Federico Dal Bo

IL LINGUAGGIO DELLA VIOLENZA

Estremismo e ideologia nella filosofia contemporanea

Saggi



Saggi

Federico Dal Bo

Il linguaggio della violenza

Estremismo e ideologia nella filosofia contemporanea

Biblioteca Clueb

Copyright © 2020, Biblioteca Clueb
ISBN 978-88-31365-10-9
Nuova edizione riveduta e ampliata di *La lingua malata. Linguaggio e violenza nella filosofia contemporanea*, Bologna, Clueb, 2007
Fotografia di copertina di Huebert World, Unsplash.

Biblioteca Clueb
via Marsala, 31 – 40126 Bologna
info@bibliotecaclueb.it – www.bibliotecaclueb.it

Indice

Introduzione – Per un'etica della comunicazione nell'età dei social media 9

Capitolo I – Linguaggi dell'esclusione: dall'estraneità culturale al relativismo linguistico 21
1. Il nemico alle porte: «I sound my barbaric Yawp over the roofs of the world» 23
2. Le due estraneità: dentro e fuori Israele 30
3. La politica ai tempi del colera 39
4. Estraneo tra estranei: limiti e paradossi del relativismo linguistico 48
5. Atene e Gerusalemme: la filosofia come linguaggio dell'esclusione 51

Capitolo II – La teoria freudiana dell'aggressività: nazionalsocialismo e uso demagogico della lingua 59
1. Ordine e disordine della mente 60
2. Ambiguità strutturale 64
3. La figura del re 70
4. La personalità tirannica 76

Capitolo III – Heidegger e la deriva ideologica del linguaggio: l'intervista allo «Spiegel» 85
1. I lapsus dell'intervista: la doppia testualità e la cattiva coscienza 86
2. L'adesione al nazionalsocialismo quale errore «incomprensibile» 89
3. L'arte della parola e la foresta 94
4. Verso l'apertura al sacro: la necessità della memoria 99

Capitolo IV – Il linguaggio ingiusto: Sorel, Benjamin e Gramsci sull'origine della violenza 107
1. Il piacere della rivoluzione: il linguaggio come potere 107
2. Linguaggio e moralità: la violenza e il lato oscuro della lingua.. 120
3. Rivoluzione come stato d'eccezione: Sorel come riformista 124
4. La filosofia come contraccolpo: Benjamin e la purezza della lingua 129

Note 137
Indice dei nomi 151

E siederà sotto i frutti della sua vite
e sotto i frutti del suo fico
e non verrà disturbato

Targum Jonathan a Michea 4:4

Introduzione

Per un'etica della comunicazione nell'età dei social media

Nei primi anni Duemila c'è stata una svolta epocale nel mondo della comunicazione e della rete multimediale comunemente conosciuta come *internet*. Abbiamo assistito alla nascita del cosiddetto *Web 2.0*: si trattava dell'introduzione di un nuovo protocollo che offriva agli utenti la possibilità rivoluzionaria di interagire con le pagine web. In questo modo, era possibile modificarne i contenuti attraverso una serie di applicazioni facilmente accessibili dal proprio computer. Mentre il *Web 1.0* offriva solo pagine statiche accessibili passivamente dagli utenti e redatte da informatici competenti in linguaggi di programmazione, il *Web 2.0* apriva il mondo della telecomunicazione a chiunque disponesse di un computer e alcune competenze minime. In pochi anni, nacquero i pilastri della nostra società di comunicazione di massa: il motore di ricerca Google (1998), l'enciclopedia online Wikipedia (2001), il *social media* Facebook (2004), la piattaforma di condivisione video YouTube (2005), il *social network* Twitter (2006) e il canale porno YouPorn (2006). Ciascuna di queste piattaforme ha influenzato in modo determinante aspetti della cultura (Wikipedia), della connessione sociale (Facebook), della cinematografia (YouTube), della comunicazione sociale (Twitter) e della sessualità (YouPorn), approfittando in particolare delle possibilità di connessione offerte da Google quale strumento privilegiato di indicizzazione, ricerca e fruizione di internet stesso. Quindici anni dopo la nascita dei social media, ora moltiplicati in un'infinità di cloni, è impensabile immaginarsi una società della comunicazione che prescinda dalla facoltà di ciascun utente di fruire, interagire e informarsi sulla base dei contenuti della civiltà digitale.

La filosofia si è trovata spesso inadeguata di fronte a questo cambiamento fondamentale della comunicazione nella società di massa. La cosiddetta «etica della comunicazione» – propugnata soprattutto dai filosofi tedeschi Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel – è fondamentalmente un prodotto della filosofia classica tedesca, fortemente ammiratrice della cultura umanista italiana e ancorata ai presupposti filosofici del linguag-

gio quale strumento privilegiato di comunicazione e crescita culturale. Questi due filosofi tedeschi hanno elaborato un'etica della comunicazione che insiste soprattutto sul fatto che vi sia una dialettica costante tra il piano empirico e quello ideale, per cui la cosiddetta comunità empirica della comunicazione va sempre commisurata con la comunità ideale della comunicazione. Questa concezione di un orizzonte trascendentale della comunicazione in effetti sarebbe meno ingenuo di quanto sembri e infatti prevederebbe anche l'esistenza di una dimensione intermedia – una sorta di comunità "quasi-trascendenale" della comunicazione – dove le istanze empiriche vengono rinegoziate sulla base delle istanze ideali.

È bene ricordare che le premesse di Apel erano fortemente ermeneutiche e classiche: l'idea di un'etica della comunicazione sorgeva da un apprezzamento profondo dell'*idea di lingua* formulata nel Rinascimento italiano e di fatto si trattava dell'appropriazione moderna dell'umanesimo[1]. Quando Apel afferma che il grande merito del Novecento è stato quello di aver considerato per la prima volta il linguaggio «come "condizione di possibilità"», la svolta linguistica viene interpretata secondo la visuale del neo-kantismo tedesco arricchito dalle tesi dell'esistenza di Heidegger: «ci si interroga sulle condizioni linguistiche della possibilità di costruire frasi dotate di senso, e pertanto *de facto* si tratta la lingua come un'entità trascendentale nel senso inteso da Kant»[2]. Così inteso, il linguaggio non viene escluso dal mondo né coincide con il mondo stesso: ciò che Apel propone già dagli scritti giovanili è un fecondo intreccio tra lingua e prassi che originariamente deve molto alla matrice marxiana e che si fonda su una lettura implicitamente polemica della filosofia kantiana che avrà molte conseguenze. È decisivo che la proposta filosofica di Apel si schieri subito per un uomo integro non solo dal punto di vista conoscitivo, cioè secondo la prospettiva del rapporto tra linguaggio e realtà, ma soprattutto dal punto di vista etico: Apel sembra obiettare che «l'apriori semantico "trascendentale" della comprensione del mondo non è fissato una volta per tutte, per tutti gli uomini, sibbene è semplicemente la quintessenza della preintelligenza del mondo»[3].

Non si tratta di un semplice scrupolo conoscitivo, ma di un accorgimento etico che nasce da una concezione implicitamente marxiana del ruolo del singolo in una comunità rispetto agli altri: se possiamo leggere le pagine amare di Debord come l'invito a sottrarci alla neutralità ontologica di uno Stato incombente sull'individuo e a rivolgerci all'ente singolo, allora Apel è colui che diffida di «un'intelligenza pura, [incapace] di ricavare dal mondo medesimo il significato che essa precisa» e che rivendica una «prassi ermeneutica». Apel rifiuta l'intellettualismo quasi mistico del trascendentale puro di Kant e, rifacendosi qui alla dottrina marxiana, si richiama al senso unitario e produttivo della storia:

la verità del discorso umano riposa primariamente non su di una rappresentazione, logicamente giusta, fatta di segni […] bensì su un'interpretazione del mondo come situazione significativa dell'uomo[4].

Non si indaga la realtà esclusivamente per piacere intellettuale o desiderio di conoscenza: la scoperta delle sfumature di significato ancora latenti (per esempio, metaforiche), che sarà l'obiettivo dell'ideologia e della filosofia, non deve solo spingere l'uomo a entrare nel giardino della conoscenza per studiare il senso della realtà, ma anche a uscirne, perché «l'umano esistere è, nella sua storicità, scambievole mediazione di "senso" […] è prassi comportamentale»[5]. Benché la teoria del senso storico sia qui ancora condizionata fortemente da un'impostazione hegeliana che affida alla filosofia la risoluzione del problema del significato, l'originario modello linguistico di quella che sarà la comunità della comunicazione è questa visione pragmatica della verità: l'uomo si rivolge alla ricerca del vero poiché la verità è qualcosa che lo interessa e lo impegna. La divisione che l'umanesimo ha sancito tra retorica e poesia non è secondo Apel solo la distinzione tra due gradi di verità, ma la differenza tra «una pragmatica fissa dei bisogni» rinnovata retoricamente e la «istituzione creativa di senso»: rispetto alle potenzialità di produzione di senso della poesia, la retorica non è che il linguaggio che è stato mortificato nella sua capacità 'poietica' e che risponde esclusivamente a una situazione determinata senza aprirsi a una «genuina "nuova e vera" percezione dell'ente»[6].

In questo senso, l'*equilibrio* ricercato da Apel tra le attitudini fondamentali del linguaggio (referenza e significanza) è la metafora di un progetto filosofico che riconosca la positività dell'opposizione alle tensioni enciclopediche dell'idealismo, senza però coniugare questa impostazione antisistematica con il principio della dissoluzione strutturale del soggetto: dell'idealismo Apel rifiuta la riduzione dello spazio etico a semplice elemento del sistema, ma ne accoglie il principio portante della necessità di assicurare un *centro* al proprio progetto filosofico, benché questo non possa essere tale in senso tradizionalmente metafisico. L'intera opera di Apel è caratterizzata da questa doppia *eredità*, sistematica e antisistematica ad un tempo: il *linguaggio* quale tema cardine del pensiero apeliano ha il compito speculativo di dirigere il «negozio giuridico» tra le spinte sistematiche e antisistematiche. Se mi servo di questa metafora tratta dal diritto, è proprio per rimarcare che il linguaggio funge da *centro* non in virtù di uno stato ontologicamente superiore (che sarebbe facilmente qualificabile come ipertestualismo), ma per il suo carattere *formale* o «trascendentale»: come la legge, secondo la giurisprudenza tradizionale, fonda e opera un'unità oggettiva non materiale, ma formale (*de jure*),

così il linguaggio nella speculazione di Apel è un principio trascendentale e non «sostanziale», sebbene sia comunque dotato di «potenzialità ontologiche» che conferiscono un *ordine* al mondo.

Il linguaggio rappresenta così nell'etica del discorso il filtro primario per raccogliere dalla tradizione filosofica analitica e continentale gli elementi appropriati per la progettata *trasformazione* della filosofia: ciò che Apel auspica è la fuoriuscita dall'orizzonte teoretico e scientista del marxismo ortodosso (che auspica il *superamento* dialettico della filosofia attraverso la sua realizzazione nel mondo) e, al contrario, il mantenimento della filosofia quale *paradigma linguistico critico* per l'edificazione della società e la soluzione delle tensioni tra le classi. La «trasformazione» della filosofia perciò significa in senso propriamente etimologico il *passaggio* a un'altra condizione della filosofia e quindi l'abbandono di quella concezione del pensatore come figura isolata ed enigmatica capace di anticipare in modo oracolare i prossimi sviluppi della realtà. Per sostenere questo passaggio a una visione quasi socratica della filosofia, Apel si richiama ai temi portanti del pensiero contemporaneo e se ne serve per giustificare una concezione del linguaggio quale criterio fondante (non in senso ontologico classico) della vita dell'uomo, della sua realtà sociale e della sua prassi.

L'articolata interpretazione che Apel offre dell'ermeneutica, del pragmatismo e della psicoanalisi nasce da una constatazione particolare:

> gli uomini fino ad oggi né hanno «fatto» la loro storia politico-sociale, né le loro cosiddette convinzioni spirituali, quali sono depositate nei documenti linguistici, sono un'espressione pura delle loro «intenzioni» spirituali. Tutti i risultati delle loro intenzioni sono al tempo stesso risultati delle loro forme effettive di vita che essi non hanno saputo fino ad oggi afferrare nella loro autocomprensione[7].

Il desiderio di esercitare finalmente le capacità critiche del discorso umano spingono Apel a un confronto acceso con l'ermeneutica, ma, da questa perentoria lettura degli scritti di Gadamer e Heidegger, Apel ricaverà comunque un'implicita resistenza verso alcune espressioni del kantismo, che a loro volta lo porteranno a ricercare nel pragmatismo americano e nella psicoanalisi la soluzione alle diverse aporie nella teoria della conoscenza.

Tuttavia, non è solo il costante riferimento all'eredità della semiotica peirciana a permettere il distanziamento dalla filosofia trascendentale classica: sono soprattutto gli studi di psicologia e psichiatria a rendere insostenibile la visione tradizionale di un soggetto puro isolato e autotrasparente al di fuori della vita empirica. Apel si riferisce alla psicoanalisi perché costituisce un sapiente modello per la comunità della comuni-

cazione, favorendo una terapia scientifica che nello stesso tempo viene compiuta linguisticamente attraverso il *dialogo*: inoltre, la psicoanalisi è il modello dell'intersoggettività, in quanto descrive *ogni* situazione comunicativa umana. Scrive Apel:

> in ogni colloquio tra esseri umani accade che uno non cerchi più di prendere ermeneuticamente sul serio l'altro, ma tenti di tenerlo oggettivamente a distanza come una sorta di evento naturale, dove egli non cerca più di realizzare nella comunicazione l'unità del linguaggio, ma tenta di valutare ciò che l'altro dice come un sintomo di circostanze oggettive che egli è in grado di spiegare dall'esterno in un linguaggio al quale il *partner* non partecipa[8].

Il riconoscimento di questo tratto caratteristico di tutti i processi comunicativi situati empiricamente nella comunità reale corrisponde all'allontanamento dall'ermeneutica, che invece presuppone la simmetria del rapporto interpersonale: il rapporto di *simmetria* (con la tradizione o con un interlocutore) che l'ermeneutica presuppone già in atto viene in effetti sospeso. Questa sospensione non è tuttavia in nessun modo affine all'*epoché* sui dati di fatto, in quanto la simmetria non viene ristabilita *post factum* dopo la critica dell'ideologia (o la terapia linguistica della psicoanalisi): al contrario, essa conferma che il limpido processo interpretativo non può rendere conto delle difficoltà interpersonali, sociali e politiche che caratterizzano le relazioni discorsive con gli altri, e che la simmetria e l'equità comunicativa eventualmente possono essere i termini ultimi di sviluppo, il *telos* dell'infinito percorso emancipativo. È certamente legittima la considerazione per cui il carattere emancipativo e progressivo della critica dell'ideologia dipende in Apel dalla determinazione della simmetria comunicativa quale fine del processo storico. Come è già stato notato, la psicoanalisi è il modello *paradigmatico* della comunicazione, perché manifesta l'*essenza* di tutto il dialogo umano e questo squilibrio essenziale è appunto il termine polemico e dialettico che spinge alla realizzazione di una comunità ideale della comunicazione, quindi alla «eliminazione di tutte le asimmetrie, socialmente condizionate, del dialogo interpersonale»[9].

Sebbene Apel non abbia una reale considerazione del problema dell'inconscio e non metta a tema il pensiero della differenza, le annotazioni sulla psicoanalisi e la conseguente valutazione dello stato asimmetrico, spurio ed eccentrico della comunicazione nella comunità storica di fatto per prime attenuano la divisione istituita dalla stessa *demeure théorétique* dell'etica del discorso: la divisione, da parte di Apel, tra l'ambito razionale e quello 'irrazionale' muta in una precaria distinzione tra un ambito filosofico vicino alle tematiche classiche della razionalità

e un ambito maggiormente sensibile ai risultati del poststrutturalismo francese. In effetti, come il momento unitario del tema trascendentale in Apel non cancella l'indagine delle asimmetrie costitutive del dialogo, così la decostruzione di Derrida, accanto al pensiero della differenza, non rinuncia a ciò che chiama «un effetto della soggettività»[10]. Questa possibile coincidenza (che tuttavia non fa disconoscere la specificità di ciascuna posizione) manifesta la difficoltà di mantenere rigorosamente distinta la regione dell'argomentazione filosofica che intende dissacrare chiamandola non tanto «dimenticanza dell'essere» (*Seinsvergessenheit*) bensì una «dimenticanza del logos» (*Logosvergessenheit*).

Ma qui sorge un'ulteriore difficoltà: se la psicoanalisi conferma che l'*essenza* del dialogo storico è l'asimmetria – che cosa significa porre quale *termine ideale razionale* una comunità della comunicazione in cui il colloquio intersoggettivo si configura limpido, sicuro ed equo? Che senso ha la *omogeneità strutturale* di un momento eterogeneo e carico di tensioni, però *dialetticamente* legato a una prospettiva trascendendentale, trasparente e quieta della comunicazione? La questione che sollevo brevemente qui non vuole mettere in dubbio la *coerenza* argomentativa, per la quale si instaura una dialettica tra la comunità reale e quella ideale, ma invece vuole domandare intorno al *senso filosofico* di quest'opposizione. Si tratta di chiedersi quale pensiero possa stabilire un contrasto *dialettico* tra condizioni essenziali, ma diseguali, di comunicazione e condizioni ideali (e perciò non ancora realizzate). Questa domanda – che provoco enfatizzando le descrizioni della comunità storica e reale – in effetti è da principio installata all'interno dell'etica della comunicazione. L'anti-psichiatria ha spesso denunciato «il mito della trasparenza sociale»[11] e quindi ha messo in dubbio la possibilità di estrapolare il formalismo analitico in vista della pratica della critica dell'ideologia. Senza di essa, sembra non potersi dare una prospettiva emancipatrice che contempli l'imitazione di modelli terapeutici dell'analisi. Questa nota è determinante per comprendere il senso generale dell'etica del discorso. Il carattere complessivo di questa filosofia è lo stesso che ha determinato la marginalizzazione e la rimozione di una questione fondamentale: quale senso ha l'emancipazione cui si rivolge l'intera comunità della comunicazione?

L'emancipazione è per Apel la realizzazione della comunità ideale della comunicazione, libera da comportamenti strategici, all'interno della stessa società reale. La progressiva apertura dell'etica del discorso avviene con la contestuale riduzione dei motivi economici e sociali che apparentemente corrispondono ai bisogni comuni, ma che in pratica rispecchiano esigenze personali ed egoistiche di determinate classi di potere: la strategia politica a lungo termine, che peraltro deve contemplare il rispetto e la protezione dell'*habitat* in cui viviamo, perciò combatte

ogni razionalità che si adegua a schemi di tipo scientistico danneggiando la comunità, e deve invece proporre un costante miglioramento delle istituzioni e delle convenzioni democratiche che costituiscono un elemento insostituibile di progresso. Il principio morale cui si orienta la dialettica delle due comunità della comunicazione è indirizzato teleologicamente – teso cioè alla realizzazione dell'etica del discorso: la forma teorica che descrive le condizioni ideali di comunicazione è appunto una «anticipazione controfattuale» ovvero l'espressione di una progettualità che è in contrasto con i fatti. Nell'economia dell'etica del discorso, questa anticipazione funge da idea regolativa e permette un duraturo impegno nell'attuale situazione storica, attraverso la formulazione di norme non dipendenti dal contesto culturale, ma universali e razionali. Secondo questa «anticipazione controfattuale», lo scarto tra le condizioni storiche di comunicazione e quelle ideali, già presupposte per garantire una auto-riflessione critica sulla nostra situazione storica, deve venire progressivamente colmato.

Si notino, tuttavia, le implicazioni escatologiche in questa descrizione della comunità della comunicazione. Tra l'altro, la cancellazione di un quadro religioso o mistico non elimina il discorso escatologico in quanto tale: la stessa filosofia trascendentale kantiana, che indaga le condizioni di conoscenza dell'uomo, in effetti ricerca l'«ultimità» delle cose non in ciò che è diverso da sé, *eteronomo* come Dio o le cose del mondo, ma in se stesso – nell'*autonomia* e quindi nei presupposti del proprio essere spirituale. Così l'escatologia metafisica viene sostituita da un'escatologia trascendentale, come venne già notato da Jacob Taubes. A sua volta l'ideologia del progresso rappresenta una forma dell'escatologia – quella per la quale la fine o la perfezione (*Vollendung* o *Vollkommenheit*) restano presenti all'uomo, ma pure lontani indefinitivamente. In questo senso, il progresso è l'esasperazione del carattere *creativo* su quello risolutivo del corso escatologico della storia e in questi termini l'anticipazione della perfezione senz'altro è in contrasto coi tempi, «controfattuale» – ma tuttavia pre-stabilisce un momento storico indefinito, durante il quale verranno a darsi pienamente le condizioni di una buona comunicazione tra gli uomini. Se accogliamo senza riserve questa lettura, ristabiliamo semplicemente la dicotomia tra una filosofia impegnata nella pratica, orientata alle formulazioni razionali del saper vivere in comune e una filosofia disinteressata o incapace a produrre un discorso normativamente valido: così la proposta teorica apeliana, che risulta forse eccessiva per spunti troppo progressivi in favore di una prossima ma lontanta risoluzione delle difficoltà empiriche della comunicazione, rimane un'ottima alternativa al nichilismo operativo che il postmoderno sembra proporre. Quindi secondo questa lettura, è possibile difendere l'etica della comuni-

cazione, da un lato, temperandone il carattere escatologico e, dall'altro, non rinunciando mai alla divisione tra razionalità positiva e l'«irrazionalità» della «dimenticanza del logos» (*Logosvergessenheit*).

Anche la terminologia filosofica con cui Apel spesso qualifica la distanza tra le due comunità è interessante: sulla struttura dialettica si articola, infatti, l'impegno razionale e morale che deve progressivamente portare al *superamento* della *differenza* (Differenz) tra le due comunità della comunicazione. In questo senso preciso: vi sarebbe un «ammanco» tra le due comunità della comunicazione – quella reale e quella ideale.

Questa «differenza» dunque non descriverebbe la distanza strutturale tra due forme del discorso, tra un colloquio vincolato strategicamente e una buona comunicazione, ma indubbiamente la «controversia» o la «divergenza» *ontologica* che separa le due comunità. Se infatti la psicoanalisi rappresenta l'*essenza* del discorso umano, la critica dell'ideologia non è che lo spazio in cui si può far *giocare* questa asimmetria – che solo secondariamente si riferirebbe a un ambito ideale di comunicazione, nel quale il dialogo perderebbe i connotati essenziali di squilibrio e opacità. La possibiltà di interpretare la critica dell'ideologia come un contesto autonomo di pratica linguistica non viene esplicitata, ma comunque favorita dall'esame del «teoreticismo» ancora presente in Apel. Questa «sovrabbondanza razionale» sorregge l'edificio teorico di Apel e soprattutto mantiene salda la sua collocazione nel terreno del pensiero contemporaneo – secondo la divisione tra l'agire comunicativo e il postmoderno. Ma la decostruzione del progetto apeliano (che non ne è la distruzione, ma per certi aspetti la *estremizzazione*) denuncia la precarietà di questa posizione. L'ospitalità, la valorizzazione della differenza e la problematizzazione del concetto di omogeneità strutturale in favore dell'alterità riguardano profondamente le questioni politiche e sociali che il moderno Stato europeo deve affrontare in questi anni, a confronto con i sempre più numerosi contatti con culture diverse da quella occidentale: questi temi, senza attribuire a questa affermazione velleità dialettiche o repressive, sono senz'altro complementari alla proposta filosofica di Apel riguardo la speranza di progresso democratico nel mondo, ma nello stesso tempo ne modificano alcuni assunti essenziali.

La contestazione del concetto di *integrazione* quale ricostituzione di un'integrità (morale e sociale) oltre le differenze specifiche; l'allontanamento dalla visione dell'intersoggettività come un rapporto tra diversi esseri pensanti perfettamente *presenti* a sé; il rifiuto dello spazio della comunità come un *corpus* organico; e, ancora, il ripudio della linearità del tempo: perché tutto questo acquisti una positività politica e non rischi invece di venire soggetto a un'inerzia normativa e morale che inevitabilmente conduce, come ricorda Habermas, a posizioni neoconservatri-

ci, riteniamo che si debbano far convergere questi temi con le questioni sollevate dall'etica della comunicazione. Detto altrimenti, è necessario dislocare il pensiero dell'etica della comunicazione e porlo di fronte alla decostruzione.

L'affine riflessione sul concetto di democrazia deve permettere di superare le reciproche incomprensioni e i pregiudizi, e soprattutto deve suggerire una valutazione del tema trascendentale: se è vero che il ripensamento della forma democratica di Stato per Derrida si coniuga con il tema della giustizia e della legge, si tratta anche di sviluppare le digressioni sulla discrepanza tra le promesse democratiche e il loro assolvimento («il messianismo senza religione») insieme alle teorizzazioni apeliane sulla critica dell'ideologia. Come in Apel è possibile slegare il tema empirico da quello *puramente trascendentale* o ideale, e ricercare uno spazio non più influenzato dall'illusione operativa (Hottois), ma autenticamente consapevole della *contaminazione* tra pragmatico e trascendentale — così in Derrida emerge spesso un tema 'quasi trascendentale' che si riallaccia alle riflessioni sull'identità, la differenza e l'origine. La possibilità di una reciproca collaborazione, da un lato, dipende dal superamento dei pregiudizi dell'etica della comunicazione rispetto il postmoderno, al quale non si deve unilateralmente imputare un'opera di «de-trascendentalizzazione»[12]; dall'altro è importante decostruire l'immagine compiutamente metafisica ed escatologica con cui si intende riassumere il senso intimo della filosofia trasformata la quale, come abbiamo verificato, ha riflettuto in un senso assai problematico sull'asimmetria e sull'alterità.

Che conclusione trarre da questa lunga premessa teorica? In questo preciso contesto, significa mostrare che ogni comunicazione è percorsa da una tensione tra trasparenza e opacità che difficilmente si lascia ridurre ai meccanismi emancipatori della dialettica. Al contrario, l'oscillazione tra una zona chiara e una scura del linguaggio mostra solo che l'etica della comunicazione muove da un assunto fin troppo ottimista sulla natura della lingua e, in fondo, sulla natura umana. Nei prossimi capitoli tenterò di esaminare la natura di un «dispositivo» comunicativo che non è né pienamente positivo né pienamente negativo ma piuttosto partecipe di un'ambiguità strutturale profonda. Molte delle considerazioni suggerite dall'etica del discorso non possono più dirsi attuali per una ricognizione seria del problema della comunicazione nella società attuale. Anzi, è ben difficile negare che lo sviluppo dei *social* abbia modificato profondamente questa percezione della realtà comunicativa, ancorata a presupposti filosofici classici che mantengono ancora una distinzione – se non addirittura una divisione – tra produttori e fruitori della comunicazione. Al contrario, l'accessibilità dei social media attraverso strumenti

elettronici *personali* – esemplificati dallo *smartphone* nelle sue varie declinazioni – ha di fatto reso possibile la distribuzione globale di contenuti altamente personalizzati spesso cancellando la distinzione tra pubblico e privato, insomma quasi incarnando il detto italiano di «mettere in piazza gli affari propri».

Innumerevoli sono i casi in cui l'uso «privato» di social media ha avuto un impatto sociale se non addirittura internazionale. Uno dei casi più eclatanti probabilmente è quello della sudafricana Justine Sacco, al tempo impiegata presso il conglomerato mediatico InterActiveCorp (Iac). Poco prima di imbarcarsi per un volo da Londra a Cape Town in Sudafrica, il 20 dicembre 2013 Sacco pubblicò sul suo account Twitter – al tempo seguito da sole centosettantatre persone – un messaggio assai poco ispirato, probabilmente un maldestro tentativo di ironia nera: «sto andando in Africa. Spero di non beccarmi l'Aids. Scherzo, sono bianca!»[13]. Durante il volo di undici ore che la collegava da Londra a Cape Town, Sacco ovviamente spense il telefono senza avere possibilità di controllare come il suo scherzo di pessimo gusto fosse diventato un caso internazionale. A quanto sembra, una delle persone che aveva ricevuto il suo tweet l'aveva segnalato per posta elettronica al giornalista Sam Biddle il quale lo ripubblicò (*retweet*) e lo riportò anche al sito di informazione online BuzzFeed che lo rilanciò nei suoi diversi canali. Al momento del suo atterraggio a Cape Town, undici ore più tardi, Sacco si trovava nel bel mezzo di una tempesta mediatica che ne avrebbe causato il licenziamento per razzismo.

Il caso di Justine Sacco illustra bene la difficoltà e l'imprevedibilità della comunicazione attraverso i social media. Da un lato, emergono le note, tipiche difficoltà inerenti alla comunicazione scritta che non è in grado di difendersi da sola, come affermò Platone in un suo famoso dialogo. Dall'altro lato, emerge anche la difficoltà da parte del singolo di comprendere come una comunicazione privata, o poco più che privata, è suscettibile di venire diffusa pubblicamente, addirittura a livello globale e quindi di andare totalmente fuori controllo.

Questo libro non intende offrire una rassegna del cattivo uso dei social media né sostenere che l'etica della comunicazione sia necessariamente sorpassata proprio a causa loro. Al contrario, questo libro intende mostrare che i social media esasperano problemi inerenti alla comunicazione stessa, proprio perché la parola, il linguaggio e il dialogo non possono assicurare quella trasparenza cui la società della comunicazione dovrebbe tendere idealmente. Sembra piuttosto vero il contrario: i social media rendono manifesta l'eterogeneità fondamentale tra comunicazione e messaggio, la loro irriducibilità e spesso la loro rivalità profonda. Nelle pagine seguenti, studierò quattro esempi di un uso problematico del lin-

guaggio. Nel primo capitolo (*Linguaggi dell'esclusione: dall'estraneità culturale al relativismo linguistico*) esaminerò diversi passi dalla letteratura ebraica, greca e latina per mostrare come il senso di appartenenza spesso venga accompagnato da una forma di discriminazione verso l'altro, per ragioni politiche, sociali, culturali o religiose. Nel secondo capitolo (*La teoria freudiana dell'aggressività. Nazionalsocialismo e uso demagogico della lingua*) esaminerò la teoria freudiana dell'aggressività che configura la violenza come un'espressione fondamentalmente antitetica al linguaggio ma cercherò di problematizzare questo assunto concentrandomi specialmente sul caso del nazionalsocialismo. Il terzo capitolo (*Heidegger e la deriva ideologica del linguaggio: l'intervista allo «Spiegel»*) affronta il caso dell'antisemitismo di Heidegger da un punto di vista decostruttivo: anziché appoggiarmi alla recente pubblicazione dei «Quaderni neri» di Heidegger, mi riferisco in particolare alla sua celebre intervista allo «Spiegel» che è ricca di importanti e perturbanti lapsus a proposito degli ebrei. Nell'ultimo capitolo (*Il linguaggio ingiusto: Sorel, Benjamin e Gramsci sull'origine della violenza*), esamino il linguaggio marxista, in particolare nelle sue tre declinazioni di Sorel, Benjamin e Gramsci, mostrando la delicata contiguità tra violenza e rivoluzione.

È chiaro che non intendo offrire al lettore una ricostruzione sistematica della questione dell'estremismo e dell'ideologia nella filosofia contemporanea, bensì una ricognizione secondo un percorso eclettico e personale. Prendendo le mosse dal pensiero greco-latino e dal lessico talmudico, questo libro esamina l'opera di alcuni pensatori lontani fra loro – Heidegger, Celan, Benjamin, Freud, Sorel e Gramsci – ricercando soprattutto l'assonanza tra angolature speculative diverse. L'intento è quello di collocarsi lungo quel problematico crinale che distingue la comunicazione dal messaggio e il messaggio dalla comunicazione. Nel corso di questa analisi mi sono spesso imbattutto in quello snodo dove un pensiero si inverte nel suo contrario, l'emancipazione nell'esclusione, la cultura nella violenza, la rivoluzione nella propaganda.

Capitolo I

Linguaggi dell'esclusione: dall'estraneità culturale al relativismo linguistico

Non ci stupiscano le metafore con cui ci affrettiamo a celebrare l'opulenza, la creatività e lo slancio vitale del linguaggio: se possiamo ancora affidarci all'affannosa precisione degli studi etimologici, ci viene assicurato che la parola sia nata agli albori della civiltà occidentale, tra i campi, mentre la prima umanità conduceva gli animali al pascolo oppure raccoglieva i prodotti del suolo.

In uno dei suoi controversi studi di linguistica, Semerano cercava di cogliere nella trasmissione ininterrotta tra diverse culture tracce elleniche, ebraiche e babilonesi. Scriveva:

> Chi tenti di rendere la voce *logos*, ad esempio, ricorre alla radice del verbo greco *lego*, ma ignora le basi storiche, remote di un mondo culturale ben più antico di Atene e Roma, le quali a quel mondo in realtà devono le loro origini. Se Aristotele avesse potuto cogliere gli antecedenti del greco *lego* non avrebbe esitato a trarne motivo di ben più penetrante riflessione. Il verbo accadico *lequ* gioca sulle stesse variazioni semantiche di *lego*, «raccolgo», «comprendo», ma anche di ebraico *laqach* (percepire, accogliere); anzi in questa lingua semitica il greco *logos* ritrova un suo corrispettivo: *leqach* (conoscenza, apprendimento, «learning»)[1].

Questa ricostruzione etimologica è probabilmente falsa, perché trasgredisce diverse leggi della fonetica moderna. È implausibile che dai suoni gutturali aspirati del termine ebraico *leqach*, ad esempio, si sia giunti al verbo greco *lego*. In questo senso, le etimologie di Semerano sono state fortemente criticate per la loro trascuratezza e vanno trattate piuttosto come «pseudo-etimologie» nel senso più nobile del termine: il tentativo di coprire la distanza linguistica – e quindi culturale – tra civiltà affidandosi all'idea, il sogno, o la suggestione che ci sia una *trasmissione* del sapere. Questo ideale è più importante della correttezza etimologica in senso stretto. Eppure si noti il paradosso: l'enorme lavoro, probabilmente linguisticamente inattendibile di Semerano, è stato recepito attentamente dal più grande dei metafisici italiani, recentemente scomparso:

Emanuele Severino. Nella sua opera *Katà Kreon. Sulla necessità*, Severino infatti si serve largamente dell'opera di Semerano per offrire un sostegno linguistico alla sua ontologia. Si noti il paradosso: Semerano, alfiere dell'improbabile idea che il semitico (dalla lingua babilonese a quella ebraica) abbia influenzato profondissimamente l'indoeuropeo, è stato recepito entusiasticamente da chi, come Severino, credeva nella profonda connessione tra grammatica e pensiero, soprattutto tra la grammatica greca e l'ontologia.

In ogni caso, la potente metafora per cui il «concetto» consiste nell'atto di *raccogliere* si riverbera ancora nelle nostre lingue e ci permette di dire, quando siamo perplessi, di avere bisogno di tempo per raccogliere le idee. Tuttavia, la percepiamo ormai come un idioma, senza avvertire che è la capacità di razzolare adeguatamente tra i concetti a far sì che l'uomo possa indirizzarsi compiutamente a Dio, raccogliendosi compiutamente in sé. La morte precoce di Abele, quest'uomo che in fondo non fu che un soffio, cede il passo all'avventura di Caino, il contadino e il primo edificatore di una città: il linguaggio abbandona la condizione dell'idillica innocenza del pastore, ma non rinuncia alla persuasione profonda di essere fondamentalmente un'opera di collezione, di riunione e di raccolto. Come ogni opera di raccoglimento, anche il linguaggio lascia un *resto*.

I maestri della tradizione ebraica accusano infatti Caino di aver offerto a Dio solo gli *scarti*, il *resto* del suo raccolto, gli avanzi invece delle primizie[2]. Si tratta di una interpretazione singolare che sembra giustificare e sostenere la metafora che ho richiamato sopra: il linguaggio angelicato di Abele non lascia traccia e si dissolve come vana è stata la sua vita, mentre invece è proprio nella violenza e negli avanzi offerti al Signore che Caino edificherà la prima città e darà avvio alla civilizzazione. Eppure, si noti, si tratta di una contraddizione solo apparente. Diciamo che si tratta di una contraddizione solo per coloro che non riconoscono la realtà della civiltà e, direbbe Gramsci, della necessità di difenderne la costruzione, stabilendo una particolare egemonia sul presente. È ciò che Gramsci indica come la distinzione tra l'azione politica e la vita dello Stato. Rifacendosi ad alcuni passi del *Principe* di Machiavelli e alla celebre descrizione del centauro quale metafora della vita politica, Gramsci scrive:

> Altro punto da fissare e da svolgere è quello della «doppia prospettiva» nell'azione politica e nella vita statale. Vari gradi in cui può presentarsi la doppia prospettiva, dai più elementari ai più complessi, ma che possono ridursi teoricamente a due gradi fondamentali, corrispondenti alla doppia natura del Centauro machiavelliano, ferina ed umana, della forza e del consenso, dell'autorità e dell'egemonia, della violenza e della civiltà, del momento individuale e di quello universale (della