

Terry Eagleton

IL NAZIONALISMO: TRA IRONIA E ADESIONE *

«Il nazionalismo – nota un personaggio africano del romanzo di Raymond Williams *La seconda generazione* (Williams R., 1964) – è in questo senso come l'appartenenza di classe. Possederlo, sentirlo fino in fondo, è l'unico modo di porvi fine. Se non riesci a rivendicarlo o ci rinunci troppo presto, finirai semplicemente per farti ingannare da altre classi e da altre nazioni». A volte ci si dimentica che la classe sociale, perlomeno per Karl Marx, è essa stessa una forma di alienazione che dissolve le particolarità individuali in un anonimato collettivo. La differenza tra la posizione di Marx e quella espressa dai luoghi comuni liberali in proposito sta nel fatto che Marx riteneva che per liberarsi da questa alienazione non si dovesse aggirare l'appartenenza di classe, ma in qualche modo attraversarla e superarla. Volersi lasciare alle spalle classi e nazioni per cercare di vivere *qui ed ora* la propria pura e irriducibile differenza, come vorrebbe certa teoria post-strutturalista contemporanea, significa fare il gioco dell'oppressore. Allo stesso modo la filosofa Julia Kristeva ha sostenuto che il concetto stesso di genere è «metafisico», in quanto costituisce un tentativo di ridurre forzatamente l'assoluta precarietà e instabilità dell'identità sessuale ad un'essenza spuria e identica a se stessa (cfr. Kristeva J., 1974). Pertanto il fine di una politica femminista non dovrebbe essere quello di affermare un'«identità femminile», bensì quello di scuotere e sovvertire qualsiasi camicia di forza sessuale. E tuttavia l'amara verità è che le donne sono oppresse *in quanto donne*, e che dette categorie sessuali, indipendentemente dalla loro maggiore o minore vacuità ontologica, continuano ad esercitare un'implacabile forza politica. Per le donne sarebbe dunque un utopismo prematuro della peggior specie quello di lottare semplicemente per aggirare la loro identità sessuale, celebrando esclusivamente il particolare e il polimorfo, piuttosto che – ancora – cercare di attraversare queste definizioni estranianti sino in fondo onde poi superarle. Le donne non lottano tanto per la libertà di essere donne – come se tutti sapessimo esattamente che cosa questo voglia dire – quanto per la libertà di essere pienamente umane; ma tale umanità, inevitabilmente astratta, può essere articolata qui ed ora solo tramite il loro essere donne, perché è quello il luogo in cui la loro umanità è colpita e soggetta a un rifiuto. La politica sessuale, così come la lotta di classe o quella nazionalista, si troveranno dunque inevitabilmente ad essere imbricate in quelle stesse categorie metafisiche che sperano in ultima analisi di eliminare; e qualsiasi movimento di questo tipo richiede un'ottica duplice che è difficile – e forse in definitiva impossibile – da raggiungere, dovendo

* Versione italiana del saggio «Nationalism: Irony and Commitment» (1988) tratto da Eagleton T. – Jameson F. – Said E., *Nationalism, Colonialism and Literature*, introduzione di S. Deane, University of Minnesota Press, London-Minneapolis, 1990, pp. 21-39. L'abstract è una versione abbreviata del riassunto fattone da Seamus Deane nell'introduzione alla collettanea (p. 4). Traduzione dall'inglese di Fabio De Leonardis.

allo stesso tempo lottare su un terreno già mappato dai suoi antagonisti e cercare di prefigurare in questa strategia ordinaria modi di essere e identità ancora privi di nome.

Se l'opposizione binaria tra 'uomo' e 'donna' può sempre essere decostruita, se di ogni termine può sempre essere mostrato il suo essere costitutivamente parassitario rispetto all'altro, lo stesso vale per altre due virulente identità metafisiche, l'essere cattolici e protestanti. Cattolico, naturalmente, significa 'universale', e c'è un che di curioso nell'utilizzare questo termine per definire un'identità nazionale particolare. C'è una buona dose di ironia joyciana nello stabilire l'irlandesità di qualcuno facendo riferimento a una capitale europea. Ma la pretesa universalità della Chiesa Cattolica Romana è comunque diventata necessaria solo nel momento in cui detto status è stato sfidato dal protestantesimo e dunque confutato nel momento stesso in cui veniva affermato, negato nello stesso atto della sua asserzione. Il protestantesimo, d'altro canto, è in un certo senso un'aberrazione di questa identità universale, un'affermazione di differenza nazionale; eppure ha assunto la forma storica di un ritorno alla pura essenza universale della cristianità che la Chiesa di Roma avrebbe contaminato. Questa deviazione eretica è dunque più ortodossa dell'ortodossia stessa, è la stessa verità metafisica o essenza di ciò che denuncia. Il cattolicesimo in quanto tale contiene sempre una qualche forma di protestantesimo – *ecclesia semper reformanda* – e senza un costante deviare dal suo corso non potrebbe essere se stesso; il protestantesimo a sua volta non può esistere senza il suo antagonista storico. Non resterebbe ora che spiegare tutto questo alla gente di Falls Road e di Shankill Road¹. Ma anche quanti fossero tanto insolenti da tentare di farlo finirebbero senza dubbio per rendersi conto di come la loro affermazione della vacuità metafisica delle identità cattolica e protestante sia essa stessa metafisicamente vacua.

Quello che si potrebbe chiamare l' 'umore ottativo' dell'utopismo 'cattivo' o prematuro aspira ad un futuro immediato, proiettandosi con un atto di volontà o di immaginazione al di là delle compromesse strutture politiche del presente. Non riuscendo ad agire su quelle forze o sulle faglie che, se sviluppate o lasciate libere di agire in certi modi nel presente, potrebbero indurre al superamento di quella condizione nel futuro, tale utopismo rischia di persuaderci a desiderare in modo ozioso invece che costruttivo; e dunque, come i nevrotici, a sviluppare una patologia dovuta a pulsioni inappagabili. Un futuro desiderabile ma irrealizzabile, che non riesce a ritrovarsi nel presente in modo da condurci al di là di esso, è in questo senso l'opposto del futuro offertoci da certi tipi di determinismo sociale, che è inevitabile, ma non per questo necessariamente desiderabile. (L'inevitabile, in verità, è di solito piuttosto spiacevole). Un pensiero utopico che non rischi di condurci semplicemente alla patologia è un pensiero capace di rintracciare *nel presente* quella segreta mancanza di identità con se stesso che è il luogo in cui un futuro possibile potrebbe germinare – il luogo in cui il futuro adombra e fa emergere l'abbondanza spuria del presente. 'Conoscere il futuro' può significare solo cogliere il presente sotto il segno delle sue contraddizioni interne, nelle aliezioni del suo desiderare, nella sua costante incapacità di coincidere con se stesso.

¹ Quartieri di Belfast, storiche roccaforti rispettivamente del nazionalismo cattolico e dell'unionismo protestante (*N.d.T.*)

Walter Benjamin (2006: p. 86) ci ricorda che, così come agli ebrei osservanti era proibito farsi delle immagini del Dio del futuro in quanto forma di idolatria, così al radicalismo politico è proibito definire nei dettagli il suo desiderio ultimo, perché si tratterebbe di una forma di feticismo. È sintomatico che lo stesso Marx, che cominciò la sua carriera politica in polemica con i rivoluzionari che sognavano ‘quanto sarebbe stato bello se...’, abbia per lo più taciuto riguardo a come sarebbe stato un futuro desiderabile, giacché il compito del socialismo è semplicemente quello di identificare e sbloccare le contraddizioni che al momento ne impediscono la costruzione. I veri indovini e chiaroveggenti sono i tecnici assunti dal capitalismo internazionale per sbirciare nelle viscere del sistema e assicurare i padroni che i loro profitti sono al sicuro per altri vent’anni. Il socialismo appartiene all’epoca del capitalismo tanto quanto la borsa valori, e come qualsiasi altra teoria emancipatrice si occupa principalmente di mettersi in condizione di andare in pensione. Le politiche emancipatrici esistono per produrre le condizioni materiali che ne decreteranno la fine, e quindi hanno sempre una sorta di congegno di auto-distruzione incorporato. Se fra dieci anni ci saranno ancora dei politici radicali in giro, sarà una brutta prospettiva. Non ci sarà un tempio nella Nuova Gerusalemme, ci dice il Nuovo Testamento, perché gli apparati ecclesiastici appartengono ad una storia di conflitti, non al regno della libertà al di là dell’orizzonte ultimo di quella storia. Tutte le politiche di opposizione dunque si muovono sotto il segno dell’ironia, coscienti di essere ineluttabilmente parassitarie rispetto al loro antagonista. Il nostro rancore nei confronti dell’ordine dominante non è solo dovuto al suo opprimere le nostre identità sociali, sessuali o razziali, ma anche all’averci perciò stesso costretti a dedicare un’enorme attenzione a queste cose, le quali in ultima analisi non sono poi così importanti. A quanti fra noi è capitato in sorte di essere cittadini britannici e di contestare quello che storicamente è stato fatto ad altri popoli in nostro nome, sarebbe assai più gradita una situazione in cui potessimo dare per scontata la nostra britannicità e pensare a qualcosa di più interessante.

Quando Michel Foucault sprezzantemente afferma che il marxismo appartiene interamente al XIX secolo, l’unica cosa che disorienta un marxista è perché egli ritiene che ciò debba costituire una *critica* di detto credo. Perché è ovvio che il passato è ciò di cui noi stessi siamo fatti, e il vicolo cieco di ogni politica volta alla trasformazione è che può districare quello che Marx e Stephen Dedalus chiamano l’incubo della storia solo con gli strumenti, poveri e compromessi, che la storia stessa ci ha lasciato in eredità. Se il marxismo in qualche modo è da museo, lo è perché non ci siamo ancora resi conto della natura tristemente anacronistica del capitalismo, del fatto che è già sopravvissuto fin troppo a lungo. Incapace di ricordare il passato, il capitalismo è destinato a riviverlo compulsivamente in quella incessante identità-nella-differenza che è lo scambio di merci; mentre per Marx l’unico evento storico realmente memorabile sarebbe quello per cui saremmo in grado di fare il balzo da quella che lui chiama «preistoria» – l’eterno ricorrere di nuove varianti di forme di sfruttamento costanti – alla «storia» vera e propria: il regno del valore d’uso, della particolarità sensibile e dell’infinita produzione di differenza. Ma tutto ciò che Marx nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte* chiama «la poesia dell’avvenire» è un contenuto che, come dice lui stesso,

«trionfa sulla frase» (Marx K., 1997: pp. 51-52) del presente, e quindi può essere immaginato solo nel silenzio, nell'esilio e nell'astuzia. Finanche così è necessario 'ricordare' quell'avvenire, di cui non è possibile dire nulla di certo, per non perdere di vista il fatto che, come esponenti del radicalismo politico, la nostra identità si trova imbricata in ciò a cui ci opponiamo. È in questo senso, soprattutto, che sono loro a dominare.

Il nazionalismo (quello irlandese, ma non solo) non è mai stato particolarmente rinomato per la sua autoironia. Michael Collins non ha mai dato l'impressione di essere un uomo impegnato a prepararsi il terreno per l'abbandono della sua attività, cosa che invece è toccato fare ad altri. E sebbene l'ironia possa essere un tropo gradito all'intellettuale letterato, è difficile evocarla quando un proiettile di gomma dell'esercito britannico ti ha reso cieco. Come potrebbe un'ironia del genere non limitarsi ad attenuare la nostra rabbia? È difficile oggi per noi riuscire a reinventarci l'audacia con cui un Lev Trockij in *Letteratura e rivoluzione* poteva polemizzare contro il concetto stesso di «cultura proletaria», in quanto per lui il proletariato non era altro che un punto di transizione ad una società senza classi. Per Trockij i *proletkul'tisty* avevano dimenticato che la classe sociale, come il colonialismo, è un rapporto, e che classe sociale e nazione non possono continuare a vivere come una sorta di entità identica a se stessa una volta che questi rapporti politici siano stati smantellati. Il concetto stesso di «cultura nazionalista» rientra certamente nell'ambito di tale giudizio politico; tuttavia, se Trockij poteva parlare pubblicamente su tale argomento era naturalmente perché si era conquistato un'autorità, in quanto architetto dell'Armata Rossa e veterano della lotta di classe bolscevica. Aveva, cioè, attraversato la contraddizione e l'aveva superata, cosa che non si può dire di coloro che oggi vorrebbero liquidare la cultura nazionalista irlandese dalle loro stanze di Tottenham o dalle sale dei docenti di Oxbridge. Peraltro, la valutazione negativa dell'idea di cultura proletaria da parte di Trockij non è facilmente separabile dal suo temperamento politico cronicamente eccessivo nella sua sicurezza di sé; e il concetto stesso, così come quello di cultura nazionalista, è troppo ambiguo e molteplice nel suo significato per poter essere semplicemente celebrato o rigettato.

La metafisica del nazionalismo parla del compimento di un processo di presa di coscienza da parte di un soggetto unitario noto come popolo. Come accade a tutte le filosofie del soggetto da Hegel ad oggi, questo soggetto monadico deve in qualche modo, curiosamente, preesistere al suo processo di materializzazione: deve essere dotato, perfino oggi, di ben determinati desideri e necessità, sul modello di una personalità umana autonoma². Il problema non è tanto quello di discriminare fra i desideri e le necessità di questo soggetto – di determinare, ad esempio, quali fra questi prefigurino un futuro desiderabile e quali siano invece i meri riflessi di un presente oppressivo – quanto il puro fatto che questi desideri siano repressi. Il modello, in altre parole, è quello dell'opposizione espressione/blocco, familiare nel suo rifarsi al Romanticismo; e come per ogni modello di tale tenacia storica, c'è indubitabilmente molto da dire in proposito. I soggetti, siano essi nazionali o di altro tipo, effettivamente avvertono dei bisogni che vengono repressi ma esigono di essere soddisfatti;

² Per un'ottima critica di questa ideologia, si veda Benhabib S., 1986.

solo che una conseguenza ironica di tale repressione è quella di renderci radicalmente incerti riguardo a quali siano i nostri bisogni reali. Le stesse condizioni repressive che rendono l'esprimersi liberamente una necessità del soggetto tendono allo stesso tempo a renderlo particolarmente oscuro a se stesso. Se i soggetti hanno dei bisogni, allora siamo già in grado di identificare almeno uno di questi ultimi, ossia quello di sapere quali siano i propri bisogni. La metafisica del nazionalismo tende ad oscurare questo punto, presupponendo un soggetto che è in qualche modo intuitivamente presente a se stesso; nel privilegiare il concetto di realizzazione di sé, esso eleva una relazione tra soggetto ed oggetto al di sopra di una relazione tra soggetto e soggetto, dimenticando che l'espressione e la formulazione dei bisogni sono sempre una faccenda dialogica, che i bisogni e i desideri sono sempre in un certo senso tratti da un 'altro'. D'altro canto, i pensatori contemporanei che ci ricordano questa verità, come Jürgen Habermas, tendono a loro volta a dimenticare le necessità politiche di alleviare la repressione in modo da rendere tale dialogicità davvero possibile. Una politica radicale può fornirci delle ricette su quello che si deve fare perché ciò possa accadere, ma non può dirci il contenuto di quella che sarà la nostra vita futura, perché il contenuto, come dice Marx, trionfa sulla frase. Pertanto qualsiasi politica radicale è in un senso profondo formalistica. Nella misura in cui possiamo descrivere in maniera adeguata le trasformazioni a cui tende il nostro agire politico, non possiamo per la stessa ragione andare oltre il riformismo.

Se le donne sono oppresse in quanto donne, gli irlandesi sono oppressi in quanto irlandesi? In un certo senso sicuramente no: per l'imperialismo britannico non faceva grande differenza che gli irlandesi fossero irlandesi piuttosto che eschimesi, bianchi, neri, o che adorassero degli dei silvani o la Trinità. Non sono le loro caratteristiche etniche, ma il loro territorio e la loro forza-lavoro che hanno rapito i britannici. Gli irlandesi sono semplicemente gli abitanti autoctoni di un'isola vicina; nella misura in cui sono *altri* rispetto ai britannici non viene loro richiesto, come non viene richiesto alle donne, di avere delle caratteristiche innate particolari per essere dominati (l'oppressione delle donne non è naturalmente riducibile a tali caratteristiche innate, ma non è neppure una variabile indipendente rispetto ad esse). In un altro senso, tuttavia, sostenere che gli irlandesi non siano stati oppressi in quanto irlandesi significa chiaramente mettersi a cavillare sui dettagli. Per quanto il colonialismo possa essere fondamentalmente indifferente alle caratteristiche dei popoli che sottomette, rimane il fatto che un particolare popolo viene sottomesso e umiliato *in quanto tale*. Ed è su questo fatto che la verità del nazionalismo getta una luce. Come per il caso delle donne, quindi, qualsiasi tentativo di aggirare la specificità della propria identità in nome della libertà sarà sempre pericolosamente astratto, finanche nel momento in cui si riconosca che tale identità è una costruzione dell'oppressore almeno tanto quanto è una 'autentica' percezione di sé. Qualsiasi politica emancipatrice dunque deve partire dallo specifico, eppure deve al tempo stesso lasciarselo alle spalle. Perché la libertà in questione non è quella 'di essere irlandesi' o 'di essere una donna', qualsiasi cosa questo voglia dire, ma semplicemente la libertà di definire la propria identità a piacimento, libertà di cui al momento godono solo alcune categorie. Ironicamente, dunque, una politica della differenza o della specificità

finisce per costituire in primo luogo una politica dell'uguaglianza e dell'identità universali – il diritto di una categoria vittimizzata nella sua particolarità ad avere gli stessi diritti delle altre per quanto riguarda la sua autodeterminazione. Questo è il nocciolo della verità dell'Illuminismo borghese: il diritto universale di tutti ad essere liberi, l'essenza condivisa o identità di tutti i soggetti umani è il fatto di essere autonomi. In un ulteriore contorcimento dialettico, tuttavia, questa stessa verità deve essere superata nello stesso momento in cui viene colta; perché l'unico senso del godimento di questa uguaglianza universale astratta è quello di scoprire e vivere la propria specifica differenza. Il *telos* dell'intero processo non è, come credevano gli illuministi, la verità universale, il diritto e l'identità, ma una concreta particolarità. È solo che questa particolarità deve passare attraverso quella eguaglianza astratta e andare oltre essa, raggiungendo una posizione ben diversa da quella in cui si trova al momento. La forma più sterile di nazionalismo, per continuare ad usare le espressioni di Hegel, è quella che si limita a conferire uno status di universalità ad una «cattiva», o data particolarità. La liberazione del valore d'uso concreto e materialisticamente particolare – per usare la terminologia marxista – non può realizzarsi aggirando le astratte parificazioni del valore di scambio, ma solo entrando in qualche modo in quella logica alienata per poterla rovesciare contro se stessa. Come ben capì Oscar Wilde, il socialismo è essenziale per un genuino individualismo; e se l'oltraggioso individualismo dello stesso Wilde in un senso lo prefigura, nel suo sgarriante artificio esso testimonia altresì del modo in cui qualsiasi individualismo presente sia costretto ad essere un travestimento forzato, fittizio e parodico della realtà.

Costituisce un certo imbarazzo per l'ideologia borghese il fatto di non essere mai stata capace di riconciliare l'identità con la differenza, il particolare con l'universale, e questo per ben note ragioni storiche. La particolarità materiale dei bisogni e dei desideri umani appartiene nel pensiero borghese classico alla sfera degradata della 'società civile', il regno essenzialmente privato della famiglia e della produzione. La sfera etica e quella politica, invece, sono quelle in cui uomini e donne si incontrano come soggetti resi astrattamente uguali. E uno dei compiti dell'ideologia borghese è quello di appianare nel modo più sfacciato possibile la grottesca discrepanza tra questi due mondi. Conseguentemente, la più efficace critica della società borghese è una critica che, come il marxismo, sappia essere 'immanente', inserendosi nella stessa logica dei valori più cari a quell'ordine di cose per smascherarne l'ineliminabile iato tra il regno universale ideale e i sordidi appetiti particolari di cui quest'ultimo è la mistificazione. Sono possibili anche altri tipi di critica radicale, tuttavia essi si limitano a fare leva su uno dei due poli del dualismo oppositivo particolare/universale per contrapporlo all'altro. È possibile, alla maniera del radicalismo illuminista, premere per l'*estensione* rivoluzionaria dei diritti umani, mettendo in imbarazzo tali ideali con il costante e forzato ricordo dei popoli e delle categorie che essi escludono; oppure, alla maniera del radicalismo romantico, si può abbracciare il locale, ciò che è specifico nella sua materialità ed irriducibile singolarità, e cercare di far naufragare un astratto idealismo sugli scogli della concretezza del reale. In realtà queste strategie non sono così antitetichhe come sembrano, perché nulla potrebbe essere più astratto della cosiddetta 'immediatezza' romantica; con il

loro movimento a tenaglia, però, esse acquisiscono le contraddizioni dell'ordine sociale borghese.

Se nel contesto irlandese l'Illuminismo radicale è rappresentato da Wolfe Tone e dagli United Irishmen, la *pietas* di ciò che è specifico nella sua materialità è rappresentata dalla politica estetizzata della Giovane Irlanda e da gran parte di ciò che ne è derivato. La particolarità viene dissolta nella totalità della Ragione universale e il concreto soggetto irlandese assimilato ad un cittadino del mondo, oppure celebrata come una condizione unica ed irriducibile, impenetrabile per qualsiasi razionalità illuminista esterna. Nel pensiero europeo moderno, tuttavia, l'«estetica» non significa tanto la particolarità in quanto tale nella sua materialità, quanto il modello ideologico di come questa contraddizione tra particolare e universale possa essere armoniosamente risolta. L'opera d'arte in quanto tale è governata da una legge totale, ma è una legge che appare misteriosamente, e spontaneamente, fusa con l'autonomia di ciascuna delle sue parti componenti. Dietro questo modello estetico si cela un nuovo tipo di società borghese, una società in cui, poiché la legge centralizzata dell'assolutismo feudale è stata rovesciata, ogni individuo deve in qualche modo darsi delle leggi da solo, lavorare da solo, scoprire la legge insita nei suoi affetti, nelle sue sensazioni e nei suoi impulsi corporei. Ciò che è in gioco qui è, in breve, quella forma storicamente nuova di potere che Antonio Gramsci chiamava «egemonia», quel processo tramite il quale il soggetto particolare introietta a tal punto la legge universale da acconsentire ai suoi imperativi come se si trattasse dei desideri più profondi del suo essere.

È molto più difficile imporre tale egemonia in una situazione coloniale. Perché in tali condizioni la legge apparirà visibilmente estranea e tanto eteronoma rispetto all'individuo da non poter essere percepita come la struttura interiore segreta della propria identità. Ben più che per le élite al potere nella metropoli, è causa di imbarazzo soprattutto per le élite dominanti coloniali il fatto di essere visibilmente 'altre' rispetto ai soggetti loro subordinati, i quali magari parlano un'altra lingua o hanno un diverso colore della pelle. La legge del potere politico funziona sempre al meglio quando è invisibile, come aveva ben capito Edmund Burke; perché se la legge è troppo in vista c'è sempre il rischio che essa diventi oggetto di contestazione. Non è dunque così sorprendente che in Irlanda l'«estetica» come soluzione totalizzante al conflitto tra universale e particolare sia meno visibile. L'estetica tende invece ad emergere come un aspetto del dilemma, indicativo della vissuta specificità di un popolo unico a dispetto di quell'astratto universalismo che si ritiene sia il marchio della modernità. Ciò non vuol dire, d'altro canto, che in Irlanda l'estetica come soluzione mitica 'disinteressata' delle contraddizioni reali non sia affatto in vista. Ci sono critici e commentatori oggi che fanno sfoggio del termine come segno privilegiato di quel decoro, quella gentilezza e quella raffinatezza di cui un rozzo nazionalismo è fatalmente privo. Nel più trito dei cliché arnoldiani, il poetico viene ancora contrapposto al politico, il che è solo per dire che il 'poetico' come lo conosciamo oggi è stato è una costruzione ideologica che si è formata storicamente proprio per mettere in atto la soppressione del conflitto politico. In Irlanda ancora oggi l'immaginazione e la ragione liberale illuminista ci vengono offerte come antitesi al settarismo; e come tutti i valori idealizzati di questo tipo essi lasciano

nell'ombra la circostanza del loro radicamento in una storia e in una classe sociale il cui virulento settarismo, oggi come allora, non è passato inosservato. Questo fallimentare arnodismo irlandese è particolarmente ironico se si considera che il titolo dell'opera principale di Arnold, *Cultura e anarchia*, avrebbe potuto benissimo essere *La Gran Bretagna e l'Irlanda*. La concezione liberal-umanista di Cultura venne elaborata, tra l'altro, proprio per rendere marginali popoli come quello irlandese, per cui è particolarmente intrigante il fatto di ritrovare questo stesso gesto settario in alcuni irlandesi. Se lo iato tra la particolarità materiale e l'astrazione ideale è risultato essere una fonte costante di disagio per la società borghese, si è rivelata essere qualcosa di simile anche per gli antagonisti politici di quella società. È infatti difficile vedere come la sinistra possa semplicemente 'mediare dialetticamente' tali opposizioni senza finire per limitarsi a ripetere i gesti mistificatori della destra. Nell'800, a cavallo tra due secoli, la sinistra ha fatalmente lasciato l'estetica alla destra. Il ridicolizzare la stravaganza metaforica dello stile di Burke da parte di Tom Paine, oppure lo sprezzante liquidarne la « viziata emotività » da parte di Mary Wollstonecraft sono degli esempi in proposito. Il sentimento, l'immaginazione, la priorità degli affetti locali e delle fedeltà indiscutibili, una tradizione culturale che educa in modo subliminale: tutto ciò, da Burke e Coleridge fino a Yeats e T.S. Eliot è stato efficacemente confiscato dalla politica della reazione, che è sufficientemente scaltra da non tentare di dominare con il solo ausilio della nuda luce della ragione o dell'utilità. La sinistra politica si ritrova dunque resa doppiamente inabile: se cerca di far evolvere il suo discorso sui luoghi, i corpi, il retaggio culturale, i bisogni materiali, si troverà a scimmiettare le forme culturali dei suoi avversari; se non lo fa apparirà priva di un corpo, schiava di una politica puramente razionalista che ha tagliato i ponti con le profondità affettive interiori del poetico. L'analogia col femminismo è esatta: se le donne parlano il discorso del corpo, dell'inconscio, del lato sotterraneo del discorso formale – in una parola, del Gotico – ciò non fa che confermare il loro status aberrante; se invece, come Wollstonecraft, si appropriano del linguaggio del razionalismo radicale, allora non sono diverse dagli uomini. Di conseguenza la teoria politica della sinistra in Europa è oggi divisa tra il razionalismo di un Habermas, con le sue « comunità di linguaggio » composte da soggetti universali, astrattamente uguali, da cui qualsiasi inclinazione corporea è stata drenata, e il particolarismo anarchico dei post-strutturalisti, con le loro inebrianti celebrazioni del delirio, della differenza pura, del frammento, dei lampi di intensità libidinale, contro una totalità razionale ora denunciata come brutalmente totalitaria. Ho suggerito che l'estetica come totalizzazione del particolare e dell'universale è generalmente assente in Irlanda; ma allora, si potrebbe sostenere, cos'altro è l'*Ulisse*? Dove si potrebbe trovare una più trionfante unità dei due se non in quel testo, in cui ogni particolare si apre abilmente al cosmico, in cui ogni momento, luogo o identità è segretamente pregno di ogni altro? L'estetica dell'*Ulisse* è in questo senso qualcosa ben in linea con gli standard hegeliani, e fra le altre cose sono una giusta compensazione per le pene dell'esilio. Se qualsiasi posto equivale ad ogni altro posto, allora si può scribacchiare a Trieste senza aver mai lasciato Dublino. Ma sarebbe certamente ottuso sorvolare sull'enorme ironia con cui il romanzo gestisce questa totalizzazione inesorabile, che nella sua stessa imperturbabile esaustività punta l'indice sulla sua flagrante arbitrarietà. In

effetti la forma dell'*Ulisse* è in un certo senso una risoluzione estetica delle contraddizioni storiche, non ultima quella del conflitto tra i nuovi circuiti internazionali del capitalismo, con i loro relativi centri di cultura cosmopoliti a Parigi, Londra, Berlino e New York, e le formazioni nazionali più antiche o le tradizioni culturali sempre più viste come un relitto del passato. Il modernismo è, contraddittoriamente, un esilarante straniamento da queste trite eredità nazionali, reso possibile dalla distanza garantita dalla prospettiva dell'esilio, e al tempo stesso un'espressione della mancanza di radici di un capitalismo monopolistico internazionale le cui forme astrattamente universaliste vengono mimate dalle tecniche sempre più astratte del modernismo³. Se, come Joyce, non si ha un'eredità culturale nazionale abbastanza ricca da cui partire, allora nel proprio stesso spossessamento coloniale si diventa paradigmatici del destino comune perfino alle formazioni nazionali avanzate nell'era del capitale internazionale. Per ragioni affatto differenti, né l'arretratezza coloniale né il provincialismo connaturato alle nazioni imperiali è in grado di produrre un'arte all'altezza dei tempi. Poiché l'Irlanda, dal punto di vista delle società avanzate, è già una sorta di non-luogo e di non-identità, si presta estremamente bene ad un modernismo cosmopolita per cui tutti i luoghi e tutte le identità diventano sempre più intercambiabili.

Se l'*Ulisse* 'risolve' le contraddizioni, tuttavia il sudato parto flaubertiano con cui esso viene portato a compimento indica l'effettiva impossibilità dell'intero progetto. La totalità testuale che presta ad un particolare tempo e luogo una nuova centralità riesce a farlo solo svelando simultaneamente quanto radicalmente contingente sia diventato qualsiasi tempo e luogo di questo tipo. L'omaggio di Joyce all'Irlanda, inscrivendola sulla mappa cosmopolita, è in questo senso distintamente ambiguo. Il romanzo al tempo stesso celebra e mina alle radici la formazione nazionale irlandese in un sol colpo, dispiegando tutta la batteria di tecniche moderniste cosmopolite per ricrearla e suggerendo ad ogni passaggio che si sarebbe potuta benissimo fare la stessa operazione per Bradford o per il Bronx. Qualcosa di altrettanto ambiguo c'è nel *Finnegans Wake*, un'opera che, come hanno sostenuto i suoi apologeti radicali, confonde e mescola tutte le distinte identità in un modo scandaloso per le gerarchie rigorose della cultura borghese ortodossa. Tuttavia non si tratta solo del fatto che questo libero gioco di differenza e desiderio si trova discutibilmente in una struttura di eterno ritorno alla maniera dell'*Ulisse*, e che ciò che va perduto nelle giravolte semiotiche viene recuperato nei rondò vichiani. È anche il fatto che ciò che viene distruttivamente contrapposto alla *cultura* borghese è in un certo senso l'*economia* borghese: il livellamento, la parificazione, operazioni indifferenti della stessa forma merce, la quale non rispetta nessuna identità unica, trasgredisce tutte le frontiere, scioglie ciò che è solido facendolo diventare aereo e profana ciò che è sacro. Il differenziamento anarchico del *Finnegans Wake* è possibile solo sulla base di un'omogeneizzazione segreta della realtà, una parificazione aprioristica di tutti gli elementi che ne rende quindi possibili le più incredibili e idiosincratiche permutazioni⁴.

³ Per un eccellente resoconto del modernismo in questi termini, si veda Williams R., 1983.

⁴ « Il pluralismo degli stili e dei linguaggi (di Joyce), la natura assimilatoria del suo controllare miti e sistemi, dà infine una certa armonia a un'esperienza variegata. Ma, si potrebbe argomentare, si tratta dell'armonia

Arriva un momento in cui, come ben sapeva Hegel, la ‘pura’ differenza viene meno e diventa semplicemente ‘pura’ identità, unite come sono nella loro totale indeterminatezza.

Joyce, dunque, pone il problema della totalizzazione, anziché fornirci una qualsiasi vera soluzione. La sovratotalizzazione dell’*Ulisse* è un pedante travestimento dell’estetica europea moderna, mentre il *Finnegans Wake* mostra un’enorme, paralizzante distanza tra la sua ‘struttura profonda’ astratta e le sue particolarità testuali. In un modo o nell’altro, la mediazione dialettica ne esce distrutta: l’immediato e l’universale o sono troppo comicamente vicini per poter offrire conforto oppure la lacerazione fra i due è incolmabile. Necessariamente queste relazioni ironiche, impossibili o aporetiche tra i due forse esistono ancora oggi nelle relazioni tra le lotte politiche particolari e il fine dell’emancipazione universale. Ciò che qualsiasi categoria oppressa ha di più fondamentale in comune con altre categorie oppresse è l’oppressione stessa. La loro identità collettiva è in questo fondamentale senso negativa, essendo definita non tanto da delle caratteristiche positive condivise, quanto da un comune antagonismo nei confronti di un qualche ordinamento politico. Questa identità collettiva negativa, tuttavia, è destinata nell’arco di un certo periodo di tempo a dare vita ad una specifica cultura affermativa, senza la quale probabilmente l’emancipazione politica sarebbe impossibile. Nessuno è in grado di vivere in una situazione di perenne differimento della propria percezione di sé o di liberarsi da una forma di schiavitù senza una coscienza di sé fortemente affermativa. Senza una tale autocoscienza non sarebbe possibile neppure rendersi conto di ciò di cui si è privi, e un soggetto che si ritiene completo non avverte il bisogno di ribellarsi. In questo senso la ‘negatività’ di un popolo oppresso, il suo percepirsi come estraniato e impoverito, già di per sé implica un modo di essere più affermativo. Il vero trionfo dell’alienazione sarebbe il non rendersi neppure conto della propria alienazione. Ma poiché qualsiasi identità positiva di questo tipo si evolve *nell’ambito* di condizioni oppressive, e in parte ne è una forma di compensazione, non può mai costituire una conquista politica priva di ambiguità, e in una certa misura sarà sempre collusa con i suoi antagonisti. Il paradosso, o aporia, di qualsiasi politica che miri alla trasformazione dell’esistente è che necessita, per poter avere successo, di un agente risoluto, ‘accentrato’ e sicuro di sé; ma in primo luogo essa non sarebbe necessaria se una tale sicurezza fosse autenticamente possibile. Pertanto ogni cambiamento radicale è reso estremamente vulnerabile proprio da ciò che lo rende in primo luogo necessario. Il soggetto rivoluzionario ideale ha rotto con un’identità politica imposta gettandosi in una negatività sovversiva senza nome, eppure esso percepisce le sue capacità e il suo poter essere autonomo/a, i quali vanno ben al di là della vaga e indeterminata coscienza di noi stessi in quanto soggetti dotati di agentività che traiamo dalla nostra vita sociale abituale. Questo non è il tipo di rompicapo che un qualsiasi discorso di mediazione dialettica sia in grado di chiarire rapidamente.

Il punto in cui i soggetti umani iniziano a diventare soggetti politici, in tutta la loro specificità materiale, coincide con il sorgere di determinati bisogni e desideri. E tuttavia bisogni e desideri sono anche ciò che ci rende non identici a noi stessi, aprendoci ad una più

dell’indifferenza, un’armonia in cui tutto è una versione di qualcos’altro, in cui l’identità prevale sulla diversità, e da cui la contraddizione viene infine inquietantemente espunta » (Deane S., 1984: p. 16).

vasta dimensione sociale; e ciò che viene posto nell'ambito di questa dimensione è la questione di quali siano le condizioni *generali* che sarebbero necessarie per soddisfare i nostri bisogni e desideri. Mediate in questo modo dal generale, le esigenze particolari cessano di essere identiche a se stesse e ritornano trasformate da un discorso dell'altro. Il/la femminista, il/la nazionalista e il/la sindacalista potrebbero a questo punto giungere al riconoscimento che a lungo termine nessuno dei loro desideri è realizzabile senza la realizzazione di quelli degli altri. Gli antidialettici hanno tuttavia ragione nel dire che un tale riconoscimento non può essere *vissuto* come una unità semplice, senza giunzioni. In effetti Kierkegaard lamentava spesso il fatto che la totalità di Hegel non potesse essere vissuta come tale. È solo in modo ambiguo e precario che possiamo avere esperienza al tempo stesso del necessario assolutismo di una esigenza particolare – ad esempio, quella di essere liberati da un'oppressione immediata e intollerabile – e la verità più ampia che nessuna esigenza di questo genere, per quanto giusta e urgente, può infine esaurire o programmare in anticipo un futuro politico in cui il contenuto avrà trionfato sulla frase. Come avrebbe potuto dire Kierkegaard, la questione è quella di vivere quella dialettica in maniera appassionata e ironica, in tutta la sua elusiva impossibilità, piuttosto che cercare meramente di fornirne un'elegante formulazione teoretica.

Riferimenti bibliografici

- Benhabib S. (1986), *Critique, Norm and Utopia*, Columbia U.P., New York.
- Benjamin W. (2006), «Tesi di filosofia della storia», in *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, pp. 75-86.
- Deane S. (1984), *Heroic Styles: The Tradition of an Idea*, Field Day pamphlet no. 4, Derry.
- Kristeva J. (1974), «La femme, ce n'est jamais ça», *Tel Quel*, n. 59 (automne) pp. 19-24.
- Marx K. (1997), *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, a cura di G. Giorgetti, Editori Riuniti, Roma.
- Williams R. (1964), *Second Generation*, Chatto and Windus, London.
- Williams R. (1991), «Beyond Cambridge English», in *Writing in Society*, Verso, London, pp. 212-228.

