

ERNESTO MASCITELLI MICHELE PRANDI
LUISA BONESIO CLAUDIO BONVECCHIO ELIO JUCCI

La notte dei filosofi

 Vangelista

© 1978 by Vangelista editore

20145 Milano

Via Alberto da Giussano, 15

Diritti di traduzione, riproduzione e adattamento riservati

Elio Jucci

**Il romanzo dell'angelo
ovvero il ribelle senza ribellione**

(Una lettura de *L'Ange* di Lardreau e Jambet)

«Tu ci mostri il mondo come una catena perfetta, ininterrotta sempre e dovunque, come una catena eterna, dove cause ed effetti si connettono insieme... Ma ora, secondo questa stessa dottrina, l'unità e la consequenzialità di tutte le cose è interrotta in un punto; da una piccola breccia sgorga in questo mondo uniforme qualcosa di sconosciuto, di nuovo, qualcosa che prima non esisteva e che non può esser mostrato e provato; è la tua dottrina di redenzione...».¹

Con queste parole Hermann Hesse indica l'essenza del buddismo: in un mondo governato da ferree leggi immutabili il mistico vede una possibilità di sfuggire ad esse nel considerare il mondo stesso una illusione di cui egli non è partecipe. Il mondo non cambia, cambia il suo significato per l'uomo che non vi cerca più il soddisfacimento dei propri desideri. Se tale filosofia può condurre a una felice rassegnazione, non sembra però poter risolvere i concreti problemi che una società si trova ad affrontare. In particolare in un periodo di crisi, quando è maggiore il peso dello sfruttamento e dell'oppressione, suggerire tale atteggiamento significa appoggiare chi detiene il potere e scoraggiare nell'oppresso ogni tentativo di controllare lo svolgimento dei fatti.

Ciò non significa che l'esperienza dell'Assoluto, l'esperienza mistica, sia sempre da rifiutare; anzi tale esperienza ha spesso portato in ogni tempo a una maggiore consapevolezza e a un maggiore impegno nei confronti della realtà. Il problema non sta dunque nell'accettazione o nel rifiuto del misticismo o dell'atteggiamento religioso, ma nella formulazione corretta di tale esperienza, nel parlare chiaro.

Ciò che invece caratterizza *L'Ange* di Guy Lardreau e Christian Jambet² è proprio l'ambiguità; se da un lato gli autori sembrano parlare di problemi concreti — l'oppressione, il potere, la rivoluzione — dall'altro adottano il linguaggio del misticismo e della religione. L'ambiguità è ancora accresciuta dal fatto che, dicendosi atei, giustificano la loro terminologia attribuendole un semplice valore metaforico. Per quale ragione allora non parlano con termini più comprensibili?

Per duecentotredici pagine essi portano avanti l'ambiguo gioco che chiamano « scommessa », in nome di una rivoluzione che sarebbe meglio chiamare redenzione, per atte-

nersi al modello teologico del loro discorso. La redenzione è l'immagine dell'Angelo che gli autori considerano *critica* e *temeraria*, ma proprio per questo veicolo dell'effrazione e del mutamento.

Leggendo l'opera di Lardreau e Jambet non si può però ciò che riflettere sulla saggia proposizione di Wittgenstein: « su ciò di cui non si può parlare si deve tacere ». ³ Tuttavia avendo Lardreau e Jambet parlato, cercheremo di comprendere il senso del loro discorso.

Una premessa colloca storicamente l'opera e ne annuncia gli scopi: la Rivoluzione Culturale cinese è morta, e, ciò che più importa, è morta la sua immagine qui, in Europa. In essa sono morte le certezze e le speranze che, per la sinistra rivoluzionaria, facevano del marxismo l'ultima spiaggia su cui attestarsi, il luogo immaginario in cui costruire il socialismo. Dinanzi a questo evento traumatico i nostri filosofi si ritirano a pensare, a studiare, e concludono che, malgrado tutto, non si deve smettere di sperare, che un altro mondo è possibile. In questo senso essi constatano che nel cristianesimo vi è stata una rivoluzione culturale come quella cinese, ne riscontrano le importanti analogie e tentano di risalire ai fondamenti metafisici di una rivoluzione culturale. ⁴

Non ci si lasci però ingannare dalle parole. Sono altri i temi che percorrono l'opera: la rivoluzione non è possibile; il filosofo, l'intellettuale ha uno statuto particolare, che deve conservare; l'intellettuale possiede una conoscenza superiore della realtà; tale conoscenza gli permette di « sostenere » la causa del Ribelle; per fare ciò è utile affermare che la rivoluzione è possibile in condizioni del tutto irreali e tali che escludano un impegno concreto nella lotta.

L'analisi di Lardreau e Jambet si organizza secondo una metodologia un po' logora e obsoleta: alla metafisica agguingono la psicanalisi nella versione lacaniana; per completare il quadro si servono di altri ingredienti che reperiscono nella scommessa pascaliana e nella riesumazione del dualismo manicheo. ⁵

L'accusa che essi rivolgono ai loro avversari — non essersi accorti della « preclusione del due » — non è del tutto ingiustificata. Tuttavia essi stessi non sono molto coerenti nel loro dualismo; con Jung si potrebbe dire non

solo che « il quarto non volle venire » ma anche che il terzo è rimasto indietro. ⁶ Una maggiore attenzione ai problemi posti dalla psicologia analitica di Jung e alla sua descrizione delle dinamiche inconscie sarebbe stata utile a chi sostiene che « l'inconscio è scommessa, la scommessa significa che non c'è che inconscio ». Proprio nell'esame del fenomeno mistico, della rivoluzione come cambiamento *totale*, dei momenti unitari dello « spirito » e dei suoi simboli, Jung apre maggiori prospettive della psicanalisi freudiana.

Può suscitare poi un po' di sorpresa il fatto che i teorici, i metafisici della ribellione che predicano contro il Padrone assumano tranquillamente un « maestro »: Lacan, il grande « cacciacanaglie ». In questo orizzonte la loro dottrina della verità, della doppia verità, desta molte perplessità e rivela la mancata soluzione di alcuni problemi di fondo.

Metafisica della verità

La prima sezione de *L'Ange* comprende due capitoli: un testo e le sue glosse, rispettivamente di G. Lardreau e di C. Jambet.

Lardreau comincia con l'espone gli « elementi di una metafisica della verità », che qui avranno per comodità un numero d'ordine riferito alle singole proposizioni. Pur senza prendere posizione nel dibattito sulla possibilità o impossibilità di una metafisica, accetteremo come principio di lettura che le proposizioni di Lardreau abbiano pur sempre un qualche significato e, probabilmente, più di uno.

1. « Non c'è natura, non ci sono che discorsi sulla natura ». Se ci domandiamo che cosa significa questa proposizione, vediamo che dobbiamo poter dare un significato ai suoi elementi e per poter comunicare tale significato dobbiamo far uso di un linguaggio comune sia a chi parla sia a chi ascolta. Se Lardreau ci parla di natura noi pensiamo a ciò che ci circonda, che vediamo, pensiamo, tocchiamo, a ciò di cui abbiamo o potremmo avere conoscenza, noi stessi compresi: di tutto ciò si dice normalmente che

c'è.⁷ Se Lardreau sostiene che la *natura* non c'è o deve spiegarci che cosa significa *natura* o deve chiarire il significato di *essere*, mentre è chiaro che non usa tali termini con lo stesso valore che hanno nel nostro linguaggio.

Ma Lardreau non vuole o non può spiegarci il significato di quanto dice. Osserviamo poi che se non ci sono che discorsi sulla natura, anche il suo è allora un discorso sulla natura e perciò i discorsi di cui parla sono « natura », e cioè, secondo la premessa, non ci sono. La proposizione è chiaramente scorretta e contraddittoria. Una possibile interpretazione sarebbe di vedervi una contrapposizione fra « stato di natura » e « cultura », ma altrove, parlando dell'Eros freudiano, Lardreau nega che esista uno « stato di natura » e in ciò non ha torto se si comprende tale espressione come una ipostatizzazione di un concetto puramente funzionale. L'errore, l'inganno, nasce nel momento in cui si mantiene l'altro termine della contrapposizione.

2. « Il reale non è che discorsi, il mondo è un fantasma, il che è da intendere in senso storico: non il mio fantasma... ». Utilizzando le parole in una accezione inconsueta o persino opposta a quella abituale, Lardreau produce un *effetto illusorio*: infatti servendosi di parole del linguaggio comune, sembra che esse significhino qualcosa anche nel suo discorso. In un certo senso tuttavia possiamo dargli ragione: è un filosofo, produce e vive di discorsi.

Quando poi, dopo aver ridotto il mondo all'apparenza (il fantasma), Lardreau presume di essere l'unico a sottrarsi a questo destino, cade in una evidente ingenuità teorica: l'ideologia crea indubbiamente suggestioni, ma non annulla la capacità di critica.

Ciò che non si comprende e su cui ci si deve maggiormente soffermare è l'espressione « in senso storico »: che cosa significa dire « in senso storico » quando si afferma (proposizione n. 12) che la propria tesi più profonda è che non ci sia storia?⁸

3. « Non c'è che la storia ». Si veda la proposizione n. 2: è ovvio allora concludere che non esiste assolutamente nulla.⁹

4. « Poiché vi sono più discorsi vi sono più mondi ».

Si vedano le proposizioni n. 2 e n. 3.

5. « Ammetto un supporto al discorso, non un inconoscibile ma un nulla da conoscere, nulla da dire... un puro limite ». Si può azzardare un paragone con il vuoto dei fisici, ma anch'esso rimanda a un'esistenza empiricamente constatabile e dotata di concrete possibilità d'impiego. Il limite di Lardreau non ha perciò rilevanza in quanto si costituisce come un simbolo metafisico e un'ipotesi fideistica. Si può inoltre dubitare che abbia qualche significato in quanto è posto come limite al nulla; si vedano le proposizioni n. 2 e n. 3.

6. « Poiché mondo e discorso sono i due nomi equivalenti della somma totale dell'essere, del pleroma, cioè dei diversi pleromi storici, il discorso ha lo spessore, il peso del mondo; il mondo la leggerezza del discorso ».

Riguardo all'uso di « storico » si veda la proposizione n. 2., quanto al concetto di equivalenza, sembra che in tale contesto sia solo fonte di ambiguità: o conduce alla tautologia o lascia persistere due realtà irriducibili, in tal caso è necessario descriverne i reciproci rapporti. Si può notare come Lardreau, abolita la natura in favore di un « discorso » di cui per altro ci sa dire ben poco, reintroduce nel suo ambito una serie di differenziazioni (la cui definizione è però estremamente carente) modellate sull'esempio di quella stessa natura che nega. L'accostamento e la sostanziale identificazione di mondo e discorso sono un chiaro artificio retorico: si parte da due parole di uso comune, si usa il loro accostamento nel linguaggio figurato — « il mondo del discorso » — e infine si identificano i termini, « il mondo è il discorso ».

Potremmo anche supporre il passaggio da « il mondo è come un discorso » a « il mondo è un discorso ». Tali procedimenti sono frequenti specialmente in poesia, nella letteratura fantastica e nella mistica.¹⁰ Vale ad esempio il caso di J. L. Borges (grande conoscitore di tali meccanismi) i cui racconti spesso si possono leggere come « metafisiche »; egli rifiuta però di ipostatizzare le sue costruzioni fantastiche.¹¹

Circa il « peso » del discorso e del mondo forse possiamo arrischiare un'interpretazione: in tribunale il discorso

che condanna un innocente può essere più *pesante* del mondo (della sua reale innocenza); in una società le strutture formali che la rappresentano possono aver più peso delle stesse componenti sociali rappresentate. Su di ciò si tornerà in seguito.

7. In questa proposizione si ha una ridefinizione del reale come verità, essenza, idea, «ciò che non può esser posto come essente, il pensiero stesso nella sua autoaffermazione, che è eternità».

Ma il punto più importante della proposizione sta nella sua introduzione (e proprio perciò rischia di rimanere inosservato): «tutto ciò non impedisce che vi sia del reale»; si tratta ancora una volta di un artificio retorico, in cui si vorrebbe indurre il lettore a pensare che gli si dice qualcosa di nuovo, che egli non avrebbe mai immaginato e che invece l'Autore ha scoperto con il suo ingegno. Ma le cose non stanno così: se si legge la proposizione n. 2, in cui si pone il Reale come uguale al Discorso, ci si accorge che non si è usciti dalla tautologia.

8. «La verità è convenienza (*convenance*) del discorso a se stesso». La tautologia come la continua ripetizione sono tecniche mistiche: Dio è il nome che si dice in infiniti nomi;¹² ma attraverso le stesse tecniche, invece che a una piena coscienza di sé o del proprio rapporto all'assoluto, si può giungere alla spersonalizzazione, alla dipendenza ipnotica. Si può sospettare che Lardreau tenda a questa ultima meta.

9. «Gli indefinibili e indimostrabili oggetti della fede che interroga la ragione non suppongono l'atto di alcuna libertà del pensiero o del soggetto ma si impongono a partire dalla storia».

Si veda la proposizione n. 2.

10. La convenienza del discorso vi è definita più precisamente come capacità del pensiero di imporsi come visione del mondo, di render conto della somma totale dell'essere.

Lardreau non ha torto parlando di una verità che si impone, ma forse avrebbe potuto dire meglio che viene imposta, perché c'è sempre qualcuno che ha interesse a im-

porla, o che in caso di necessità (nella storia reale, non in quella metafisica), quando non gli tornano i conti, è pronto a rinnegare i propri indimostrabili per accettarne altri. Se chi impone la verità è il padrone e chi non vuole più subire l'imposizione è il ribelle, rimane da vedere che cosa ha da proporre il ribelle. Il problema centrale di una ipotesi di lavoro, di un'azione politica rimane quello di una verificabilità dei suoi effetti, di una capacità di controllo.

11. Vi si designa come «costrizione della verità» l'effetto della convenienza ovvero il «così è». Si veda la proposizione n. 17. Tale uso del termine verità può generare solo una posizione ambigua, contro tale confusione terminologica si deve riaffermare il valore relazionale del concetto di verità.

12. Dopo aver riconosciuto che la proposizione n. 3 «non c'è che storia» conduce alla storicità del suo discorso, cioè al fatto che anche il suo discorso è condizionato e relativo e deve perciò essere confermato da una realtà al di fuori di esso; dopo aver riconosciuto che le proposizioni sopra elencate non possono avere un valore assoluto (e quindi sono scorrette nella loro formulazione, che pretende appunto a tale assolutezza), Lardreau conclude che si deve superare la «vertigine», si deve cacciare ogni realismo, assumere che non c'è storia, che c'è solo il presente e tuttavia fare come se ci fosse la storia.

Ma che cosa significa dire che non c'è il presente, che il presente è l'unica realtà? Se non c'è storia non vi può essere né passato né futuro, ma nemmeno presente, la stessa definizione di presente implica un passato e un futuro. Se la rivoluzione è un processo storico, non ha più senso parlare di rivoluzione quando non si crede nella storia. Chi dice di non credere nella storia e non si impegna in essa per una reale trasformazione, e ciononostante continua a parlare di rivoluzione, inganna se stesso e gli altri: o è un insensato o è un mentitore. Ma poiché è pensabile, diversamente da Lardreau, che il reale non sia solo discorsi, forse è possibile trovare un significato alle sue affermazioni, che ne resta fuori. Se si sottolinea l'importanza del presente ne consegue che ogni nostra decisione deve tenerne conto, che ogni azione non può essere valutata sol-

tanto in vista di un ipotetico futuro ma anche per i suoi effetti immediati; l'attesa di una possibile rivoluzione non giustifica un disimpegno rispetto al presente.

E' però possibile un'altra interpretazione. Chi dice che non esiste che il presente, rimuove dalla propria coscienza passato e futuro; il passato perché contiene qualcosa di sgradevole che ha vissuto, per esempio una delusione (sembra il caso di Lardreau e Jambet rispetto alla Rivoluzione Culturale), il futuro perché teme il rinnovarsi di delusioni o perché teme il mutarsi di una situazione presente favorevole, o almeno relativamente favorevole, in altra per lui peggiore. Ciò indica la necessità di leggere un discorso a più livelli, nella sua struttura formale, nelle sue implicazioni simboliche, nella sua relazione con le condizioni storiche nelle quali è prodotto.

Possiamo avere una conferma di questa interpretazione nell'esame della letteratura e dei movimenti apocalittici. Per esempio nel libro biblico di Daniele: in esso vi sono due rappresentazioni della storia del mondo, in entrambe il passato è visto come il tempo di oppressione, il presente come il tempo in cui essa ha raggiunto il culmine. Ma non vi è una vera articolazione storica fra passato e presente, entrambi sono visti come ciò che sta per finire: vi è quindi la tendenza a rimuoverli dalla coscienza e già non li si comprende più. Solo nel futuro che sta per venire si realizza « veramente » la storia.

In altri casi si dice che il futuro è già venuto, allora la speranza e il desiderio di un mutamento sono meno forti; ciò può essere motivato sia da un effettivo miglioramento delle condizioni di vita a livello individuale o sociale, sia dal ripiegarsi della speranza su di un diverso obiettivo: la rivoluzione interiore. Non si cerca più la libertà *nel* mondo, ma la libertà *dal* mondo.

13. Il marxismo non è per Lardreau che una forma del « discorso del Padrone » (si veda la proposizione n. 16): è vero nel senso che nessun oggetto della storia gli sfugge, tuttavia non conduce alla liberazione del Ribelle. Secondo Lardreau non si può che rifiutare il marxismo (« apertamente antimarxisti, dunque ») e porre i problemi storici in modo completamente diverso, « poiché il passato è reale per il marxismo, mentre per noi non è che nomi ».

In tale proposizione non si tiene conto dell'evoluzione storica del marxismo e del vivace dibattito teorico che in esso è presente. La dichiarazione di Lardreau è dunque storica, apodittica, assoluta.

14. « L'effetto del "così è": pensare il discorso come effetto della cosa, mentre è il contrario ». Non si capisce di quale « cosa » si parli. Se non ci sono che discorsi, la « cosa » non può essere che un discorso, una parte di discorso o quel limite poco chiaramente definito nella proposizione n. 5.

15. « In una stessa epoca gli indimostrabili dei diversi discorsi tenuti riposano su degli indimostrabili inconsci, a partire dai quali si potrebbe ricostruire un discorso latente... si è rinviati alla lingua stessa... ».

Di nuovo Lardreau si immerge nelle contraddizioni: epoca implica storia, si veda la proposizione n. 12. In quanto alla lingua non risulta che esista una teoria completa e soddisfacente; esistono piuttosto diverse teorie contrastanti; il rinvio alla lingua ripropone dunque non meno problemi di quanti ne risolve. Per questo Lardreau dovrebbe chiarirci in modo soddisfacente i rapporti fra matematica, logica, linguistica e metafisica. I suoi accenni sono sempre sfuggenti e sembrano dare per scontato ciò che non lo è affatto.

16. « La storia si lascia ricondurre a una lotta fra oppresso e oppressore che si tiene in due discorsi autonomi, quello del Padrone e quello del Ribelle, cioè due mondi ».

Questa affermazione sembrerebbe a prima vista ragionevole, tuttavia si può rilevare, in base alle osservazioni precedenti, la presenza di alcune parole — storia, mondo, discorso — impiegate in un modo speciale, insensato o per lo meno ambiguo, e tale da permettere contrastanti interpretazioni. Si noti che dall'affermazione dell'autonomia dei due discorsi Lardreau « dedurrà » l'assoluta estraneità dell'uno nei confronti dell'altro e quindi l'impossibilità di una reciproca influenza. L'oppresso-ribelle non sarebbe tale a causa di obiettive condizioni di sfruttamento o di oppressione, ma in virtù di una scelta o forse di una predestinazione.

17. Il padrone si serve dell'apparenza (il contrario della verità), di un discorso incoerente, facendolo passare (mentendo) per il discorso del Ribelle.

18. «La politica come scienza separata dal governo è l'abilità nel maneggiare l'apparenza».

19. Poiché i due discorsi del Ribelle e del Padrone sono entrambi veri, il filosofo deve scegliere fra l'uno e l'altro, «scommettere»; se sceglie il partito del Ribelle il suo compito è quello di smascherare l'apparenza.

Lo stravolgimento del significato di ogni parola porta a negare ogni possibilità di azione. Se si nega l'esistenza di qualcosa al di fuori del discorso (uso della sinecdoche: la parte per il tutto) esso non può far altro che ripetere eternamente se stesso; non può pretendere di diventare altro da ciò che è. Si è già osservata nella proposizione n. 1 l'inconsistenza e la contraddittorietà di tale procedimento e si è anche notato come esso porti inevitabilmente a un unico Assoluto che è nulla e tutto, essere e non essere.

Ma Lardreau non si accontenta di questa prima forma di paradosso e ne introduce un altro. Nella proposizione n. 16, infatti, viene introdotta la dualità (il «due»), ma ciò rappresenta l'inizio di un nuovo discorso incompatibile e contraddittorio rispetto al primo; la continuità è solo apparente e per creare tale illusione Lardreau si serve del plurale «discorsi» nella prima sezione della sua metafisica.

Poiché la seconda sezione è meno sviluppata, ci si limiterà a mettere in luce la contraddizione maggiore; se non vi sono che due discorsi autonomi (proposizione n. 16), due mondi, non si vede come sia possibile una scelta; tanto meno è possibile se, come sostiene Lardreau, non vi è che presente. O si è in un mondo o si è nell'altro. La scelta presuppone un «tre», cioè proprio quella natura, quel mondo storico rimosso da Lardreau.

Se si rilegge dunque con attenzione il «discorso» di Lardreau ci si accorge che Jung non aveva torto, il «quattro» ricompare nei margini del discorso: due discorsi (proposizione n. 16), la lingua (proposizione n. 15 e n. 6 — il pleroma —), il limite (proposizione n. 5). Al centro di tali coordinate, forse, sta l'uomo e la sua possibilità di scelta.

Naturalmente Jung non usa proprio tali termini, ma poiché egli non pretende dirci che «cosa» sia la realtà mentre si limita a descrivere alcuni simboli elaborati dall'immaginazione umana, non è forse stato inutile tener conto delle sue analisi anche nel caso di Lardreau. Un altro nome, oltre a quello di Jung, non ha «peso» (si veda la proposizione n. 6) né *L'Ange*, quello di Foucault:

«Il discorso non è la vita; il suo tempo non è il vostro. In esso non vi riconciliate con la morte; può darsi che abbiate ucciso Dio sotto il peso di tutto quel che avete detto; ma non pensiate di fare, di tutto quel che dite, un uomo che vivrà più di lui».¹³

Pur nella sua ambiguità tale frase indica chiaramente la necessità del ritorno alla realtà: pensiero e azione non possono essere ulteriormente separati e devono radicarsi nelle reali condizioni di vita, nella società.

L'angelo che viene

Sulla base delle premesse già esaminate Lardreau passa alla critica dell'etica e della politica freudiana quali si trovano espone nell'opera di Legendre.¹⁴ Vi sarebbe una scienza perpetua del potere usata dal Padrone per far prevalere il suo desiderio: tale scienza avrebbe assunto due forme per ammaestrare e ridurre «in soggezione il soggetto». La prima si può esprimere nella frase «(sotto la minaccia che bandisco) rinuncia al tuo desiderio, sottomettiti alla legge e in cambio ti darò il mio amore». Il cristianesimo ne sarebbe un buon esempio: a un oggetto detto cattivo e irraggiungibile, al desiderio naturale, oppone un oggetto buono, un desiderio spirituale (di Dio) che si potrebbe realizzare. La seconda forma, introdotta a causa del logoramento dell'idea di Dio, consisterebbe nel deformare il desiderio fingendo di assecondarlo: «non rinunciare, io (Padrone) sono qui per aiutarti a soddisfare il tuo desiderio».

Lo scopo della psicanalisi sarebbe dunque quello di smascherare questo meccanismo insegnando a non rinunciare

al proprio desiderio: « fare in modo che il soggetto non giunga a misconoscere a tal punto il suo desiderio che il padrone trovi senza difficoltà il suo piacere »; il senso politico della psicanalisi sarebbe perciò quello di dire che è solo possibile cambiare padrone, ma non costituire una società senza padroni.

Lardreau sa bene che non esiste solo il Freud del *Disagio della civiltà*, c'è anche un « Freud illuminista... che crede in un Eros conciliante, armonioso », ma poi non ne tiene conto: la liberazione non è che un inganno, presenta del desiderio un'immagine del tutto falsa, disarmo il soggetto di fronte al padrone (seconda forma di ammaestramento).

E' chiaro che in tale polemica con Freud si vuole colpire il marxismo e quelle forme di pensiero che in Freud e in Marx hanno trovato ispirazione per richiedere un radicale rinnovamento della società; né la polemica de *L'Ange* risparmia il cristianesimo, cosa d'altronde ben comprensibile se si pensa all'attuale confluenza, a diversi livelli e con differenti motivazioni, di componenti cristiane e marxiste in una nuova forma di sincretismo.¹⁵ A un Freud che riconosce: « l'uomo vive di illusioni perché queste rendono sopportabile la miseria della vita reale »,¹⁶ a un Marx che sostiene: « la necessità di rinunciare alle illusioni sulla propria condizione è la necessità di rinunciare a una condizione che ha bisogno di illusioni »,¹⁷ Lardreau risponde: « bisogna fare esattamente il contrario di ciò che dice il discorso della liberazione, bisogna disgiungere totalmente il sesso e la ribellione »; in caso contrario si ricadrebbe nelle due forme di assoggettamento descritte da Legendre.¹⁸

A questo punto l'analisi del desiderio e quella del discorso si congiungono: per potersi ribellare l'oppresso deve rinunciare al sesso, al desiderio, e ciò è possibile perché « la carne, il sesso è il modo di essere del corpo nella sua soggezione al peccato — al Padrone; non è l'eternità del corpo ». D'altra parte la ragione non esaurisce il pensiero: si deve invece ammettere un pensiero al di fuori della ragione, che non per questo è « sragionato ».

Per esprimere tali concetti è necessario ricorrere a metafore, a una specie di teologia negativa in cui il « corpo, l'accoppiamento senza sesso », il « pensiero senza ragione » — come dice Jambet: metafore prese dal linguaggio del Padrone — non sono che un indice, « ...non hanno po-

tere di rappresentazione, non hanno forza di partecipazione »; si tratta di fare il vuoto per ciò che « viene come nome inaudito ». L'immagine più adeguata per esprimere la ribellione è dunque quella dell'Angelo, « corpo etero, luminoso, spirituale » che « c'è », ma in modo del tutto particolare: più che esserci « viene » e si « annuncia nella storia ».

E' la vecchia rappresentazione biblica dell'angelo messaggero e mediatore, del redentore e salvatore, che però in Lardreau si congiunge con le riflessioni teologiche bultmanniane su di una escatologia atemporale o sovratemporale; il futuro regno di Dio, del Ribelle, si realizza già nel presente, nella « decisione » che il credente deve continuamente rinnovare. Ciò dunque un altro mondo insieme a quello del Padrone, quello del Ribelle: « regione reale dell'altro; ...un altro che non è l'altro dell'altro hegeliano, un altro che non si risolve nell'uno ».

Come si è già avuto occasione di dire, la caratteristica principale de *L'Ange* è l'ambiguità. E' indubbio il suo carattere provocatorio, tuttavia riesce difficile comprendere dove finisce la provocazione e dove invece inizia un discorso più coerente. Ma forse bisogna assumere in pieno quanto gli autori dicono: usano il modello dello gnosticismo, non solo nel dualismo ma anche nello stile. Scrive H. Jonas di questo pensiero:

« l'allegoria gnostica negli esempi più espressivi ... invece di adottare il sistema di valori del mito tradizionale, cerca di provare la conoscenza più profonda rovesciando le parti trovate nell'originale di buono e cattivo, sublime e vile, benedetto e maledetto. Non tenta di dimostrare consenso, ma, sovvertendo in modo clamoroso, tenta di scuotere il significato degli elementi della tradizione più saldamente stabiliti e di preferenza maggiormente venerati. Non può passare inosservato il tono ribelle di questo tipo di allegoria, ed esso esprime la posizione rivoluzionaria che lo gnosticismo occupa nella tarda cultura classica ».¹⁹

Non a caso lo gnosticismo si contrapponeva in quell'epoca principalmente al cristianesimo in ascesa e probabilmente spesso lo contrastava efficacemente; senza questa dura polemica non si comprenderebbe altrimenti la feroce parodia che Ireneo fece di un sistema gnostico:

« Esiste un certo Pre-Principio, Pre-Inconcepibile, Pre-Non-sostanziale, Pre-Prorotondità; con esso una potenza che io chiamo Cucurbitacea, e con questa Cucurbitacea una potenza che io chiamo "Assolutamente vuoto". Questa Cucurbitacea e questo Vuoto, che costituiscono una sola potenza, hanno emesso, senza emettere, un frutto visibile da ogni parte, commestibile e saporoso, che il linguaggio umano chiama Cocomero. Con questo Cocomero vi è una potenza della stessa forza che io chiamo Melone. Queste potenze — Cucurbitacea, Vuoto, Cocomero, Melone — hanno emesso la moltitudine dei deliranti meloni di Valentino ».²⁰

Gli gnostici odierni, rappresentati da Lardreau e Jambet, non sembrano meno provocanti di quelli dei primi secoli del cristianesimo, tuttavia è opportuno tener conto di quanto dicono; la ricerca di intenzioni palesi e nascoste non deve far dimenticare lo strano fascino che certe costruzioni, ai limiti della razionalità, sembrano poter esercitare in un momento di crisi e di sfiducia.

Jambet riprende sostanzialmente il discorso di Lardreau nelle sue due *meditazioni* sulla scommessa e sull'apparenza; quel che cambia è soprattutto la forma: da un lato si accentua il senso metaforico del discorso e si rinuncia, almeno in parte, alla sua paradossalità, dall'altro si sottolinea, specialmente nella *Meditazione sulla scommessa*, il carattere retorico dell'esposizione con un sovrabbondante uso di frasi interrogative ed esclamative (pagine intere non contengono altro) con giochi di parole. Valga per tutti l'esempio a pagina 62: « non c'è forse una simile pericolosa contiguità fra la soddisfazione pascaliana e il godimento, fra la nostra esperienza cruciale e l'esperienza della croce? ». Dove la risposta, che si trova solo con molta fatica, volgendo lo sguardo sperduto fra punti esclamativi, è altrettanto ambigua: si deve cercare una via che rifugia il Crocifisso e Dioniso.

La rivoluzione culturale

Nella terza sezione de *L'Ange — Lin Piao come volontà e rappresentazione* — dopo lo sconcertante annuncio che Lin Piao è un « avvertimento dell'Angelo », Lardreau ab-

bandona il gioco metaforico del discorso e torna all'analisi storica. Ciò che gli interessa non è Lin Piao né la Cina, ma la rappresentazione che di Lin Piao si fecero i maoisti francesi; anche da questo punto di vista il lavoro sarebbe stato più completo con un esame del quadro storico nel quale sorse la Rivoluzione Culturale e con un'analisi delle deformazioni che l'immagine della Rivoluzione subì nel suo trasferimento in occidente.

Nonostante le carenze, dovute soprattutto alla mancanza di una seria prospettiva storico-sociale, questa sembra la sezione più importante del libro, prende finalmente in esame dei reali fenomeni sociali e individua un utile modello di interpretazione. E' però veramente spiacevole constatare che un interessante contributo alla conoscenza della Rivoluzione Culturale cinese e di un periodo storico di crescente interesse, come il mondo tardo antico, in cui si riconosce lo svolgersi di un'altra rivoluzione culturale, sia congiunto alle fumosità di un'ambigua metafisica.

Si vedrà in seguito che confrontando il concetto di rivoluzione culturale proprio di Lardreau con quelli di *communitas* e di « stato nascente » elaborati rispettivamente da un antropologo, Victor Turner, e da un sociologo, Francesco Alberoni, risulteranno sia la non irrilevanza del concetto stesso sia i limiti delle conclusioni cui perviene l'autore, il quale solo dopo aver continuato per ben ottanta-nove pagine a parlare di rivoluzione, si decide a chiarire che cosa intende con tale termine.

Alla rivoluzione ideologica, intesa come passaggio da un padrone all'altro, con la transizione da un modo di produzione all'altro, viene contrapposta da Lardreau la rivoluzione culturale: il desiderio di cambiare il mondo cambiando i cervelli o le anime. Ciò presuppone la cesura della storia in due mondi: il nuovo mondo si presenta come inversione dei valori dell'altro e in esso non vi è spazio né per il padrone, né per alcuna forma di padronanza.

Se la manifestazione più recente e imponente della rivoluzione culturale si è avuta in Cina con lo sviluppo del « Maotsetungpensiero nelle masse cinesi in movimento » e nei suoi riflessi europei, il fenomeno secondo l'autore non sarebbe però del tutto nuovo, anzi riprodurrebbe idee che ci sono sempre state anche se represses.

« La rivoluzione culturale si lascia comprendere meglio nella crisi che accompagna il passaggio da un modo di produzione all'altro, ma mentre la rivoluzione ideologica vi si riduce interamente, la rivoluzione culturale non vi trova la propria causa ».²¹

E' invece vero che noi vi troviamo una occasione per « ascoltarla ». Finora tuttavia la rivoluzione culturale non ha mai potuto realizzarsi, mentre è stata sempre sviata e utilizzata dal Padrone; è dunque importante individuare come egli si sia assicurato tale trasformazione. Gli schemi del passaggio dalla rivoluzione culturale a quella ideologica sono apparsi chiari a Lardreau quando ha potuto stabilire un confronto fra la rivoluzione culturale maoista e la rivoluzione culturale cristiana (manichea, dualista) propria degli ultimi secoli della crisi che colpì e condusse alla sua fine l'impero romano e con esso il mondo antico: « un'identica volontà di rottura assoluta si esprime in forme identiche, ma in queste stesse forme... è già assicurato il tradimento, un nuovo amore, un nuovo padrone ».

In realtà Lardreau con la sua chiave dualista è incapace di leggere accuratamente eventi storici che coinvolgono una società complessa in cui diverse strutture, sociali, religiose, politiche, non svolgono un'identica funzione, anche se vi è tra loro interazione; gli sfugge completamente che un movimento rivoluzionario in una sfera, può essere riformista in un'altra e che lo stesso richiamarsi a una tradizione può in talune circostanze assumere un valore rivoluzionario.

Lardreau riconosce che « il discorso cristiano ha fin dalle origini proclamato la sua sottomissione all'ordine », « ma se i primi cristiani non furono ribelli, nel cristianesimo passavano certamente innumerevoli temi di una rivoluzione culturale, nello stesso Paolo la cui opera doveva divenire un perno della rivoluzione ideologica cristiana ». Ci si può domandare per quale ragione, pur riconoscendo l'esistenza di una concezione dualista in forme più pure al di fuori del cristianesimo, l'autore si limiti a esaminare soltanto l'evoluzione di una sensibilità dualista nell'ambito di un cristianesimo monoteista e trinitario; forse la risposta sta nel paragone che Lardreau istituisce con una certa evoluzione del marxismo.

La concezione dualista di due mondi da sempre in lotta

e di cui uno avrebbe finito per trionfare, manteneva con il cristianesimo dei rapporti estremamente complessi, immagini cristiane e immagini gnostiche si intrecciavano spesso tra loro in modo tale che la differenza correva sul filo del rasoio; spesso fu solo la posteriore evoluzione del dogma a escludere comportamenti e pensieri che prima si erano accettati. All'autore sfugge che tutto ciò corrispondeva anche a un cambiamento della composizione sociale della chiesa e a un'evoluzione del quadro storico in cui essa operava.²²

Lardreau delimita il campo di studio al monachesimo che « costituisce la punta avanzata della rivoluzione ideologica nella rivoluzione culturale, col rischio di perdersi ». In quello che fu « un gigantesco movimento di massa » prevaleva una « sensibilità profondamente dualista » che si esprimeva particolarmente nel rifiuto del corpo e della sessualità e nel rifiuto completo del lavoro. Gli strumenti che assicurarono al Padrone il controllo della rivoluzione furono l'istituzionalizzarsi del monachesimo e il prevalere del cenobitismo sull'anacoretismo, la rivalorizzazione teologica del lavoro, la distinzione fra corpo e carne. Anche qui Lardreau non è molto coerente: se altrove aveva detto che il Ribelle deve avere un corpo senza « carne », ora ci dice che forse neanche questo basta; l'introduzione di certe distinzioni teologiche e la loro accettazione si sovrappongono spesso al permanere di un dualismo di fondo, cosicché anche in alcuni Padri della chiesa si possono riscontrare tensioni irrisolte fra la teologia che accettano e la loro sensibilità.

L'odio del corpo comportava, oltre al rifiuto della sensibilità, anche il disprezzo delle funzioni fisiologiche del nutrimento e del sonno: esso comportava dunque l'ideale ascetico, ma anche l'allontanamento dal mondo inquinato dai demoni, il ritiro nel deserto. La vita nel deserto è pensata come una vita angelica tesa a rendere eterna lode a Dio, tuttavia proprio coloro che invitano al deserto offrono contemporaneamente la giustificazione teologica del matrimonio e della vita nel mondo, istituendo con questa mitigazione del dualismo una gerarchia di valori e contemporaneamente una gerarchia sociale.

Lardreau si dimentica così di dire che il simbolismo del deserto ha due volti: oltre a quello angelico vi è il demo-

niaco, e il monaco li sperimenta entrambi, vivendo il deserto come una lotta, cosa che del resto trovava l'esempio già nelle scritture sacre: sia nei quaranta anni di peregrinazioni nel Sinai, sia nei quaranta giorni del ritiro di Gesù. In entrambi gli episodi il demoniaco compare come tentazione, come mormorazione e sconforto, ma entrambi gli episodi si concludono con il ritorno al mondo: il deserto non è presentato come valore assoluto.

In questo disegno di mitigazione e controllo della sensibilità dualista da parte della chiesa rientrerebbe anche la decisa affermazione del valore puramente simbolico della castrazione,²³ e la differente giustificazione della flagellazione intesa sempre più come «imitazione di Cristo» invece che come punizione del corpo. Naturalmente però entrambe queste interpretazioni sono «ideologiche» e sono ben poco adeguate rispetto al senso evangelico di «portare la croce».

Anche la condanna delle «coabitazioni sospette», cioè di quelle comunità di uomini e donne che pur riaffermando l'ideale di castità vivevano in comunità, avrebbe la sua motivazione più profonda non nel timore che la facilità del rapporto sessuale inducesse i coabitanti nel peccato, ma nella preoccupazione di fronte «alla negazione di ogni ordine naturale e al vivere castamente in una pratica anarchica incontrollabile».

All'altro grande rifiuto, quello del lavoro, corrisponde il concetto del nutrimento come dono di Dio e del resto si è già visto come il rifiuto del corpo, comportando una svalutazione delle funzioni fisiologiche, riducesse anche la necessità del nutrimento. Tuttavia in pratica si finisce per accettare per lo meno il lavoro come necessità.

Ma il Padrone non può accontentarsi di un'accettazione puramente passiva del dato di fatto: la resistenza, anche se non attiva, verso un elemento portante della sua società è sempre pericolosa. Si manifesta perciò l'esigenza di reintrodurre all'interno della rivoluzione il lavoro come un valore, e si giunge persino a fare del lavoro lo strumento per eccellenza della rivoluzione. Questo totale capovolgimento della rivoluzione culturale in rivoluzione ideologica non trova però accoglimento completo e il Padrone si accontenta per lo più di formulazioni meno totalizzanti del valore del lavoro. Lardreau non dice nulla del quadro sto-

rico in cui tali trasformazioni avvengono, fra il terzo e il quarto secolo, né della crisi che aveva colpito soprattutto gli strati più bassi della popolazione, né della ripresa dovuta a un'energica riorganizzazione che comportando nuovi tributi e nuovi oneri sociali nella forma e nella sostanza, veniva a colpire strati sociali più recenti provocandone differenti e complesse reazioni.²⁴

Estendendo l'esame al confronto dei concetti di lavoro e di vita contemplativa nel mondo cristiano e nel mondo ellenico, l'affermazione di Lardreau è che:

«al centro della rivoluzione ideologica vi è una nuova posizione del concetto di lavoro, attraverso cui è rimesso in causa lo stesso asse del modo di pensare ellenico, se si è d'accordo nel fissarlo nel divorzio fra Essere e Lavoro».²⁵

La distinzione principale introdotta dal cristianesimo è perciò quella fra la vita del mondo e quella del servitore di Dio:

«E' il desiderio di Dio che diviene criterio discriminante. La vita contemplativa del monaco ammette e poi presuppone degli impegni di produzione materiale, la vita contemplativa greca dell'intellettuale è rifiutata insieme alla vita mondana».²⁶

La dicotomia fondamentale è dunque fra i due mondi e, almeno inizialmente, la cultura, il pensiero occidentale non appartengono al mondo del cristiano ed egli vi si oppone. Se si osserva chi aderisce alla nuova fede almeno nella fase iniziale, si comprende il motivo dell'opposizione: in quel mondo esso ha una posizione marginale, realmente quella cultura non gli torna di vantaggio e anzi viene usata per giustificare l'oppressione; non si rifiuta né il pensiero né la ragione, se ne cercano invece nuove espressioni.

Lardreau sottolinea invece che è per il rifiuto del pensiero che vi sono dei monaci incolti e che tale rifiuto persiste anche quando fra i monaci entrano degli intellettuali; il pensiero, la cultura sono visti come un ostacolo alla salvezza: la vera conoscenza è la conoscenza di Dio e la preghiera e la sacra scrittura ne sono le vie privilegiate.

Certo si può concordare con Lardreau che a un dato

punto il mezzo e il fine si cambiano di segno, vi è un ritorno a un atteggiamento conformistico, ma ciò non è dovuto né alla fede né al pensiero. L'espansione del movimento cristiano impone sempre più il confronto con la cultura pagana e il problema è sentito maggiormente quando i grandi intellettuali aderiscono al cristianesimo; alla domanda se la cultura profana sia pagana si risponde ora negativamente. Essa viene vista come strumento, come propedeutica al pensiero cristiano che se ne può servire per penetrare più a fondo, per convertire il mondo pagano; e di fatto il mondo si «cristianizza».

Prevale dunque un nuovo schema che vede da un lato la vita contemplativa pagana (amore della verità) dall'altro una vita cristiana contemplativa, monacale (amore di Dio), una vita attiva cristiana, ecclesiastica, e una vita mondana cristianizzata, laicale (amore di Dio mediato dall'amore per gli uomini):

«La nuova vita contemplativa in cui occupa un posto importante il lavoro è in opposizione sia alla vita contemplativa ellenica divisa dal lavoro, sia alla rivoluzione culturale come rifiuto del lavoro di cui invece promuove la dignità. Contro l'ellenismo la rivoluzione ideologica cristiana può meglio combattere il rifiuto del lavoro».²⁷

La punta più avanzata nella giustificazione dell'obbligo del lavoro sarebbe rappresentata per Lardreau da Cassiano, che contrappone all'*otiosa cogitatio* (il pensiero disgiunto dal lavoro) una *spiritualis meditatio* che non si raggiunge che attraverso il lavoro manuale. Si deve notare un curioso atteggiamento di Lardreau: egli sostiene che Cassiano ed Evagrio danno una sapiente sistematizzazione dell'insegnamento diffuso oralmente fra i Padri del deserto; se essi non si riconoscono nelle formulazioni teologiche ciò non toglie, secondo Lardreau, che queste esprimano proprio il loro pensiero.

Vi è dunque una certa ambiguità nella formulazione del rapporto fra la «sensibilità» e la sua formalizzazione teorica, come teologia e come ideologia. Se da un lato l'autore riconosce la differenza fra i due momenti²⁸ dall'altro non ne deduce tutte le conseguenze e ne trascura l'importanza. Ciò accade anche per il rapporto fra esperienza mistica e

formulazione teologica: se si leggono i detti e le vite dei Padri del deserto si ha un quadro di esperienze spesso contraddittorie che pure conducono per vie differenti allo «stato mistico»; la formulazione teologica tende invece a privilegiare una sola via. Ugualmente si può dire delle riflessioni di Lardreau sulla ribellione, di cui del resto egli non vede che alcune forme ignorandone altre; nella sua metafisica il mobile volto del Ribelle si trasforma in una maschera mortuaria.

Ma forse la motivazione più profonda di Lardreau è la delusione per il fallimento di un'esperienza passata (la partecipazione al movimento maoista francese) di cui probabilmente dà un giudizio eccessivamente negativo, e, d'altro lato, la sensazione di una minaccia al suo ruolo di intellettuale: minaccia che si annida, come si è visto, in primo luogo nello stesso movimento della rivoluzione culturale, e in secondo luogo in modo più occulto, nella stessa trasformazione della struttura sociale che, nella ricerca di nuovi «tecnici», può emarginare i vecchi ideologi; un'ipotesi non infondata se si pensa alla forma individualistica della via di salvezza scelta dagli autori de *L'Ange*.

La conclusione della rivoluzione culturale convertita in rivoluzione ideologica fu l'ubbidienza, l'umiltà e il silenzio del Ribelle, virtù che poterono essere guidate e usate dai «nuovi padroni»: bande di monaci armati di randelli saccheggiano e distruggono i templi pagani, le sinagoghe, perquisiscono le case in cerca di idoli, vengono usati come arma potente nella risoluzione di controversie teologiche. Così fu per la rivoluzione culturale cinese, così fu per la rivoluzione culturale cristiana. «Partiti per combattere la filosofia della volontà come pensiero del *conatus*, della sopravvivenza, non si è trovato altro che la filosofia della rinuncia alla propria volontà, cioè una filosofia della volontà del padrone». Ma è probabile che non tutti i maoisti siano giunti alle medesime conclusioni, come del resto non tutti i cristiani accettarono di essere pedine di un gioco che passava sopra di loro.

A conforto del parallelismo fra le due rivoluzioni Lardreau esamina successivamente alcuni testi «maoisti-lin-piaoisti» suddivisi secondo specifiche tematiche, confrontabili con testi della rivoluzione culturale cristiana.

— Le due vie, la contrapposizione dei due mondi, dei due modi di vivere.

— L'arma della semplicità: bisogna farsi semplici per comprendere l'insegnamento dei testi rivoluzionari, la loro eventuale rozzezza nasconde un significato profondo che si può rivelare attraverso l'esegesi; si forma in tal modo la tradizione.

— Imitazione di un Maestro, di modelli esemplari: gli eroi, i santi.

— Il male non è solo nel mondo ma anche nei pensieri, si devono eliminare i «pensieri cattivi», il cambiamento del mondo passa attraverso ogni singolo individuo.

— Cataloghi di opere buone.

— L'immortalità dell'anima, la salvezza personale; la sopravvivenza dell'eroe pur non essendo «una laicizzazione dell'immortalità dell'anima» è però certamente «una altra risposta allo stesso problema».

— Un nuovo padre, una nuova madre: il presidente Mao.

In quest'ultimo punto, l'accettazione di un nuovo padre, Lardreau vede la premessa principale di ogni successivo cedimento della rivoluzione culturale: «sembra che non si possa criticare la legge che in nome di una legge più alta, l'autorità che in nome di un'autorità più indiscutibile, ideale, come se non si dimenticassero i genitori che in nome del Padre».²⁹

Ne consegue una sconcertante visione d'insieme del processo rivoluzionario:

«Se si ammette che il monachesimo, che fu in origine e per parecchi secoli traversato da correnti che scalzavano ogni possibilità di padronanza, escludendo la stessa possibilità di una società, divenne infine e ben presto lo strumento ammirabile del Padrone; se è vero che può essere un inganno del padrone accettare che una frangia della società si marginalizzi, sviando ai propri fini tale marginalità, di cui si serve come punto di applicazione esterno per fare leva su tutta la società, nulla ci garantisce che il movimento maoista e quelle altre forme di marginalità, forse ancora più importanti in avvenire, che sono del resto in gran parte nate dallo scacco del maoismo, non siano già venute a giocare quel ruolo di punto di forza che serve al padrone per garantirsi la propria riforma».

«Il padrone è dunque una qualità propria alla società in quanto tale, così che non si possa negare che rifiutando ogni legame sociale, scegliendo di gettarsi nelle braccia di un ultimo padrone, padrone definitivo che alla fine ci intrappola, la morte?».³⁰

No, è la risposta del Ribelle: «non si può che rinnovare la scommessa insensata»; benché l'Angelo sia stato finora battuto, verrà il giorno in cui «trionferà con una rivoluzione inaudita».

Speranze, disillusione, morte; la storia complice di un immenso inganno; il gesto grandioso della scommessa rivoluzionaria: si è nel turbine appassionato di un appello agli spiriti più nobili. Le pagine giurano di venire dal «cuore» ed è al «cuore», non alla mente, dei lettori che si rivolgono. Se non vi fossero che queste, si dovrebbe immaginare gli autori de *L'Ange* già sulle barricate, in procinto di immolarsi all'Ideale.

Ma non di questo si tratta. Le disquisizioni metafisiche della prima sezione dell'opera erano già un avvertimento e la conferma ci viene nella conclusione: bisogna pensare, è un'ontologia ciò di cui abbiamo bisogno. Lardreau non si accorge che anche dove le barricate non sono possibili, o dove sono «ambigue», esistono forse altre soluzioni che non siano il semplice «pensare»; non si accorge infine che da questo mondo non è possibile ritirarsi. Il rifugiarsi nel pensiero o nell'immaginazione non sono che illusioni.

«Seduto al tepore del suo focolare, leggendo su un giornale il racconto di una scalata sull'Himalaya, questo placido borghese esclama con fierezza: — Ecco che cosa può fare un uomo! — Gli sembra di essere salito lui stesso sull'Himalaya; identificandosi al suo sesso, al suo paese, alla sua classe, all'intera umanità, un uomo può ampliare il suo giardino; ma lo amplia solo a parole; questa identificazione non è altro che una vana pretesa... «Ogni uomo decide del posto che occupa nel mondo; ma è necessario che ne occupi uno, non può mai ritirarsene».³¹

Anche il discorso del folle non può sfuggire da questo mondo e anzi è comprensibile solo a partire da esso, contrariamente a quanto pensano Lardreau e Jambet, non cerca

un mondo completamente diverso, ma solo uno spazio e un ascolto in questo.³²

Ma è opportuno tornare alla storia. Malgrado fare storia pur non credendoci sia il motto dei due autori dell'*Ange*, si deve però osservare che, mentre nell'esposizione dei dati Lardreau è abbastanza corretto, introduce nella loro valutazione elementi di parte. Egli riconosce il quadro complesso del periodo storico in esame e ammette che non vi è un preciso rapporto di successione cronologica nelle diverse forme che assume il passaggio dalla rivoluzione culturale a quella ideologica, tuttavia presenta tale quadro in una linea evolutiva, come uno sviluppo logico e necessario.

In realtà ciò non accade, e se si assumono le differenti formulazioni come espressione di uomini e di forze sociali in lotta, allora appare che il prevalere di una formula sull'altra è conseguente alla vittoria di quella forza sociale che la esprime e non di un astratto Padrone metafisico. Può darsi che la rivoluzione si sia conclusa con la vittoria di un padrone, ma non è indifferente il fatto che si tratti di un «certo» padrone, così come non è indifferente l'ideologia a cui il padrone si richiama. Infatti se la società è costituita da diverse componenti, i loro rapporti reciproci, sia di lotta che di collaborazione, influiscono sul modo di strutturarsi della società stessa. Se poi, come sembra, differenti società possono raggiungere simili obiettivi in tempi e modi diversi, ciò deve essere considerato per non esaurirsi in una storia vissuta nel fantastico e nell'immaginario.

In un'opera di J. Lacarrière ritroviamo molte delle idee espresse nell'*Ange*, ma vi sono alcune differenze sostanziali: mentre nell'*Ange* si presenta uno schema evolutivo a senso unico della «sensibilità dualista», Lacarrière offre un quadro più complesso del movimento gnostico e in particolare si sofferma ad analizzare le correnti rimaste esterne alla Chiesa.³³ In questo anch'egli si sente un po' gnostico ma con più ottimismo: la storia c'è. Non a caso, d'altronde, si è osservato che la letteratura gnostica è fantasiosa e provocatoria, nonché dotata di un grande spirito d'indipendenza. Ciò accade in conseguenza alla dottrina dualista. L'affermazione di un altro mondo porta a cercare in esso la verità e il bene, ma la possibilità di trovarvi questi valori è data soltanto se il dualismo non è completo, se

cioè, in questo mondo, esiste ancora un elemento positivo capace di accogliere, conoscere e comprendere i valori che, per essere comprensibili, devono partecipare in qualche modo della natura di questo mondo. L'atteggiamento verso il mondo in tale prospettiva non è ancora deciso; dinanzi al possibile male e all'errore alcuni pensano che si possa ridurre la loro partecipazione all'inganno ritirandosi dal mondo: nel deserto, nel pensiero. Ciò infatti prefigura, a livello ideale, il mondo a cui si vorrebbe appartenere. Ma se si vuol essere coerenti sino in fondo col proprio dualismo, in questo mondo — che è comunque *male* — ogni comportamento è indifferente e senza significato: ne consegue l'*anomia* cioè il comportarsi di volta in volta in relazione alle circostanze, senza false morali e utopici idealismi.

Il pensare gnostico può così paragonarsi a un rito iniziatorio che deve condurre chi vi partecipa a operare realisticamente nel mondo impegnandosi attivamente. Non casualmente lo gnostico Basilide imponeva ai suoi discepoli cinque anni di silenzio terminati i quali dovevano poi ritornare nel «mondo» non più però solo per pensare.³⁴

Tali considerazioni inducono a presentare i risultati degli studi di Turner. Secondo Turner,

«... implicitamente o esplicitamente nella società, qualunque sia il loro livello di complessità, esiste un contrasto fra la nozione di società come sistema differenziato e segmentato di posizioni strutturali (che possono trovare o non trovare posto in una gerarchia) e la società come un tutto omogeneo e indifferenziato».³⁵

Dall'analisi di Turner si evidenziano due modelli. Il primo riguarda la «struttura sociale» che si costituisce in base a una serie di ruoli, di *status*, coscientemente riconosciuti e regolarmente operativi in una data società. Questi sono strettamente legati a norme e sanzioni di tipo politico-legale. Il secondo modello è la *communitas*. Essa rappresenta l'immagine omogenea della società in cui gli individui si trovano gli uni di fronte agli altri come uguali in un incontro diretto e totale tra identità umane in cui lo *status* sociale non conta.

L'esperienza della *communitas* si avrebbe particolarmente in tre momenti della società:

1) nella *liminalità*, periodo intermedio fra il distacco dell'individuo dal suo *status* e il ritorno nella struttura sociale a un livello differente; in tale fase l'individuo diviene ambiguo e sfugge a una classificazione precisa, passando «...attraverso un campo simbolico che ha pochi o nessuno degli attributi del suo stato passato, né di quello in cui sta per entrare».³⁶

2) Nell'*estraneità*, condizione in cui l'individuo volontariamente o d'autorità è posto al di fuori dell'ordinamento strutturale della società e assume un comportamento differente da quello di coloro che occupano uno *status* (ad es. sciamani, sacerdoti, zingari, vagabondi ecc.). Uno stato simile è quello dei *marginali* che partecipano contemporaneamente delle condizioni di due gruppi differenti (immigrati, nuovi ricchi, declassati); essi sono spesso molto consapevoli delle differenze strutturali che criticano nella prospettiva della *communitas*. «Come i *liminali* sono in una posizione intermedia, ma, diversamente dai *liminali rituali*, non hanno alcuna sicurezza culturale di una stabile risoluzione finale della loro ambiguità».³⁷

3) Nella *inferiorità strutturale*, cioè lo *status* più basso nella stratificazione in classi o strati. I contadini, i mendicanti, i disprezzati «...hanno spesso assunto la funzione simbolica di rappresentare l'umanità come tale senza caratteristiche e qualificazioni di *status*»³⁸ e sono spesso visti come portatori di valori e poteri contrapposti alla forza delle strutture.

Nelle situazioni liminali una società prende coscienza di se stessa,

«...le società più semplici sembrano sentire che solo una persona temporaneamente priva di *status*, di proprietà, di carica, è adatta a ricevere la *gnosis* tribale o la saggezza occulta che è in effetti la conoscenza di ciò che la gente della tribù considera come la struttura profonda della cultura e, anzi, dell'universo».³⁹

La ritualizzazione dell'*esperienza liminale* indica da un lato la sua potenziale pericolosità nei confronti della struttura che ne viene relativizzata, dall'altro la sua importanza e capacità rivitalizzatrice nei confronti della struttura stessa.

Fra le esperienze che sono caratteristiche della *communitas* vi sono invece la rinuncia della proprietà o il mettere in comune i beni, e il rifiuto del matrimonio e della polarità sessuale: ciò può portare al celibato all'astinenza, oppure alla «promiscuità primitiva», ai matrimoni di gruppo o ai rapporti omosessuali. La rinuncia alla proprietà può essere connessa con la scelta della povertà, della mendicizia e del rifiuto del lavoro. L'idea di uno stato di natura può indurre a non tagliare più capelli e unghie e a non lavarsi.

Il rifiuto dell'abito come segno di una condizione strutturale conduce al nudismo, all'adozione di divise, e, se connesso con l'ideale di povertà, all'adozione di abiti poveri. L'uniformità dell'abito può essere diretta anche contro la distinzione dei sessi, mentre il digiuno e il nutrirsi di un cibo particolare sono antistrutturali come l'orgia e l'ascesi.

Si sarà notato in questo sommario elenco di aspetti della *liminalità* quel rifiuto del lavoro e rifiuto del corpo che Lardreau pone come caratteristica del ribelle e come condizione di «vera ribellione».

Sembra abbastanza chiaro, nonostante tutte le ambiguità dei due autori dell'*Ange* che il loro Padrone sia il fatto stesso della strutturazione della società, del pensiero e della natura, mentre il Potere non ne sarebbe che una manifestazione. In questo senso si comprende bene l'atteggiamento antistrutturale del ribelle di Lardreau e Jambet. Essi tuttavia, fra le varie condizioni che possono far risaltare la *communitas*, hanno scelto di esemplificare specialmente quelle che si presentano più come negazione che come affermazione. Il discorso di liberazione che essi rifiutano rappresenta altrettanto bene quell'esperienza «angelica» da loro sottolineata negativamente. Del resto non si può dire, in assoluto, quale atteggiamento sia più dannoso per la struttura e quale, invece, s'inserisca più attivamente in essa.

Un giudizio sulla funzionalità che Lardreau attribuisce alla *communitas* rispetto alla struttura può forse essere dato solo esaminando ogni singola situazione. Nella *communitas* la condizione metafisica di esistenza del solo presente, che Lardreau ricorda, si può ricondurre più razionalmente alla permanenza di una certa struttura mentale o naturale o dell'inconscio o della materia. È interessante notare come spesso nei riti iniziatori si faccia riferimento a un «eterno

adesso », a un momento « dentro e fuori » rispetto al tempo. Si deve ancora ricordare come nei riti l'esperienza della *communitas* sia vista talvolta come ripetizione di un'esperienza vissuta dall'umanità in un tempo primordiale, in uno « stato di natura »; in altre circostanze invece la *communitas* è intesa come prefigurazione di un felice tempo futuro. Anche in ciò Lardreau e Jambet seguono lo schema rituale: l'Angelo, la nuova società « che viene » (non c'è ancora), che si annuncia, ha alcune caratteristiche della *communitas*.

In condizioni normali la *communitas* rappresenta un momento di un più ampio processo sociale e tende a reintegrare l'individuo o il gruppo nella struttura sociale con una maggiore coscienza della propria posizione; nei momenti di tensione e di crisi sociale la struttura esistente non assicura più il ritorno dall'esperienza liminale, perché il principio di eguaglianza in essa sperimentato diverge eccessivamente dagli equilibri (squilibri) sociali. I meccanismi e le formule di compensazione non funzionano più. Quando ciò capita la *communitas* spontanea tende a divenire una *communitas* normativa, « nella quale sotto la spinta del tempo, della necessità di mobilitare e di organizzare le risorse e del bisogno di controllo sociale tra i membri del gruppo..., la *communitas* esistenziale si organizza in un sistema sociale duraturo ». ⁴⁰

Turner definisce poi *communitas* ideologica

« un tentativo di definire gli effetti esterni e visibili — si potrebbe dire la forma esteriore — di una *communitas* esistenziale e di specificare le condizioni sociali ottimali nelle quali si potrebbe prevedere un fiorire e un moltiplicarsi di tali esperienze ». ⁴¹

L'esperienza della *communitas* o della *rivoluzione culturale* viene descritta anche, con differente terminologia e con scelta del materiale di studio parzialmente diversa, da Francesco Alberoni che la definisce *stato nascente*.

Rispetto al Turner, Alberoni sottolinea la differenza fra un processo individuale di rifiuto della struttura, dove in esso è però già implicito un superamento del momento individuale, e un processo collettivo. In tale processo si assiste alla *fusione* fra parti del sistema istituzionalmente

separate e, sul piano culturale, alla *simtesi*: « processo conoscitivo-emozionale dialettico » che « corrisponde all'esigenza di superamento dei fondamenti culturali della segregazione ». ⁴²

Se l'osservazione socio-antropologica indica la problematicità di una società, di una struttura « perfetta », d'altra parte non ne nega la profonda esigenza e per lo più riconosce la possibilità di un adeguamento.

L'esperienza della *communitas* indica anche su quali vie procedere pur senza assicurare la solidità dei risultati raggiungibili; è qualcosa più di una speranza, meno di una certezza.

Se alcune esperienze umane sembrano poter assicurare ancora a lungo una certa liminalità o estraneazione ⁴³ — si pensi alle differenze di età, nascite, malattie, morti e alla loro ritualizzazione — vi sono tuttavia differenze e ingiustizie che possono trovare risoluzione in una diversa organizzazione della società, in cui finalmente il sentirsi eguali, il potersi dire e l'essere eguali si possano in qualche modo congiungere.

Mantenendo lo schema dei rituali di passaggio — separazione, liminalità, rientro nella struttura (o in una nuova struttura) — Lardreau e Jambet sembrano esitare nel passaggio dalla prima alla seconda fase. L'ambiguità del loro Angelo sta proprio in questo: si presenta come negazione, pur indicando misteriosamente una direzione da seguire, ma l'indicazione è così incerta che riesce impossibile seguirla; ci si deve allora fermare per interpretarla, cioè per pensare.

Ma tale procedimento non è corretto. Lardreau e Jambet dimenticano che il ribelle non rifiuta una struttura astratta, ma una sua concreta realizzazione nella quale è oppresso; se il ribelle non richiede positivamente una differente struttura ci penserà qualcun altro al suo posto, e forse non nel modo migliore. Lardreau e Jambet affermano:

« il folle, la donna, il bambino, il prigioniero ci indicano un'altra storia: ma di ciò che è un ribelle, o di ciò che egli non è, noi non sappiamo nulla. Noi avanziamo, senza minor ingenuità di coloro che leggevano l'avvenire in Robespierre: è Pierre Rivière, per noi, ecco tutto ». ⁴⁴

Ancora una volta è necessario leggere anche ciò che non è scritto. E nuovamente si deve ricorrere all'immagine del «quarto». Il quarto è sia la Madonna sia Satana: in entrambi i casi, la sua accettazione nella società è solo apparente, venerazione o timore escludono un rapporto di parità. In tal senso si deve anche intendere la polemica contro i «Lumi», contro una ipostatizzazione del progresso che rischia di scordare il proprio scopo. Nella sua funzione di accusatore (Satana), il ribelle rappresenta la resistenza e la denuncia di una evoluzione (o involuzione) che non corrisponde più, che non soddisfa più tutte le esigenze dell'uomo, o le necessità di tutti gli uomini. Nell'altra sua funzione, la Madonna, il ribelle esprime l'esigenza di una vita completamente diversa, qualitativamente differente in cui una natura intatta e materna sia libera di dispiegare le sue energie in favore dell'uomo.

Di fronte a tali esigenze è comprensibile l'atteggiamento timoroso di chi nel nome degli equilibri esistenti, in nome di un *logos* ordinatore e razionalizzatore, in nome delle esigenze produttive emargina ulteriormente il ribelle per poi cancellarlo dal suo mondo; ma è anche comprensibile l'atteggiamento di chi, esaltando lo spirito rinnovatore del ribelle, non cerca poi che di utilizzarlo come massa di manovra per differenti fini e per la costruzione di un mondo in cui di nuovo non vi sia più spazio per nessuna critica.

Se questo è il pensiero di Lardreau e Jambet si deve riconoscere che essi puntano l'indice verso pericoli reali.

La storia ha dimostrato ampiamente l'ambiguità della ribellione e dei suoi sbocchi, gli studi psicologici e sociologici hanno rivelato da tempo come nell'animo del ribelle si possa nascondere un nuovo autoritarismo. Come Erich Fromm, si può dire che il rivoluzionario non è il ribelle né il fanatico: anche nella ribellione egli mantiene la sua libertà di pensiero e di giudizio ed è attento al reale svolgimento dei fatti.⁴⁵

Ma con tutto ciò il rivoluzionario non si riduce al libero pensatore in una società che libera non è; rinunciare a quegli strumenti di analisi che portano a una migliore comprensione delle dinamiche sociali coincide con la stessa rinuncia alla rivoluzione, sia che la si intenda come completo rinnovamento della società, sia che la si intenda come adeguamento alle esigenze dei suoi componenti.

Confondere una teoria con una sua scorretta applicazione non giova alla comprensione della realtà: il giudice non è la giustizia.

Ritornando alle figure di ribelle che sono citate nell'*Ange*: il folle, il bambino, la donna, il prigioniero, si deve riconoscere la necessità di ampliare certi schemi interpretativi che sono rimasti per troppo tempo rigidi e indiscussi; l'attività e la ricerca di Michel Foucault contengono utili indicazioni per futuri sviluppi.

Ancora una volta però bisogna sottolineare i pericoli connessi con la forma che tali indicazioni assumono nell'*L'Ange*: una fuorviante metafisica, un linguaggio troppo spesso emotivo e accattivante, un'ambiguità di immagini mistico-religiose usate fuori luogo, un invito a una sterile incertezza più che a una critica costruttiva. Nella ricostruzione storica poi, alla completa assenza di riferimenti socio-economici fa riscontro il perenne uso delle formule che dicono tutto per non dire nulla: il Padrone, il Ribelle.

Allo stesso modo Lardreau e Jambet affermano che l'odio per il corpo, per il lavoro, per il sesso (il desiderio), per la ragione, sono l'unica via possibile per una rivoluzione che voglia un mondo diverso, senza Padrone. Ma non ci parlano mai di questa misteriosa via, come non ci spiegano mai che cosa significhi una società senza ragione, senza lavoro, senza desiderio. E non a caso non dicono mai che cosa sia il Padrone, la metafisica potenza con cui bisogna e cautelarsi e combattere.

Non si rivolgono infine né ai ribelli né alle masse, immagine concreta dell'Angelo. Il loro appello è rivolto invece agli intellettuali che devono ritrovare una motivazione per «mettersi dalla parte del popolo», che devono far storia⁴⁶ ed essere storia: purtroppo però solo nella teoria, impegnati nella risoluzione del loro «problema trascendentale di una possibile autonomia della rivolta».

Certo, se proseguiranno nel tentativo di «scoprire cos'è il popolo» cercandolo solo nel proprio pensiero, è probabile che non riescano mai a trovare altro che le proprie contraddizioni.⁴⁷

Note

- 1 Glasenapp, H., *Fede e culto nelle religioni evolute*, Firenze 1962, p. 24; Hesse, H., *Siddartha*, Milano 1975, p. 55.
- 2 Lardreau, G., Jambet, Ch., *L'ange*, Paris 1976.
- 3 Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*. (Quaderni 1914-1916), Torino 1974, p. 82.
- 4 Sulla complessa simbologia del deserto si veda: Carrol, R. P., *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 89, 1977, p. 184 e ss.
- 5 Sugli sviluppi che conducono dalla « scommessa » pascaliana all'esistenzialismo e al nichilismo e sulla possibilità di trovare delle analogie con l'antico pensiero gnostico si veda: Jonas, H., *Lo gnosticismo*, Torino 1973, pp. 335-355.
- 6 Jung, C. G., *La simbolica dello spirito*, Torino 1975, p. 243 e ss.
- 7 Dopo che a p. 11 sembra supporre una certa differenza fra *essere* ed *esistere*, di cui gli autori si servono a proposito di Dio che esiste, ma non c'è, tale distinzione scompare nel resto dell'opera; sarebbe utile sapere se gli autori sono stati oggetto di una « preclusione », e se non ritengono che la stessa distinzione possa essere compiuta nei confronti del loro « Angelo ».
- 8 cfr. nota 9.
- 9 cfr. Scholem, G., *Judaica 3, Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1970, p. 198 e ss.
- 10 Todorov, T., *La letteratura fantastica*, Milano 1977.
- 11 Borges, J. L., *Altre inquisizioni*. Milano 1963.
- 12 Scholem, G., *Judaica 3, Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, Frankfurt a.M. 1970, pp. 7-71.
- 13 Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, p. 275.
- 14 Legendre, P., *L'amour du censeur*, Paris 1974.
- 15 Fromm, E., *Marx e Freud*, Milano 1971; Miranda, J., *Marx e la Bibbia*, Assisi 1974; Durand, A., e altri, *Il cristianesimo marxista*, Brescia 1976.
- 16 Fromm, E., *op. cit.*, p. 23.
- 17 *ivi*
- 18 Si noti che Lardreau non muove alla psicanalisi freudiana nessuna di quelle critiche che pure potrebbero essere legittimamente

mosse. Se si sceglie un unico principio per spiegare tutta la dinamica della psiche si finisce per dover assoggettare anche la propria spiegazione a tale principio e cioè con il relativizzarla.

- 19 Jonas, H., *Lo gnosticismo*, *op. cit.*, p. 108.
- 20 Grant, R. M., *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Bologna 1976, p. 15.
- 21 Lardreau, G., Jambet, Ch., *L'ange*, *op. cit.*, p. 92.
- 22 Si veda ad esempio lo studio di E. Fromm sull'evoluzione del dogma: *Dogmi gregari e rivoluzionari*, Milano 1977.
- 23 *Vangelo di S. Matteo*, 19, 12.
- 24 Si veda: Brown, P., *Il mondo tardo antico*, Torino 1974.
- 25 Lardreau, G., Jambet, Ch., *L'ange*, *op. cit.*, p. 117.
- 26 *ivi*, p. 122.
- 27 *ivi*, p. 128.
- 28 *ivi*, pp. 110, 114.
- 29 In realtà il pericolo maggiore non è l'accettazione di un Padre, ma di una catena di padri, in cui il primo finisce per scomparire. Lo studio dei sistemi di citazione nelle opere di « una scuola » è estremamente interessante, e in certi casi ci dice più che non il contenuto stesso delle opere. Quanto alla necessità di una nuova legge per criticare l'antica, bisogna osservare come spesso la critica più efficace (sul piano formale) parta dall'accettazione integrale della legge, dalla esplicitazione delle sue ambiguità, dalla richiesta di una rigorosa applicazione.
- 30 Lardreau, G., Jambet, Ch., *L'ange*, *op. cit.*, p. 152.
- 31 De Beauvoir, S., *Per una morale dell'ambiguità*, Milano 1964, pp. 135 e 145.
- 32 Laing, R. D., *L'io diviso*, Torino 1969.
- 33 Lacarrière, J., *Les gnostiques*, Paris 1973.
- 34 Eusebio, *Storia ecclesiastica*, IV 7,5-8. Cfr.: *Testi gnostici cristiani*, a cura di M. Simonetti, Bari 1970.
- 35 Turner, V., *Simboli e momenti della comunità*, Brescia 1975, p. 24.
- 36 *ivi*, p. 15.
- 37 *ivi*, p. 18.
- 38 *ivi*

- 39 *ivi*, p. 30.
- 40 Turner, V., *Il processo rituale*, Brescia 1972, p. 148.
- 41 *ivi*
- 42 Alberoni, F., *Statu nascenti, Studi sui processi collettivi*, Bologna 1971, p. 75.
- 43 Sui rapporti fra liminalità, poesia, mitologia, produzione artistica cfr.: Seppilli, A., *Poesia e magia*, 1972; sul concetto di « estraneazione » in estetica si vedano gli studi dei « formalisti », cfr.: Erlich, V., *Il formalismo russo*, Milano 1966; un ampio esame di forme di estraneazione si trova in Colin Wilson, *Lo straniero*, Milano 1958. Infine si deve ricordare l'opera di A. Camus che ha affrontato il tema della rivolta e della rivoluzione con arte, stile e serietà ben maggiori di Lardreau e Jambet. Cfr.: Camus, A., *L'uomo in rivolta*, Milano 1957.
- 44 Lardreau, G., Jambet, Ch., *L'ange*, op. cit., p. 228
- 45 Fromm, E., *Il carattere rivoluzionario*, in *Dogmi, gregari, rivoluzionari*, Milano 1977, pp. 151-173.
- 46 Si veda l'opera interessante e provocante di J. Chesneaux: *Che cos'è la storia*, Milano 1977.
- 47 All'angelo dal corpo etero di Lardreau e Jambet credo sia da preferire un essere che, nella pienezza del suo corpo e del suo intelletto sappia finalmente superare le scissioni che dividono l'uomo e il mondo. L'angelo come altre figure che uniscono l'elemento umano e quello animale è un simbolo tipico delle situazioni liminali in cui le energie e le facoltà creative dell'uomo si manifestano spesso nel più alto grado. Quale ulteriore esempio di esperienza liminale, propongo la lettura di Genesi 32,23-33. Vi è il passaggio di un guado, l'incontro e la lotta con un uomo sconosciuto (Angelo, Dio), il desiderio inesaudito di dargli un nome (fallacia di una metafisica), la marchiatura che si riceve da tale esperienza; tale marchiatura è detta in due modi: Giacobbe zoppica e Giacobbe riceve un altro nome. Il nuovo nome di Giacobbe, Israele, (colui che lotta con Dio) non è altro che il nome del popolo che da Giacobbe avrà origine.
- Come si può notare l'Angelo che lotta con Giacobbe non ha affatto un corpo etero, l'esperienza liminale non si riduce a un viaggio nel pensiero, inoltre in essa il soggetto supera la dimensione individuale per acquisire una nuova coscienza del suo rapporto con la collettività.
- Naturalmente questa non è che un'interpretazione di un racconto che ha più livelli di lettura, tuttavia mi sembra possa rappresentare un buon inizio per un'altra metafisica.

Indice

- Ernesto Mascitelli, Introduzione p. 5
L'impresa - Il garante - L'isterico e il padrone - Discorso dell'eterogeneo - Le macchine del potere - Metafore della reazione
- Michele Prandi, Il potere e l'identico p. 45
(Su *La barbarie dal volto umano* di Bernard-Henri Lévy)
Potere - Barbarie - Vecchia e nuova sinistra - Linguaggio - Desiderio - Nomi propri, avvenimenti e varia retorica
- Luisa Bonesio, Testo, potere, verità p. 81
(Su *I Padroni del pensiero* di André Glucksmann)
La ragione come potere - Il dispositivo disciplinare - La plebe e il pensiero della rivoluzione - Le lanterne del Gulag
- Claudio Bonvecchio, Dollé o la finzione dell'essere p. 115
(Su *Haine de la pensée* di Jean-Paul Dollé)
L'intellettuale e la crisi - La mistificazione dell'essere e il sorgere del pensiero - L'inganno della ragione e la metafisica marxista - L'ideologia della scienza e il marx-capitalismo - Il gulag della teoria - Il mito della verità - Verso l'arte e la poesia - Essere e esserci
- Elio Jucci, Il romanzo dell'angelo ovvero il ribelle senza ribellione p. 161
(Una lettura de *L'Ange* di Lardreau e Jambet)
Metafisica della verità - L'angelo che viene - La rivoluzione culturale