

L'Altro e il suo doppio

Francesco Mora

Questioni preliminari

Unico tra i viventi, l'uomo ha bisogno, proprio per vivere, di identità in cui affondare le proprie radici e darsi un nome¹. La carta d'identità lo conferma nel suo sé, la cui certezza risiede non più cartesianamente nel pensiero bensì nell'anonimia di un potere amministrativo tentacolare². L'identità dona all'uomo l'appartenenza a una patria (*Vaterland*) e a una terra natia (*Heimat*); essere apolide e *Heimatlos*³ significa, in prima battuta essere *Nessuno*, anche se l'essere senza patria non significa essere *Nessuno*. L'apolide è tale perché è *sans-papiers*, ed è proprio questa la condizione originaria dell'uomo, non il suo radicamento in un suolo.

Per queste ragioni l'identità *muta* e allo stesso tempo l'identità è *muta*.

Il rovesciamento della priorità tra terra natia e identità assume un aspet-

1. J. Derrida, *Il segreto del nome*, a cura di G. Dalmaso, F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997. Sul nome si veda *Esodo*, 3, 14 «Io sono colui che sono». Nell'abito della lingua ebraica l'interpretazione meglio accettata è «Io sarò ciò che ero», si veda anche *Apocalisse*, 1, 4.8. Ma il nome di Dio nell'Ebraismo verrà reso sempre più trascendente fino a renderlo impronunciabile e sostituirlo con «Signore». Cfr., G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, introd. di G. Busi, tr. it., di G. Russo, Einaudi, Torino 1993.

2. F. Kafka, *Di fronte alla legge*, in Id., *Racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 2009; Id., *Il castello*, introd. di S. Quinzio, tr. it. di U. Gandini, Feltrinelli, Milano 2009. Cfr., G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una lettura minore*, tr. it. di A. Serra, Quodlibet, Macerata 2010; J. Derrida, *Forza di legge*, a cura di F. Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

3. E. Cioran, *L'intellettuale senza patria*, a cura di A. Di Gennaro, Mimesis, Milano-Udine 2014; Id., *Un apolide metafisico*, tr. it. di T. Tirolla, Adelphi, Milano 2004; M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.

to fondamentale, infatti il capovolgimento di paradigma – possibile solo all'interno di un'epoca di crisi della metafisica – mostra come il terribile (*deinón*) dell'uomo sofocleo consista nella mancanza di Legge, e in particolare del codice della razionalità che forma l'uomo come *zoón logón échon*, definizione che sta all'origine della sua identità in quanto *zoón politikón*. L'uomo, quindi, originariamente è *to deinótaton*, l'essere più violento e inquietante⁴, in quanto non può essere frenato nella sua forza (*dynámis*) da una identità razionale che faccia da cornice alla sua essenza, né tanto meno da un riconoscimento (*Anerkennung*)⁵ sociale che gli fornisca a posteriori un'identità.

Egli può essere definito – sempre che ciò sia reputato necessario – *geograficamente* attraverso i quattro punti cardinali: gli Uomini del Nord, gli «Iperborei» dell'*Anticristo* di Nietzsche e i *Giganti* di Döblin, gli Uomini del Sud, gli Orientali e gli Asiatici, gli Occidentali; l'identità non è dunque qualcosa che afferisce alla persona in quanto soggetto e individuo singolo ma si dilata ai popoli, al loro destino istoriale, ai continenti e alle epoche. L'identità è, dunque, una convenzione.

Si sa che ogni uomo è straniero⁶ e la ricerca del *zu Hause* rimane una incompiuta dell'esistere, e a poco serve cambiare identità⁷ di fronte allo sradicamento e all'estraneazione, malattie mortali di un abitare paesaggi distopici di non-città⁸, frequentare il luogo dell'omologazione, inventarsi la sopravvivenza attraverso una topologia e una cartografia di universi tanto beati quanto virtuali, accumulare denaro per essere.

Forse andando alla ricerca dell'identità perduta l'uomo può trovare quella *utopia* che finalmente lo possa riconciliare con Sé, riconquistando da buon

4. M. Heidegger, *Linno Der Ister di Hölderlin*, tr. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 2003; *Antigone di Sofocle*, tr. it. di G. Lombardo Radice, traduzione (1804) di F. Hölderlin, Einaudi, Torino 1996.

5. L. Cortella, *Autocritica del moderno*, Il Poligrafo, Padova 2002; A. Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di riconoscimento*, tr. it. di C. Sandrelli, Meltemi, Roma 2007; L. Ruggiu, *Logica e metafisica. Hegel a Jena*, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine 2009; I. Testa, *La natura del riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

6. A. Camus, *Lo straniero*, tr. it. di A. Zevi, Garzanti, Milano 1974; G. Simmel, *Excursus sullo straniero*, in Id., *Sociologia*, intr. di A. Cavalli, tr. it. di G. Giordano, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

7. L. Pirandello, *Uno nessuno centomila*, Einaudi, Torino 2005; Id., *Il fu Mattia Pascal*, Einaudi, Torino 2005.

8. F. Duque, *Abitare la terra. Ambiente, Umanesimo, Città*, prefaz. di V. Vitello, postafaz. di F. Ermini, tr. it. di L. Sessa, Moretti&Vitali, Bergamo 2007.

cartografo di «contrade a venire», ritrovando la mappa e la rotta che evita il naufragio⁹, ma sapendo con Pascal che «vous êtes embarqué».

Rilevamento della presenza dell'identità

La terra natia (*Heimat*) e i luoghi (*Ortschaft, Er-Ort-erung*), la lingua materna e l'éthos, sono gli indicativi sintomatici della presenza (*Anwesen*) di una identità. Il vocabolario che si è usato è, evidentemente, quello heideggeriano, perché è dal filosofo tedesco che s'intende partire.

I fiumi sono per Heidegger, che rilegge l'opera poetica di Hölderlin, i luoghi nei quali l'uomo vuole «edificare» e abitare; facendo ricorso all'etimologia della *lingua* alto tedesca – la lingua materna e dell'origine – costruire significa originariamente abitare e abitare essere sulla terra: «Essere uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare»¹⁰. L'identità dell'uomo (ma si potrebbe dire, con Heidegger, la sua *essenza*) si ritrova, dunque, nel suo abitare che è «custodire e coltivare» (*bauen*) la terra, protezione e cura che rappresentano *l'altra parte* rispetto a un produrre industriale per un'utilità – le riflessioni sull'agire e sul produrre nella *Lettera sull'«umanismo»* e quelle politicamente scorrette, per usare un eufemismo, della conferenza *L'impianto*, in cui emerge con violenza l'immagine dell'identità, il *das Selbe*, ne sono una prova¹¹ – ma tale pensiero ha ancora una impostazione derivativa e non originaria dell'identità, come se l'identità (dell'uomo) derivasse dal suo abitare una terra, seppure quella natia.

Seguendo il percorso fluviale, i fiumi di Heidegger, e di Hölderlin, (a differenza di quelli di Conrad e di Celine) sono i fiumi della *Germania*, il Danubio e il Reno; è nel corso del semestre estivo del 1942 che titola *Hölder-*

9. Tito Lucrezio Caro, *De Rerum Natura*, a cura di A. Fellin, Libro II, 1-4 et. cet., UTET, Torino 2013; H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, introd. di R. Bodei, tr. it. di F. Rigotti e B. Argenton, il Mulino, Bologna 1985.

10. M. Heidegger, *Costruire Abitare Pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1996, pp. 96-97.

11. «L'agricoltura è oggi industria alimentare meccanizzata, che nella sua essenza è lo Stesso (*das Selbe*) della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, lo Stesso del blocco e dell'affamamento di intere nazioni, lo Stesso, della fabbricazione di bombe all'idrogeno», M. Heidegger, *L'impianto*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, pp. 49-50.

lins *Hymne «Der Ister»*¹² che meglio sembra emergere una localizzazione dell'identità, la sua territorializzazione, proprio quando si va affermando il suo carattere precipuo di perenne deterritorializzazione, per dirla con Deleuze e Guattari¹³. La condizione *unheimliche* che agita l'uomo *deinón*, spinge verso una *Heimat* segreta e arcana, che lo conduce all'abitare presso il fiume, che «determina il luogo in cui l'uomo abita sulla Terra»; e tuttavia, l'uomo che edifica e abita il fiume ha cambiato identità, egli non è più il *to deinotatón*, non riconosce più i fiumi «come i dileguanti (*die Schwindenden*), / i colmi di presagio (*die Abnugsvollen*), affrettarsi verso il mare / seguendo non il mio cammino, ma uno più sicuro» (*Stimme des Volkes*, vv. 5-7); ora si riconosce in una comunità di popolo (*Volksgemeinschaft*) che gli insegna la lingua dell'*Heimat*, a lui che nasce orfano, proprio in quanto fin da sempre il linguaggio precede il suo esser-ci¹⁴. L'*Heimkunft*, il far ritorno a casa, non sopprime l'elemento *non-familiare* che determina l'identità dell'uomo nel suo essere estraneo, straniero a se stesso e il suo essere inquietante (*das Unheimliche*), parola fondamentale non solo dell'*Antigone*, ma «anzi della stessa greicità»; il radicamento all'*Heimat* non salva l'uomo dall'abisso della sua intima alterità. Ricalcando le orme di Hölderlin, anche per Heidegger, il possibile farsi-di-casa dell'uomo implica di necessità «un attraversamento della terra straniera e un confronto con la terra straniera». Transitare per l'estraneazione e l'alienazione diviene l'unica via sulla quale incamminarsi *verso* casa, per essere cioè in prossimità – e tuttavia ugualmente lontani – dall'origine; la terra straniera non è quella

12. M. Heidegger, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, cit. Istro è il nome che i Romani conoscevano per il tratto inferiore del Danubio che i Greci chiamavano Ístros, mentre per quello superiore il nome latino era *Danubius*; ora, va detto che Hölderlin non pubblicò questo «inno» e la titolazione fu data in realtà dal curatore von Hellingrath, anche se dalla lettura risulta che il poeta assume il nome greco per tutto il corso del fiume. Si veda anche M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin Germania e Reno*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005. L'infelice traduzione italiana, che fa di Heidegger un ivasato che sproloquia, obbliga a tenere presente il volume 29 della *Gesamtausgabe* di Heidegger, curata da S. Ziegler e edita da Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1980. Cfr. l'importante volume di F. Fistetti (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, Dedalo, Bari 2001, in particolare il saggio di A. Altamura, *Heidegger e gli Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» (Wintersemester 1934/35)*, pp. 105-170.

13. G. Deleuze -F. Guattari, *Mille piani*, tr. it. di G. Passerone, intr. di M. Guareschi, Castelvecchio, Roma 2003.

14. M. Heidegger, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, cit., pp. 15-23.

che Dio indica ad Abramo¹⁵, né il deserto del nichilismo nietzscheano¹⁶, essa è il luogo (*Ort*) del *pericolo* estremo dove però cresce anche ciò che salva, come scrive Hölderlin all'inizio dell'inno *Patmos*, l'isola del mito di Oreste e dell'*Apocalisse* di Giovanni, versi sui quali Heidegger riflette in riferimento al dominio del *Gestell*, im-posizione o impianto:

il pericolo non è la tecnica [così come non lo è la metafisica, ndr]. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il mistero della sua essenza. L'essenza della tecnica, in quanto è un destino [*Geschick*] del disvelamento, è il pericolo [*Gefahr*]. (...) La dove domina l'im-posizione, vi è *pericolo* nel senso supremo. «*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*».¹⁷

Il deserto da attraversare è il percorso che porta a compimento la metafisica e allo stesso tempo è la condizione in cui vive l'uomo al tempo della potenza della tecnica, la mancanza di patria, *Heimatlosigkeit*, che, diversamente dalla spaesatezza (*Unheimlichkeit*) del *deinón* – il tratto fondamentale dell'identità originaria dell'uomo – caratterizza il *Dasein* occidentale ormai del tutto americanizzato¹⁸. L'anti-americanismo è dettato non soltanto da una considerazione sul dominio contemporaneo della tecnica e dalla conseguente desertificazione del *Dasein* europeo, ma anche e soprattutto a questa altezza – siamo nel semestre estivo del 1942 – da un inequivocabile sentimento politico, che sembra avere un ruolo non secondario all'interno di quella che Heidegger chiama «interpretazione greca dell'uomo»¹⁹. Lo spazio estraneo, la terra straniera che bisogna at-

15. Genesi 12, 1-4.

16. «*Il deserto cresce: guai a colui che cela deserti dentro di sé*», F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, [Tra figlie del deserto, 2], a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1979, p. 371. Cfr. V. Vitiello, *Deserto Ethos Abbandono. Contributo a una topologia del religioso*, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La Religione*, «Annuario Filosofico Europeo», Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 135-168.

17. «Ma la dove c'è il pericolo, cresce / anche ciò che salva», F. Hölderlin, *Patmos*, in Id., *Poesie*, a cura di G. Vigolo, Mondadori, Milano 1971, pp. 216-217. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 21-22.

18. «Oggi sappiamo che il mondo anglosassone americano è deciso ad annientare l'Europa, ossia la terra natale, ossia l'inizio di tutto ciò che è occidentale. Ciò che è iniziale non può essere distrutto. L'entrata dell'America nella presente guerra planetaria non è un'entrata nella storia, ma è già l'ultimo atto americano dell'assenza americana di storia e della desertificazione», M. Heidegger, *L'inno Der Ister...*, cit., p. 53.

19. «Lo spirito nascosto del tratto iniziale dell'Occidente non riserverà a questo processo di desertificazione attuato come assenza d'inizio nemmeno uno sguardo di disprezzo», i-

traversare per il «farsi-di-casa» dell'uomo – il *nóstos* greco – sono ciò da cui *provieni e pervieni* originariamente il tratto *proprio* dell'essere a-casa:

Là dove, invece, ci si limita a respingere o addirittura ad annientare il tratto estraneo, va necessariamente perduta la possibilità dell'attraversamento del tratto estraneo e quindi anche del ritorno a casa nel tratto proprio e del tratto proprio stesso.²⁰

Sbaglierebbe chi vedesse in Heidegger un antimodernista neoromantico appartenente di fatto alla *Konservative Revolution*²¹; al contrario, Heidegger pensa l'identità dell'uomo come radicale e originaria, che nessun *zu-Hause* tranquillizzante, tecnologico e virtuale, può palesare; la differenza fondamentale tra *Unheimlich*, che esprime l'angoscia (*Angst*) abissale dello spaesamento dell'uomo²² e *Heimatlos*, l'essere senza patria dell'uomo, non l'apolide ma anzi il cosmopolita della contemporaneità, inconsciamente sradicato senza una *Ortschaft* in cui soggiornare, vive l'indifferenza, omologato finanche nel linguaggio²³, senza memoria ma con molti ricordi²⁴. L'identità dell'uomo, l'essere il più inquietante, oltrepassando i confini e le leggi della *Pólis* metropolitana, proprio come il *Waldgänger* di Jünger²⁵,

bidem.

20. *Ibidem.*

21. H. von Hofmannsthal, *La rivoluzione conservatrice europea*, pres. di D. Barbaric e R. Cristin, tr. it. di G. Cavaglià, Marsilio, Venezia 2003; E. Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, nota di A. Krali, Sugarco, Milano 1997;

22. «Nell'angoscia, noi diciamo, "uno è spaesato". Ma dinanzi a cosa c'è lo spaesamento e cosa vuol dire quell' "uno"? (...); L'angoscia rivela il niente», M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 50. «Noi concepiamo l'inquietante (*das Un-heimliche*) come ciò che estromette dalla "tranquillità", ovvero dal nostro elemento, dall'abituale, dal familiare, dalla sicurezza inconcussa. Ciò che è insolito, non familiare (*das Unheimische*), non ci permette di rimanere nel nostro elemento. Ed è in ciò che consiste il pre-dominante», M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Presentazione di G. Vattimo, Mursia, Milano 1979, p. 159.

23. Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 67.

24. «Né il ricordo, né la somma di tutti i ricordi è la memoria. La memoria non ha nulla a che vedere con quanto accaduto, bensì con la *giustizia* di quanto è accaduto», F. Duque, *So Atmen die Brände der Zeit. Memoria ed escatologia in Paul Celan*, in F. Duque- V. Vitiello, *Celan Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 8.

25. Mi permetto di rinviare a F. Mora, *Verso la libertà. Il ribelle e il «passaggio al bosco»*, in L. Iannone (a cura di), *Ernst Jünger*, Solfanelli, Roma 2015, pp. 193-215.

contro qualsiasi dialettica della *Aufhebung* – il pensiero della condivisione, nell'identità di estraneità ed essere proprio – sporge sull'angosciante abisso del *sein-zum-Tode*, depersonalizzazione di chi, a differenza di tutti gli altri viventi, si sa come *mortale*. L'uomo è l'unico animale che muore²⁶, e la sua stessa identità nell'angoscia originaria del morire²⁷. L'*Ab-grund* dello *Sterben*, l'abisso del morire, che non è il finire (*sein-zu-Ende*) biologico, dona al solo uomo una identità.

La terra natia, la lingua materna, i fiumi, ossia i luoghi e gli ambiti di fondazione dell'identità, rimandano tutti al *focolare* (*Heim*), il greco *paréstios*, in cui «*estía* è il focolare della casa,(...) il fondamento permanente e il centro determinante (...), la sede di tutte le sedi»²⁸, verso cui l'essere *spaesato* dell'uomo si rivolge, non per trovare una sua identità radicata – non è questo un pensiero identitario – ma per mostrarsi come «la capacità di essere-di-casa e il farsi-di-casa» non siano già decisione; ecco perché «solo nel farsi-di-casa si compie l'esser-spaesato»²⁹. Soltanto dall'incalzare della morte Antigone non può difendersi con la fuga, ma a questa morte Antigone già appartiene, «è ciò che Antigone conosce come pertinente all'essere. Antigone è la più spaesata nell'ente perché il suo farsi-di-casa nell'essere avviene in questo modo»³⁰.

Se il *Kulturvolk*, «il popolo della civiltà», mediatore tra privatezza individualistica dell'economico e pubblicità del politico, ha da tempo lasciato la terra natia e la sua lingua materna, il suo *Heim*, il focolare che è ormai *Geheimnis*, segreto e perciò stesso misterioso, con esso ha abbandonato anche il suo essere (*Wesen*) spaesato che afferma anch'esso «l'appartenenza a ciò-che-è-di-casa e il non-essere-di-casa» dell'uomo. Antigone così è rappresentata tragica non di un conflitto e di una insanabile contraddizione tra privato e pubblico bensì di quel *Naturvolk*, di quel «polo primitivo», che conosce la spaesatezza nell'esser-di-casa, l'appartenenza al focolare solo in quanto essere inquietante, *Unheimlichkeit*.

26. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, tr. it. di P. Coriando, il melangol, Genova 1992, pp. 241-280.

27. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chioldi, UTET, Torino 1978, § 53, *Progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico*, pp. 390-399.

28. M. Heidegger, *L'inno Der Ister...*, cit., p. 95. «Il focolare è la parola per l'essere, è quell'apparire nominato nella parola di Antigone che sta al di sopra degli dèi e che tutto determina», *ibidem*.

29. Ivi, p. 105.

30. Ivi, p. 109. «To méllon Ándra mónon / pheùxin ouk epáxetai», *Antigone di Sofocle*, cit.

Judéité. A partire da Derrida

La necessità più originaria consiste nel pensare in un altro modo, cioè «a partire da un altro». Appropriarsi di un luogo originario, di una genesi, di una terra natia, se garantisce l'identità di un individuo e di un popolo, sospende l'atto appropriativo che permette di dire «noi», la decostruzione della storia in una serialità di eventi orientati messianicamente a trasformare, come l'Angelo di Benjamin, l'ammasso di rovine in annuncio; allora viene a rottura lo stesso processo emanativo, proprio dell'ebraismo. Derrida si autoidentifica con la figura del *marrano*, ossia colui che ha tradito la propria ebraicità, per salvarsi la vita, eppure con essa salva anche qualcosa dello stesso ebraismo. Questa modalità di essere ebreo, che comporta una trasmissione bastarda e contaminata dell'ebraismo, mantiene tuttavia una ebraicità non più legata alla tradizione rabbinica ufficiale, che forniva all'ebreo una appartenenza istituzionale e politica, una sua carta d'identità, «l'identità che il marrano custodisce, dovendo rimanere nascosta, dovendosi esporre al rischio della cancellazione si fa alterità»³¹. La dissociazione del sé ebraico tra privato e pubblico, lo stato di eccezione in cui è costretto normalmente a vivere³², lo porta ad assumere una doppia identità, alterità che s'identifica con il processo stesso della Modernità³³, condizione che coincide con l'essere sradicato – *unheimlich* e *heimatlos* allo stesso tempo – specifica dell'essere ebreo. La mitologia esistenziale dell'ebreo errante, connotato come lo straniero, l'estraneo, portatore di tradizioni che implicano differenza e alterità, si trasforma nella teoria schmittiana di amico-nemico; *Feind* è semplicemente l'altro (*der Fremde*), lo straniero, il nemico; egli è *esistenzialmente* «qualcosa d'altro e di straniero»³⁴. L'e-

31. G. Leghissa, T. Silla, *Prefazione* a J. Derrida, *Abramo, l'altro*, tr. it. di T. Silla, Cronopio, Napoli 2005, p. 14. Si veda pure M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, a cura di G. Vattimo, SugarCo, Milano 1978; F. Fölkel, *Introduzione*, a *Nuove storie ebraiche*, Rizzoli, Milano, 1990.

32. Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972; G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

33. Tra la vastissima bibliografia, si veda H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, a cura di A. Schmitz e M. Lepper, Laterza, Roma-Napoli 2011; Ph. Lacoue-Labarthe, *L'imitazione dei moderni*, a cura di P. Di Vittorio, Palomar, Bari 1995; G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1991.

34. C. Schmitt, *Categorie del politico*, cit. p.109. Cfr. E. Jabes, *Uno straniero con sotto il braccio un libro di piccolo formato*, a cura di M. Pollin, postafaz. di A. Rovatti, SE, Milano 2001.

breo, fin da Lutero³⁵, è visto come un impostore, e come colui che intende imporre ai popoli radicati nella loro terra le proprie tradizioni e il proprio modo di vivere; per questo diviene necessario difendersi e combattere una guerra che non ha più regole, né «un sistema di norme prestabilite, per preservare il proprio peculiare carattere e modo di vita». Quando Schmitt scrive queste riflessioni siamo nel 1932.

Nessuna appartenenza ma perpetua identificazione nell'alterità di colui che giunge in un luogo, non per mettere radici, in quanto il radicamento è qualcosa di interiore, bensì per ritrovarsi in quanto spaesato (*Unheimlich*). E la spaesatezza – la sua più intima essenza – non permette all'ebreo, se non attraverso un processo di assimilazione che indica un processo à *re-bours* di ri-educazione, di elaborazione della colpa per giungere alla conversione, di introdursi nella vita sociale dell'Europa. E tuttavia, l'ebreo prima emancipato e poi assimilato resta comunque un ebreo, una alterità irriducibile, un corpo estraneo patogeno che vive all'interno del corpo sociale dell'Occidente. Identità, origine, appartenenza alla terra natia mal si coniugano con il nomadismo dell'«arrivante», sia esso un profugo o un immigrato³⁶, e le politiche identitarie e legate all'ideologia del *Blut und Boden* possono venir superate soltanto da una pratica dell'ospitalità³⁷. L'esperienza drammatica dei pogrom non è riservata soltanto al popolo ebraico, la storia di stermini e genocidi è purtroppo condivisa; ma la *stéresis* dell'identità, l'esclusione dalle relazioni con gli altri uomini, la ghettizzazione fisica e sociale è infitta unicamente al popolo ebraico. Ciò avviene anche quando attraverso l'adesione convinta alla *Bildung* humboldtiana gli ebrei desiderano intraprendere la strada dell'emancipazione, per costruire, nella differenza, un dialogo – soprattutto in terra tedesca³⁸ – che permettesse il ripensamento dello *Judentum*, al fine di superare attraverso

35. M. Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, tr. it. di A. Malena, intr. di A. Prosperi, Einaudi, Torino 2000.

36. Diversamente Hannah Arendt che nel gennaio del 1943 scrive che «profugo» una volta designava una persona «costretta a cercare asilo per aver agito in un certo modo o per aver sostenuto una certa opinione politica (...)». Con noi il significato del termine “profugo” è cambiato», *Noi profughi*, in Id., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2003, p. 35. Tale mutamento è dovuto al fatto che ora l'ebreo espatriato, senza mezzi di sussistenza è colui che deve far ricorso ai *Refugee Committees*.

37. Cfr. J. Derrida, A. Dofourmantelle, *Sull'ospitalità*, tr. it. di I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

38. Cfr. G.L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, tr. it. di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze 1995.

la *Kultur* la condizione di essere straniero ovunque per l'appartenenza all'ebraismo. La *Haskalah*, l'illuminismo ebraico, ha la sua bibbia, come afferma Mosse, nell'opera di Lessing *Nathan il Saggio*, vero monumento all'idea di tolleranza, e nel dramma che lo precede *Gli Ebrei*; in quest'ultimo, la figura del viaggiatore, uno dei due protagonisti assieme al barone, ideal-tipo dell'aristocrazia fondiaria tedesca di metà Settecento, rappresenta l'ebreo che desidera integrarsi e che tuttavia resta deluso nelle sue speranze a causa dei pregiudizi e le discriminazione circa la propria origine, mantenuta segreta, proprio come il marrano. Come scrive nell'introduzione A. Jori, «quello del viaggiatore è il profilo emblematico di un *deraciné*»³⁹, termine questo che rinvia a Simone Weil, che intende lo sradicamento come «malattia»⁴⁰. Il viaggiatore – che simboleggia il mito dell'ebreo errante – è l'intellettuale apolide, senza patria, come lo potrebbe essere Emil Cioran, che, al pari dell'ebreo assimilato che ha abbandonato l'jiddisch per il tedesco, ha rigettato il rumeno, sua lingua materna, per il francese diventandone uno dei più raffinati cultori. Anche in Kafka riappare la figura dell'ebreo errante, in particolare nel racconto *Il cacciatore Gracco*, e il conflitto, mai sopito, tra lo spirito (*Geist*) dello *Judentum* e l'anima (*Seele*) del *Deutschtum* al quale si appellava la massa contadina poco istruita, refrattaria alla *Bildung* illuminista e decisamente antisemita⁴¹. Secondo Lessing il comportamento antisemita e di disprezzo verso gli ebrei è indice di una palese contraddizione storica: i cristiani e i gentili (tutti i *Gojim*) negano il senso profondo di umanità (*Menschlichkeit*) e di filantropia (*Menschliche*), i sentimenti di amore solidale che vanno sotto il nome di *amicizia*, al popolo ebraico depositario del dettato veterotestamentario, dimostrandosi degli «eredi ingrati»⁴². Il culto dell'amicizia, che può essere paragonata alla *philia* aristotelica⁴³, viene ripreso da Han-

39. G.E. Lessing, *Gli Ebrei*, a cura di A. Jori, Bompiani, Milano 2002, p. 29. Cfr. Id., *Nathan il Saggio*, tr. it. di A. Casalegno, intr. di E. Bonfatti, Garzanti, Milano 1992.

40. S. Weil, *La prima radice*, tr. it. di F. Fortini, postafaz. di G. Gaeta, SE, Milano 1990, p. 50.

41. F. Kafka, *Racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 2009. R. Galasso, *K*, Adelphi, Milano 2005, pp. 147-151; F. Rella, *Miti e figure della modernità*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 54-62. C. Schulte (hrsg. von.) *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, Reclam, Stuttgart 1993. L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986, 6. Ungekürzte Auflage. L.G. Mosse, *Le origini culturali del terzo Reich*, tr. it. di F. Saba-Sardi, il Saggiatore, Milano 2003.

42. A. Jori, *Introduzione* a G.E. Lessing, *Gli Ebrei*, cit., p. 17.

43. Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, in, *Opere*, vol. 7, a cura di A. Plebe, Libro VIII.

nah Arendt per indicare il *leit-motiv* del dramma *Nathan il Saggio*, ancor più di quello canonico di tolleranza. Tuttavia, «nei tempi bui», descritti da Brecht, l'umanità viene minacciata e aggredita dall'inumano e l'oscurità cala sull'altro, ormai nemico, nel disagio della civiltà che si trasforma in barbarie, in cui i valori della razionalità e dell'umanesimo sono spazzati via dalla violenza dei totalitarismi. In *Men in Dark Times* (1968), «il suo personale libro degli amici», come quello scritto da Hofmannsthal⁴⁴, Hannah Arendt mette in chiaro cosa significhi il suo essere ebrea: «per molti anni ho ritenuto che la sola risposta adeguata a “Chi sei” fosse “Un’Ebrea”. Solo questa risposta teneva conto della persecuzione»⁴⁵; essere ebreo non significa appartenere a una “razza” altra, né a un destino del genere umano, con quel suo rispondere: “un’Ebrea”, esprimeva «un fatto politico», ossia l'appartenenza a «un gruppo finiva per avere il sopravvento su tutte le questioni di identità personale»; essere ebrea significava cioè accettare l'*anonimato*. L'unica identità per un ebreo che vive nei tempi bui di quello che Levinas definisce *male elementale* è l'essere *senza nome, anonimo, segreto*⁴⁶ e invisibile, non tanto e non solo per fuggire l'être *rivé*⁴⁷ a un'etnia e a una nascita che esprime il suo esser-altro biologicamente – che non è lo «Je est un autre» di Rimbaud –, quanto la decisione di essere anonimo manifesta una volontà *politica* di resistenza. Ritorna qui Kafka e i suoi protagonisti senza nome de *Il castello* e *Il processo*⁴⁸ e ritorna pure – nell'esodo che rende straniero e apolide – la consapevolezza dell'essere elemento del «popolo-patria». L'origine ebraica, dunque, non può più essere qualcosa che investe l'identità personale, ma, come scrive anche Edith Stein, richiamandosi a posizioni husserliane, è l'appartenenza a un popolo in quanto *Gemeingeist*⁴⁹.

44. H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, a cura di L. Boella, Cortina, Milano 2006, qui L. Boella, *Introduzione. Una politica dell'amicizia*, p. 19.

45. Ivi, p. 70; cfr. Id., *Politica ebraica*, tr. it. di R. Benvenuto, F. Conti, A. Mosacti, Cronopio, Napoli 2013, in particolare la parte seconda *Antisemitismo*.

46. Cfr. J. Derrida, *Il segreto del nome*, cit.; J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997.

47. E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia del hitlerismo*, tr. it. di A. Cavalletti, intr. di G. Agamben, posta. di M. Abensour, Quodlibet, Macerata 1996.

48. H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, il Mulino, Bologna 1995, pp. 11-47. G. Agamben, *Nudità*, cit., pp. 33-57. W. Benjamin, *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1976, pp. 261-289.

49. Per Edith Stein, la differenza essenziale tra razza e popolo consiste nel fatto che se la prima determina l'alterità in virtù di un legame di sangue, il popolo è al contrario una comunità non confrontabile a differenza con quella di Schmitt (la *Volks-gemeinschaft*) e di

Essere anonimi significa anche però non essere riconosciuti come persone, come uomini e donne, e con ciò venir tranciato ogni autentico rapporto sociale, perdere la maschera che dona all'individuo una storia e un'identità; l'anonimia rischia di confondere l'esule con il deportato, senza nome né nazionalità. E tuttavia questa «identità senza persona»⁵⁰ sfugge all'interpretazione razziale-biologistica hitleriana dell'identità dell'uomo. Questo essere anonimo è l'evoluzione dell'identità-alterità dello *Judentum* rispetto al *Deutschtum*⁵¹, dopo il periodo dell'emancipazione che portò all'assimilazione ebraica; questo sviluppo non significa, come afferma Mosse, un rifiuto di questa stessa identità, ma non può essere negato il sentirsi straniero ed estraneo espresso da Heine, cosciente di non saper dire la propria identità «astratta e incoerente come la carta moneta», in quanto «poeta ebreo», anche se si sforza di ribadire «ich bin ein deutscher Dichter»⁵². L'epopea della comprensione e dell'altruismo, la *fraternité*, i valori propri dell'umanesimo più nobile vengono sepolti dai pogrom del 1881-82 e dalla Conferenza di Wannsee, con la decisione per la *Endlösung* della questione ebraica.

Anche in Derrida, Kafka gioca un ruolo centrale per quanto concerne, da un lato il «più intimo o il più oscuro “essere ebreo”»⁵³ del filosofo, dall'altro il suo prendere le distanze dall'ebraismo rabbinico della tradizione e dalla lettura che Levinas dà dell'alterità⁵⁴. Di fronte alla sua ebraicità (*Judéité*), Derrida si sente inadeguato e smarrito (*Unheimlich?*); la dissociazione si complica nel coniugare nelle varie persone l'io sono ebreo; nell'autenticità e inautenticità di questo essere, come afferma Sartre⁵⁵; nella differenza tra ebraicità ed ebraismo. Tuttavia, soltanto attraverso il silenzio può essere custodito e protetto il segreto della propria ebraicità: «guardarmi dall'e-

Heidegger (si pensi al corso del semestre estivo del 1934). Cfr. E. Stein, *La struttura della persona umana*, Città Nova, Roma 2000; Id., *Il popolo e l'appartenenza al popolo*, a cura di A. Ales-Bello, in «La società degli individui», n. 11, anno IV, 2001/2, pp. 113-131.

50. Cfr. G. Agamben, *Nudità*, cit. p. 80; Id., *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995.

51. Cfr. C. Schulte, hrsg. von, *Deutschtum und Judentum*, cit.

52. H. Heine, *Il rabbi di Bacherach*, tr. it. L. Accomazzo, postfaz. di C. Sonnino, SE, Milano 1989, qui C. Sonnino, *Il pino, la palma*, ivi, p. 65.

53. J. Derrida, *Abramo, l'altro*, a cura di G. Leghissa, T. Silla, Cronopio, Napoli 2005, p. 34. D'ora in poi citato nel testo con la sigla AA e il n. di pagina tra parentesi.

54. Cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, in Id., *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1982.

55. Cfr. P. Sartre, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, tr. it. di I. Weiss, SE, Milano 2015.

braismo per mantenere in me qualche cosa che soprannomino provvisoriamente ebraicità (*Judéité*)» (AA, p. 40). Guardarsi da..., fare attenzione a non... per custodire e prendersi cura dell'essere ebreo, nel segreto dell'intimità dell'io. La differente interpretazione della ebraicità rispetto a quella di Hannah Arendt è essenziale e si ripercuoterà anche rispetto alla questione della lingua⁵⁶.

Abramo si sente chiamato, ma è stato detto il suo nome o, come il cattivo alunno kafkiano, crede di sentire pronunciato dal Maestro il suo mentre questi ne ha pronunciato un altro? Questa «follia di Kafka» (AA, p. 33), che moltiplica i nomi di Abramo fa di esso un «*tout autre est tout autre*»⁵⁷, e tramite questa formula il sacrificio di Isacco, tenuto segreto da Abramo, «deve continuare ad apparire com'è: atroce, criminale, imperdonabile. Kierkegaard insiste su questo fatto. Il punto di vista etico deve mantenere il suo valore: Abramo è un assassino»⁵⁸. Anche se il sacrificio non si compie, vi è tuttavia «il grande enigma, la tematica universale e ontologica di una consapevolezza o di una responsabilità *a priori*, di un debito originario» (AA, p. 43); colpa chiama perdono e ritorna lo spettro di Kafka con le sue *Lettere al padre*, ma assieme la richiesta di Celan a Heidegger, il quale serba in silenzio il segreto. L'essere eletto e chiamato comporta sempre «il rischio terrificante del malinteso» e dell'appartenenza a un potere trascendentale, in ragione del quale la storia del popolo ebraico inizia con una risposta affermativa, con un «Sì».

La parola «ebreo», prima di essere collegata a ebraismo e ebraicità, compare nell'infanzia di Derrida, francese d'Algeria, come *nome* proprio che diviene immediatamente «un'ingiuria, (...) un insulto, una ferita, un'ingiustizia» (AA, p. 47 e p. 69), un termine performativo, che contiene in sé tutte le altre offese. Se nella storia della filosofia contemporanea (Nietzsche, Heidegger, Levinas) sono presenti i temi della colpa originaria, della responsabilità del debito contratto senza alcuna obbligazione, ciò comporta una «assegnazione asimmetrica dell'essere ebreo», che diviene una risorsa quando si trasforma in «esemplarismo», l'Ebreo per eccellenza, «la figura

56. Karl Kraus, riguardo al nazismo, affermerà sintomaticamente: «una dittatura che oggi possiede tutto tranne la lingua», in Id., *Su Hitler non mi viene in mente niente*, in Id., *La terza notte di Valpurga*, a cura di P. Sorge, Editori Riuniti, Roma 2012.

57. Cfr. J. Derrida, *Donare la morte*, intr. di S. Petrosino, posta. di G. Dalmaso, Jaca, Boko, Milano 2002, pp.115-143. «Ogni altro e tutt'altro», ho risposto a Levinas», J. Derrida, *Abramo, l'altro*, cit. p. 53.

58. J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 117.

esemplare di una struttura del vivente umano», che corrisponde all'essere indebitato, colpevole e responsabile. In tal modo l'Ebreo diviene il prototipo della colpevolezza e della responsabilità. Il nome "Ebreo" è un nome particolare sia per Freud che per Heidegger, ed entrambi con modalità differenti lo collocano nella costellazione della *Unheimlichkeit*, estraneità ai luoghi e alla lingua, e forse anche alla chiamata dal Maestro del proprio nome.

Le lingue dell'altro

Tanto Derrida quanto Levinas, e prima Scholem⁵⁹, sembrano contrarre un debito con il complesso saggio di Benjamin *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini*⁶⁰.

Il punto di partenza comune può essere indicato nel *Genesi*, ove, tra le altre cose, si dice «tutta la terra aveva una sola lingua e la stessa parola» (*Gen.*, 11,1); Il capitolo titola *La torre di Babele*, e questo incipit parla di una originaria unità linguistica e comprensione tra gli uomini e della successiva caduta in una disseminazione e dispersione della lingua nell'incomprensibilità di innumerevoli idiomi. L'unità della lingua, propria dello stato paradisiaco, viene spezzata non solo dall'*ybris* umana che vuole innalzare una torre la cui «cima tocchi il cielo» – interpretazione di matrice cristiana – ma anche dalla volontà degli uomini venuti da oriente⁶¹ di *costruire un nome*, di dare un *nome* alla Torre e alla Città. All'uomo spetta il compito (*Aufgabe*)⁶² di dare il nome agli animali (*Gen.*, 2, 18-21) e «cercando di "farsi un nome", di fondare contemporaneamente una lingua universale e una genealogia unica, i semiti vogliono ridurre il mondo alla ragione», compiendo un atto di violenza colonialista e imponendo la *pax* alla comunità umana. Quando però Dio impone il *suo nome* agli uomini spezza «la trasparenza razionale e interrompe la violenza colonialista e

59. J. Derrida, *Des tours de Babel*, in Id., *Psiché*, vol. I, tr. it. di R. Balzarotti, Jaca Book Milano 2008, pp. 225-263, qui pp. 225-226. E. Levinas, *Nell'ora delle nazioni. Letture tal-mudiche e scritti filosofico-politici*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2000.

60. W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini*, in Id., *Angelus Novus*, cit., p. 63. Cfr., G. Agamben, *Lingua e storia*, in Id., *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, 2005.

61. «Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden a oriente e vi collocò l'uomo», *Gen.*, 2, 8. L'Eden risulta quell'atopia paradisiaca che s'identifica con il giardino di Dio.

62. J. Derrida, *Des tours de Babel*, cit., p. 235.

l'imperialismo linguistico»⁶³. La torre di Babele non raffigura soltanto «la molteplicità irriducibile delle lingue, ma mette in luce un'incompiutezza, l'impossibilità di completare (...), di finire qualcosa che rinvia all'ordine dell'edificazione», quel voler fare razionale che deriva dalla conoscenza del bene e del male, il peccato originale che s'identifica con «la nascita della parola umana», che si trasforma in «ciarla» (Benjamin riprende il termine «nel senso profondo in cui Kierkegaard lo intende»), mentre «la conoscenza delle cose è fondata sul nome». Secondo Benjamin, dunque, Dio conosce attraverso il nome, al contrario dei Greci che pongono centrale l'atto del vedere (*theoréin*) da cui scaturisce la meraviglia; da una parte si trova, allora, il nome e il verbo mentre dall'altra si trova il *theoréin* e l'agire pratico-poietico, il «fiat» cristiano. Va detto che la «ciarla» richiama – e non solo per analogia – il paragrafo 35 di *Sein und Zeit*, «*Das Gerede*», «*La chiacchiera*», il discorso pubblico dell'inautenticità del «Si», il linguaggio della quotidianità media (*Alltäglichkeit*), termine che – a differenza di «ciarla» – non ha tuttavia, per Heidegger, un significato «spregiativo», bensì descrive la fenomenicità di una specifica *Befindlichkeit* – la medietà (*Durchschnittlichkeit*) – in cui l'Esserci non è un «Se-stesso» ma un «Si-stesso», l'impersonale anonimo della Metropoli che ha edificato nel tentativo, vano, di non disperdersi. Il mito della torre di Babele si collega così a quello della città distopica e allo sradicamento estraniante dell'uomo contemporaneo.

La «confusione»⁶⁴ (è questo il significato del nome proprio Babele) delle lingue fa dire a Benjamin che la lingua sacra del *Genesi* è stata asservita alla «ciarla», che domina nella confusione dei molteplici idiomi, confusione provocata dalla stessa torre che dovrebbe dare agli uomini, con la sua edificazione, un'unica lingua. Questo asservimento di cui parla Benjamin è anche il problema fondamentale che Scholem espone a Rosenzweig in una lettera del dicembre 1926⁶⁵; la lingua ebraica delle scritture ha subito una «attualizzazione» e una «secolarizzazione», così che la lingua parlata in

63. Ivi, pp. 233-234.

64. Cfr. ivi, pp. 231-232.

65. G. Scholem, *A proposito della nostra lingua. Una confessione. Per Franz Rosenzweig in occasione del 26 dicembre 1926*, in S. Mosès, *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, tr. it. di M. Bertaggia, Anabasis, Milano 1993; cfr. pure il cap. XI *Linguaggio e secolarizzazione*, ivi, pp. 261-282. Su questa lettera si veda l'ampio ed esaustivo saggio di J. Derrida, *Gli occhi della lingua*, a cura di L. Azzariti-Fumaroli, Mimesis. Milano-Udine 2011. In una precedente lettera del 10.3.21, «Scholem rimproverava a Rosenzweig di "cristianizzare" lo spirito della lingua ebraica», S. Mosès, *La storia e il suo angelo*, cit., p. 269.

Palestina è divenuta un «*façon de parler*», si è trasformata in un «*volapük*». La razionalità secolarizzante desacralizza e livella la lingua strappando «l'aculeo apocalittico»; la razionalità tecno-politica e filosofica, secondo Scholem che ha sposato il sionismo a differenza di Rosenzweig, mette in atto l'oblio del sacro e della lingua del nome. Ancora una volta va sottolineata una correlazione con il pensiero prelogico, antepredicativo e acategoriale che Heidegger propone nel suo pensare l'Essere. La secolarizzazione della lingua porta all'oblio del sacro tanto quanto la tradizione metafisica e la sua più potente creazione, la tecnica, portano all'oblio dell'Essere; e allo stesso modo, come si deve proteggere e custodire (*sorgen*) la lingua sacra dalla non-lingua secolarizzata, così l'uomo di Heidegger, in opposizione alla devastazione della *Heimatlosigkeit* che sostanzia l'uomo della società contemporanea, ponendosi in ascolto silenzioso e rispondendo all'appello dell'Essere, se ne prende cura (*Sorge*) come «pastore». Come sottolinea Derrida, «Scholem si esprime in lingua tedesca, e, al pari di Heidegger, pure ne riconosce la necessità», entrambi cioè devono lavorare con concetti e terminologie che ritengono espressioni dell'oblio del Sacro e dell'Essere. La lingua del *revenant* del mondo metafisico-tecnologico è quella inautentica chiacchiera e ciarla che formano il *volapük*, lingua dell'impero e della colonizzazione politico-economica, svuotata di ogni contenuto e divenuta una non-lingua, o meglio, una lingua costruita e artificiale, uguale per tutti nella semplificazione omologante. L'uomo che parla questo esperanto non ha patria, ha dimenticato la sua essenza originaria di *deinótatos* e, nietzscheanamente, è divenuto l'uomo malato degli ideali ascetici.

Difficilmente si può calcolare e coprire la distanza che intercorre tra la lingua del radicamento al Sacro di Scholem e il *Discorso sulla lingua jiddish* di Kafka⁶⁶. Lo iato che separa le due concezioni non è solo temporale, ma essenzialmente esistenziale: se l'ebraico sacro nella sua purezza testuale sta al radicamento e alla colonizzazione, l'*jiddish*, perdendo il carattere di lingua madre dei Patriarchi, sta, a sua volta, allo spaesamento (*Unheimlichkeit*), raccontato nell'ironia dello *Ostjudentum*. I luoghi sono quelli di Celan, di Mandel'stam, di Gherasim Luca, di Rilke; luoghi di *Schibboleth*, parola d'ordine per passare la frontiera che dice la differenza (*Differan-*

66. F. Kafka, *Discorso sulla lingua jiddish. I guardia della cripta*, premessa di M. Dotti, tr. it. e intr. di Barbara di Noi, Biblion Edizioni, Milano 2011.

ce) e l'alterità⁶⁷; per Kafka è utile seguire il consiglio di Franco Fortini secondo il quale vale un «commento perpetuo», vale a dire che qualsiasi interpretazione della sua opera risulta parziale.

Il tema del *Discorso* è la lingua del teatro jiddish, quella «paralata dai margini del tedesco», *lingua minore* fatta di contaminazioni tra tedesco, ceco e lo stesso jiddish; lingua minore parlata da minori, che tuttavia si differenzia dal dialetto in quanto *argot*, *slang*, *gergo* che «sposta continuamente i confini»⁶⁸ del suo peregrinare. Ma Kafka non conosce né il ceco né l'ebraico, e il tedesco è la lingua di Kakania; la questione della «proprietà» di una lingua consiste nel poter affermare la propria individualità in quanto propria identità, attraverso l'uso di una lingua materna, attraverso l'appartenenza a un luogo in cui si è di casa; ma questo a Kafka e ai suoi personaggi, come a Celan, non è dato. La lingua del teatro jiddish attira l'interesse di Kafka in quanto è un *gergo* che provoca paura, perché «è il più giovane delle lingue europee», e soprattutto perché non ha grammatica, è senza legge, lingua gergale anarchica, una «lingua franca» (*Verkehrs-sprache*)⁶⁹; è un gergo che parla di emigrazione, emarginazione e povertà, di derisione e di violenza: «ora calpestati come la sabbia, lo siamo davvero, quando verrà la cosa delle stelle?»⁷⁰. Chi disprezza il dialetto – che per Heidegger è la stessa lingua materna⁷¹ – non può comprendere come «le migrazioni dei popoli» attraversano e percorrono il gergo dialettale, e soltanto allontanandosi e migrando si avvicinano asintoticamente alla patria originaria.

Con ironia tipica della *Jiddischkeit*, Kafka confessava a Gustav Janouch⁷² che se la lingua è il respiro della patria, lui, purtroppo, era asmatico.

67. J. Derrida, *Schibboleth - per Paul Celan*, tr. it. di G. Scibilia, Gallio Editori, Ferrara 1991.

68. Cfr. G. Deleuze, *Lettera a Uno sul linguaggio*, in Id., *Due regioni di folli e altri scritti*, a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2010, p. 161, citato in M. Dotti, *Premessa*, cit., p. 11.

69. F. Kafka, *Discorso sulla lingua jiddish*, cit., p.99.

70. Ivi, p. 103. La poesia di Simon Samuel Frug (1860-1916), *Sabbia e stelle*, «è un'amara interpretazione di una promessa contenuta nella Bibbia. È detto che saremo come la sabbia del mare e le stelle nel cielo», *ibidem*.

71. Cfr. M. Heidegger, *Linguaggio e terra natia*, in «autaut», 235, gennaio-febbraio-1990, pp. 3-24.

72. Cfr. G. Janouch, *Conversazioni con Kafka*, tr. it. di M. G. Galli, Guanda, Parma 2005.

Abstract

La questione dell'identità e dell'alterità, è tema che investe tutta la modernità ma vive nella contemporaneità. Va sottolineato un mutamento di paradigma: non la terra natia fornisce identità ma viceversa è quest'ultima a costituire un suolo comune. Di contro, ci sta l'apolide, lo straniero, l'altro (il nemico, Schmitt), che parla una lingua diversa da dove si è venuto a trovare, un *déraciné*. Il contributo prende in esame un corso del 1942 di Heidegger sull'inno di Hölderlin «*Der Ister*» e sul *deinótaton* sofocleo. Ciò al fine di mettere in luce come il «far ritorno a casa» (*Heimkunft*, Hölderlin) è un mantenersi ancora estraneo alla comunità, e tuttavia, la lontananza, il percorso che manca, mostra l'esser vicino all'origine, così che l'autentico essere a casa è ancora il non essere arrivato alla casa. Dall'altra parte, il saggio analizza la *Judeité* di Derrida (*Abrahamo, l'altro*), lo *Judentum* contrapposto allo *Deutschtum*. Derrida si autodefinisce un «marrano», e questa trasmissione bastarda dell'ebraismo pone il problema dell'assimilazione del popolo ebraico, del mito dell'ebreo errante (*Il cacciatore Gracco*, Kafka), di *Nathan il saggio* (Lessing), e dell'ebreo, nonostante la conversione, che rimane uno straniero senza nome (H. Arendt, Kafka). Ma è sulla questione della lingua e su una lettera di Scholem a Rosenzweig che alla fine ci si sofferma, per vedere il legame inscindibile tra lingua e alterità con l'aiuto del *Discorso sulla lingua jiddish* di Kafka.

The question of identity and otherness, is the theme that invests all the modernity but lives in the contemporary world. It should be emphasized a paradigm shift: not the native land provides identity but conversely it is the latter to constitute a common ground. Conversely, there is a stateless person, the stranger, the other (the enemy, Schmitt), who speaks a language other than where you came to see, a *déraciné*. The contribution examines a course of 1942 Heidegger about Hölderlin's poetry "Der Ister" and Sophocles deinotaton. This is to highlight how the "returning home" (*Heimkunft*, Hölderlin) is a still remain alien to the community, and yet, the distance, the path is missing, the exhibit be close to the origin, so that the authentic being at home is still not arrived at the house. On the other side, the essay analyzes the *Judeité* of Derrida (Abraham, the other), as opposed to the *Judentum* and *Deutschtum*. Derrida calls itself a "Marrano" and this broadcast bastard Judaism poses the problem of the assimilation of the Jewish people, the myth of the wandering Jew (The Hunter Grac-

chus, Kafka), Nathan the Wise (Lessing), and jew, despite the conversion, which remains one Drifter (H. Arendt, Kafka). But it is on the question of language and of a letter from Scholem to Rosenzweig that eventually we stop to see the inseparable link between language and otherness with the help of the Speech on the Yiddish language of Kafka.

