

Slavoy Žižek, Eric L. Santner

ODIA IL PROSSIMO TUO

**IL MOVENTE TEOLOGICO
DELLO SCACCHIERE POLITICO**

TRANSEUROPA

TITOLO ORIGINALE:

The Neighbor

Traduzione di Barbara Amali

© 2006 LICENSED BY THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS,
CHICAGO, ILLINOIS, U.S.A.

© 2009 PIER VITTORIO E ASSOCIATI, TRANSEUROPA, MASSA
WWW.TRANSEUROPAEDIZIONI.IT

ISBN 978-88-7580-058-1

INDICE

<i>Prefazione</i> di Roberto Farneti	IX
<i>Introduzione</i>	XV
1. Eric L. Santner <i>I miracoli accadono: Benjamin, Rosenzweig, Freud e il prossimo</i>	5
2. Slavoy Žižek <i>Il prossimo e altri mostri: appello alla violenza etica</i>	87



PREFAZIONE

Nell'autunno del 2003 il Dipartimento di Letterature Comparete dell'Università della California a Los Angeles organizzò un seminario, articolato in lezioni seguite da una discussione col pubblico, sul tema dell'etica del vicino. I partecipanti erano per lo più germanisti provenienti da alcune università americane, più due presenze internazionali di spicco, Etienne Balibar e Slavoj Žižek. Quello stesso anno ero Visiting Assistant Professor presso il dipartimento di Political Science lì a UCLA e andai ad alcuni degli incontri, in particolare non mi sarei perso Balibar e Žižek. Il tema era curioso, l'idea di un'etica del vicino, o del prossimo, si prestava bene all'intenzione decostruttiva degli organizzatori del seminario: mettere in tensione termini filosofici di cui facciamo un uso per lo più irriflesso. Inoltre, benché nessuno degli incontri facesse esplicitamente riferimento alla grande questione della teologia politica, il tema emerse più volte nel ciclo di lezioni. Questo libro presenta una versione ampliata e rielaborata di due di quegli incontri, quello di Žižek e quello di Eric Santner, con un'introduzione. Il libro, uscito originariamente in inglese, raccoglieva tre contributi (Žižek, Santner, e un lungo articolo dell'organizzatore del seminario, Kenneth Reinhard, sulla teologia politica del prossimo/vicino). In questo volume si è deciso di includere i due contributi più rappresentativi del seminario, quello di Žižek e quello di

Santner, essendo il testo di Reinhard un'ampia ricognizione sul tema del prossimo/vicino intesa a guidare il lettore all'interno di uno spazio di discussione filosofica poco frequentato, almeno in area anglossassone. Reinhard dava conto della mossa speculativa che aveva ispirato la redazione del volume: far collidere due grandi temi della riflessione filosofica di area continentale finora mai messi a confronto: il grande tema dell'altro, della sua prossimità e dell'ingannevole atteggiamento di simpatia che un'etica del vicino, o del prossimo, dovrebbe riflettere o promuovere, e il tema apparentemente estraneo della "teologia politica", il grande tema fatto esplodere dal teorico e filosofo del diritto e della politica Carl Schmitt negli anni '20 del secolo scorso.

È Žižek, nel suo saggio, a tematizzare questa collisione tra etica dell'altro, o del prossimo, e teologia politica, quando chiama in causa ad esempio Levinas, per mettere in evidenza più che la presunta coincidenza delle due cose una vera e propria "assoluta incompatibilità" tra, appunto, il fondamento della politica e un'etica del rispetto e della responsabilità verso l'Altro. Žižek contesta in altre parole le soluzioni contrattualiste del dilemma che oppone da sempre etica e politica. Soluzioni che, notoriamente, si pensi a Rawls, finiscono per ridurre fino all'invisibilità il limite tra etica e politica. Quello che Žižek rivendica è una proposta che decostruisca questa «soluzione fin troppo chiara e pulita», ovvero questa concezione della politica che esclude «proprio la dimensione che Carl Schmitt definiva "della teologia politica"». Žižek conclude affermando che «lungi dall'essere riducibile al regno della pari uguaglianza e della giustizia distributiva» la politica sarebbe invece il vero e proprio «anello "impossibile" fra questo regno e quello dell'etica (teologica), il modo in cui l'etica va contro la simmetria delle relazioni di uguaglianza, falsandole e spiazzandole».

Provocare questa collisione dunque è, a grandi linee, l'obiettivo del libro, anche se per comprendere esattamente la strategia decostruttiva proposta dagli ideatori del ciclo

di lezioni sul prossimo/vicino vorrei concentrarmi per un momento sulla struttura stessa del seminario. Gli autori che ricorrevano in direi tutte le lezioni, senza eccezioni significative, erano Freud, Lacan, Derrida, Levinas, Benjamin e Rosenzweig. Ricordo il seminario molto bello di Dana Hollandier su Hermann Cohen e il suo concetto di prossimo, ma gli autori centrali del seminario erano comunque quelli citati sopra. L'unica significativa eccezione fu la prima lezione del ciclo. Credo sia importante insistere su questo punto, per meglio comprendere la decostruzione di Žižek e Santner. La prima lezione fu di David Clark, un collega di Dana Hollandier alla MacMaster University. Fu, molto semplicemente, una lezione su Kant. Più precisamente, sui seguenti testi: il par. 6 della *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, la parte del saggio sulla pace perpetua sul «diritto cosmopolita all'ospitalità», la *Metafisica dei costumi* (le parti sui doveri verso gli altri), e i *Fondamenti della metafisica dei costumi*. Perché ritengo sia così importante mettere in evidenza quello che fu il punto di partenza del ciclo di lezioni sull'etica del prossimo? Per la semplice ragione che Kant è l'autore che più radicalmente di ogni altro propone quella che potremmo definire un'etica *pacificata* del prossimo, un'etica che si sostiene sulla capacità morale dell'individuo di concepire un piano di azione perfettamente razionale e inclusivo. Ma non soltanto questo. L'etica e la politica kantiane sono *quanto di più estraneo* vi è al tema, decisamente post-kantiano, della teologia politica. E teologia politica era appunto il tema che, come si diceva, già il seminario sembrava far collidere con l'altro tema, quello dell'etica del prossimo, per osservare poi gli esiti decostruttivi che ne sarebbero seguiti.

Dunque si parte da Kant, non soltanto nel seminario del 2003/2004, ma anche in questo volume, per decostruire gli esiti universalistici, e universalmente pacificatori, della sua etica razionale. Come si legge nell'introduzione al volume, il comandamento «ama il prossimo come te stesso», ripreso da Kant come *exemplum* dell'etica come pura ragion pra-

tica, serve lo scopo (eminentemente kantiano) di continuare «la logica della universalizzazione che iniziò nel Nuovo Testamento». È evidente a questo punto come sia proprio la collisione di questa problematica morale col grande tema della teologia politica a far saltare i puntelli metafisici su cui si reggeva l'etica kantiana della cura razionale verso il prossimo. Ma qual è precisamente il nesso decostruttivo tra etica del prossimo e teologia politica?

Il contributo di Santner può illuminare precisamente questa congiuntura. Il nome di Kant non ricorre quasi, ma l'obiettivo polemico del saggio è il concetto di universalità che abbiamo ereditato da Kant e che occorre decostruire attraverso figure trans-epocali (e extra-normative) come il miracolo e l'eccezione. Per Kant, autore normativo per eccellenza, per cui cioè i fatti morali sono fatti fondamentalmente normativi, è impossibile articolare sensatamente fatti extra-normativi che invece, a un'analisi spassionata, rivelano il loro potenziale morale proprio nel momento in cui ne liberiamo la forza, li facciamo agire all'interno di universi morali che altrimenti finirebbero per irrigidirsi e diventare inabitabili. Il pensiero «post-secolare» di cui scrive Santner alla fine del suo saggio è allora, in fondo, una proposta di *normalizzare* la decostruzione, di restituire cittadinanza normativa al miracolo e all'eccezione, forse dunque, in una parola, all'*amore*, e consegnare a questa proposta un compito diverso alla filosofia normativa, quello umanissimo e pressoché impossibile di *farci diventare creature*.¹ Teologia politica diventa allora, qui, *consapevolezza dell'eccezione*.

Santner cita un passaggio rivelatore da un saggio di Julia Lupton sulla *Tempesta* di Shakespeare: «La *creatura* rappresenta l'altro lato della teologia politica della sovranità assoluta.» Se dunque, in un'etica post-kantiana della prossimità,

1. Santner aveva già dedicato un'importante monografia sul tema della creaturalità, mettendo in evidenza le implicazioni antiumanistiche del concetto stesso di creatura: E. Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

è la *creatura* la vera posta in gioco, ovvero sia la possibilità per noi umani di *diventare creature*, l'approccio teologico-politico ci serve appunto per rovesciare le premesse umanistiche del nostro discorso e liberare potenzialità inesprimibili all'interno dell'umanesimo razionale kantiano.

In Žižek sono le false universalità del modello kantiano – il modello che confonde etica e politica neutralizzando in questo modo il cuore tragico del politico – a creare l'illusione che il moderno porti con sé un'intrinseca spinta emancipatoria e pacificatrice. Lo sguardo è rivolto allora a quell'altrove, difficilmente sondabile, di «un universo habermasiano “piatto” e asettico in cui gli individui sono privati della superbia della loro troppa passione, ridotti a inermi pedine del disciplinato gioco della comunicazione».

Ed è precisamente in questo altrove che alcune coppie oppositive divenute classiche rivelano la natura surrettizia della sintassi che ne ha decretato l'incompatibilità. Così, il rapporto tra amore e odio, personale e politico, amicizia e inimicizia, viene decostruito nel “dialogo” tra Žižek e Santner, e vengono svelate implicazioni non dichiarate dalle letture pigramente universaliste che di queste coppie concettuali sono convenzionalmente offerte. Il concetto di amore per il prossimo, rivisto da Santner attraverso una rilettura di Benjamin e Rosenzweig e da Žižek magistralmente demistificato, svela le proprie radicali implicazioni teologico-politiche, e costituisce una sfida per chi si ostina a porre questioni di teoria politica normativa all'interno dei codici rassicuranti imposti dagli universalismi e contrattualismi oggi in voga. Gli autori ci rammentano che non c'è politica che non sia teologia politica e propongono una rivoluzione concettuale che tolga ai nostri modi di pensare alcuni alibi collaudati. Per gli autori, come messo correttamente in rilievo nelle ultime righe dell'introduzione, il metodo, se di “metodo” si può ancora parlare in un autore così radicalmente eclettico come Žižek, parrebbe quello di sostituire la «sociologia dei concetti giuridici» di Schmitt (che per Schmitt era il vero e

proprio “metodo” della teologia politica) con la psicoanalisi e la teoria dell’inconscio, inaugurando in questo modo una nuova età nella storia del concetto di “teologia politica”. È infatti vero, come leggiamo nell’introduzione, che è «sola-mente con l’emergere del concetto psicanalitico di inconscio – con l’emergere del soggetto psicanalitico – che possiamo pienamente cogliere la complessità etica e politica introdotta nel mondo dall’ingiunzione di amare il prossimo come se stessi».

L’obiettivo di questi due autori è allora quello di ricominciare da un concetto falsamente familiare, quello di prossimo/vicino, per rifocalizzare la nostra attenzione critica sulla distinzione fondamentale tra l’umano e l’inumano, tra la *creatura* e il suo paludamento kantiano, evitando le trappole e le mistificazioni che impediscono di ritracciarne la soglia.

INTRODUZIONE

1. Nella sua opera *Il disagio della civiltà*, Freud ci dice chiaramente che cosa ne pensa del comandamento biblico «amerai il prossimo tuo come te stesso», formulato prima nel Levitico (19:18) e quindi ampiamente approfondito dalla dottrina cristiana. Propone di «porci innanzi ad esso con l'ingenuità della prima volta: non riusciremmo a sopprimere un senso di sorpresa e confusione». Freud elabora poi questo senso di sorpresa e confusione in una serie di domande e obiezioni che non possono che sembrare ragionevoli e di buon senso:

«Perché dovremmo farlo? Che bene ce ne viene? Ma soprattutto come riuscirci? Come può essere possibile? Il mio amore è qualcosa di valore che non devo buttar via senza riflettere. Mi impone dei doveri per compiere i quali devo essere pronto a fare dei sacrifici. Se amo qualcuno, deve meritarselo in qualche modo [...] se lo merita se mi assomiglia così tanto da farmi pensare di poter amare me stesso in lui e se lo merita se è rispetto a me così più perfetto che io posso amare in lui l'ideale che ho di me.»

Le cose si complicano quando il prossimo è un perfetto sconosciuto:

«Ma se è per me completamente un estraneo e non mi

attrae per alcuna sua caratteristica che abbia un significato già acquisito nella mia vita emotiva, mi sarà difficile amarlo. E invero, farei male a farlo, poiché il mio amore è considerato dalla mia gente un segno del fatto che preferisco loro agli altri e sarà quindi per loro un'ingiustizia se li metto sullo stesso piano di uno sconosciuto. Ma se io *devo* amarlo (di quest'amore universale) soltanto perché anche lui è un abitante di questa terra, come lo è un insetto, un verme o una biscia, allora temo che potrò concedergli solo le briciole del mio amore.»

Ma le complicazioni non finiscono qui. Infatti, «Non solo questo straniero non merita in generale il mio amore», continua Freud, ma:

«Devo onestamente confessare che si merita più che altro la mia ostilità e il mio odio. Egli, infatti, non sembra avere la benché minima traccia d'amore per me e tantomeno mi dimostra alcuna considerazione. Se gli torna utile non esita a offendermi né si preoccupa di domandarsi se il vantaggio che ne ricava sia proporzionato al danno che causa a me. Invero, non ha nemmeno bisogno di ricavare un vantaggio: se facendolo può soddisfare il suo desiderio, non si fa problemi a prendermi in giro, insultarmi, calunniarmi e dimostrarmi la sua superiorità. E più lui si sente sicuro e io sono debole, più certamente posso aspettarmi che si comporti così con me.»

Freud conclude provvisoriamente queste riflessioni sull'amore e il prossimo osservando la fondamentale persistenza, negli esseri umani, di una inclinazione all'aggressione, di una ostilità reciproca originale.

Poiché «creatura naturalmente dotata di una notevole dose di aggressività [...] l'essere umano vede nel prossimo non solo una potenziale fonte di aiuto e un oggetto sessuale, ma anche qualcuno che lo tenta di sfogare la propria aggressività sfruttandone la forza lavorativa senza adeguata ricompensa, abusandone sessualmente, impossessandosi dei suoi beni;

qualcuno da umiliare, far soffrire, torturare e uccidere: *homo homini lupus*».¹

Alla luce di queste osservazioni, può sembrare l'impresa di un pazzo il tentativo di rileggere in chiave psicanalitica il progetto di rianimare la situazione etica e il significato della parola «amore» nella società e nella cultura contemporanee. Ma è proprio quello che i saggi raccolti in questo volume si ripropongono di fare. La premessa sottintesa al libro – si potrebbe persino dire il suo assioma di base – è che la rivoluzione freudiana è, nel senso stretto del termine, *intrinseca* all'argomento «prossimo» e, invero, offre un punto di riferimento cruciale nel progetto di ri-concettualizzazione del prossimo dopo le esperienze catastrofiche del ventesimo secolo.

Dopo i massacri della Seconda guerra mondiale, della Shoah, dei gulag, dopo le razzie etniche e religiose, il fenomeno in ascesa degli *slums* di questi ultimi decenni, eccetera, eccetera, il concetto di prossimo ha perso la sua innocenza. Consideriamo per esempio il caso estremo: in che senso il *Muselmann*, il morto vivente che si aggira per i campi di concentramento, rimane il nostro prossimo? L'interventismo militare a difesa dei diritti umani, che sono oggi la giustificazione ideologica predominante dell'uso della forza militare, è veramente sostenuto dall'amore verso il prossimo? E nella nostra società la nozione multiculturalista di tolleranza, che si risolve in sostanza nel diritto a non subire molestie, non è proprio la strategia perfetta per mantenere opportunamente a distanza questo prossimo invadente? Nel secondo capitolo di *Gli atti dell'amore* («Tu devi amare»), Kierkegaard sviluppa l'idea che il prossimo ideale, il prossimo da amare, è quello morto: l'unico buon prossimo è morto. Il suo ragionamento è semplice e lineare: diversamente dall'amore che anima poeti e innamorati, per i quali l'oggetto dell'amore si distingue per le sue qualità eccezionali, l'universale «ama il prossimo» implica

1. Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà*, Torino, Bollati Boringheri, 1985.

uguaglianza. Cioè ti dice: «Rinuncia alle differenze sì da poter amare il prossimo tuo.»²

Però, come ben sappiamo, soltanto la morte livella tutto: «La morte cancella tutte le differenze, mentre ogni preferenza è sempre legata a una qualche distinzione.»³

E questo amore per un prossimo morto è veramente una stranezza teologica del solo Kierkegaard? Negli Stati Uniti ci sono dei gruppi, sicuramente “radicali”, che si sono fatti recentemente promotori di una peculiare proposta a favore dei “diritti” dei necrofilo (la cui perversione sessuale è notoriamente fare sesso con i cadaveri). Osservano infatti che, com'è possibile disporre del proprio corpo e dei propri organi devolvendoli alla ricerca medica e scientifica dopo la morte, allo stesso modo ciascun individuo dovrebbe essere libero di lasciare il proprio corpo a disposizione degli adepti della necrofilia per la soddisfazione dei loro desideri sessuali. Questa proposta non è, forse, proprio il perfetto esempio di come un atteggiamento politicamente corretto possa dare attuazione all'idea di Kierkegaard, cioè che l'unico prossimo buono è quello morto? Un prossimo morto – cioè il suo cadavere – è il partner sessuale perfetto della persona “tollerante” che non vuole essere molesta e non vuole essere molestata: non si può per definizione dar fastidio a un cadavere; allo stesso tempo, un corpo morto *non gode*, e quindi non c'è neppure il fastidio (nostro) che il nostro partner goda *troppo*.

In tutta semplicità, i saggi qui raccolti condividono la premessa fondamentale che la scoperta freudiana dell'inconscio ci dia i mezzi per capire, con una nuova e inimmaginabile complessità, che cosa succede quando ci avviciniamo al desiderio dell'altro, desiderio che tocca anche aree al limite fra vita e morte e può quindi assumere un aspetto inumano e persino mostruoso. E se per esempio *Odradek*, questa figura non umana di cui Kafka ci parla in uno dei suoi racconti, fosse

2. Søren Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, Milano, Bompiani, 2007.

3. Søren Kierkegaard, op. cit.

la rappresentazione perfetta del prossimo? Allora, la premessa di questo libro è che solo capendo appieno l'importanza di un incontro vero con il prossimo sarà possibile capire altrettanto veramente la scommessa implicita al comandamento «ama il prossimo tuo come te stesso».

II. Secondo Jacques Lacan, il comandamento biblico che stiamo esaminando costituisce un vero e proprio punto di rottura con l'etica classica: «Niente», nota infatti, «si discosta di più dal messaggio di Socrate di “ama il prossimo tuo come te stesso”, espressione sorprendentemente assente da tutti i suoi insegnamenti.»⁴ Attraverso il comando della *Torah* «ama il prossimo tuo come te stesso» (*Lev.* 19:18) e la domanda del Nuovo Testamento (nel *Vangelo secondo Luca*, 10:29) «E chi è il mio prossimo?», la relazione con l'altro chiamato «il prossimo» (*re'a* in ebraico, *plesion* in greco) viene ad individuare ciò che distingue l'etica monoteistica dall'etica greco-romana, o “pagana”, che fa di moderazione e temperanza il segreto della felicità. Il punto che vuole fare Lacan, già presagito da vari ammonimenti di Freud circa la possibilità di amare il prossimo, è che l'incontro con il prossimo – questo nuovo elemento di riferimento della vita etica – va al di là del principio del piacere che ancora informa l'etica classica della felicità. Il giudaismo inaugura una tradizione in cui un nucleo traumatico estraneo persiste per sempre nel mio prossimo; il prossimo resta una presenza enigmatica e impenetrabile che, lungi dall'esser utile al mio progetto di autodisciplina, moderazione e prudenza, mi istericizza.

Numerosi sono gli esempi di quest'etica del prossimo nella letteratura ebraica: dal *Talmud* e il *Midrash*, a Mosè Maimonide e Mosè Nachmanide, a Rosenzweig e Levinas, e nel cristianesimo l'amore per il prossimo è un problema centrale per pensatori di diverso orientamento come Agostino,

4. Jacques Lacan, *Il seminario. Libro 8 - Il transfert*, Torino, Einaudi, 2008.

Guglielmo di Ockham, Caterina da Siena, Martin Lutero e Kierkegaard. Allo stesso tempo il prossimo ha fatto anche da *shibboleth*, da segno distintivo fra l'etica cristiana e quella giudaica addirittura ponendole in contrapposizione e facendo emergere dalla linea interpretativa cristiana il cosiddetto mondo secolare. Il Nuovo Testamento si definisce per opposizione a ciò che vede come lo stretto rigore del giudaismo farisaico e inizia la dialettica di nuovo-vecchio, universale-particolare, amore-legge che darà forma alla teoria etica nella modernità. Per Immanuel Kant, il comandamento di amare il prossimo incarna il rigore etico come pura ragion pratica, in cui il Bene si distingue chiaramente sia dalla legge ebraica che dalla ricerca dello stato di benessere pagano. Il fatto che Kant citasse con insistenza il versetto 19:18 del *Levitico* quale esempio di imperativo categorico continua la logica della universalizzazione che era iniziata con il Nuovo Testamento e offre la prova della riconciliazione fra ragione e religione.

Nel giudaismo e nel cristianesimo, l'ingiunzione di amare il prossimo funge canonicamente da legge centrale o principio morale per eccellenza, da essenza etica della vera religione, insieme al comandamento di amare Dio. Ma né il significato dell'una né il significato dell'altro sono di per sé evidenti: così come l'amore di Dio si pratica in diversi modi, dalla meditazione individuale al martirio pubblico, allo stesso modo l'intento e la portata del comandamento di amare il prossimo sono oscuri e spesso si sono trovati al centro di radicali dissensi e scissioni settarie, persino all'interno della dottrina dominante. Al lettore scettico, religioso o laico che sia, il comandamento di amare il prossimo è sempre sembrato irrazionale e profondamente enigmatico, un enigma che ci invita, infatti, a ripensare la natura stessa dei concetti di soggettività, responsabilità e comunità. Potremmo anche dire che l'amore del prossimo non sia una legge cui possiamo obbedire alla lettera, e neppure una teoria cui riusciamo a dare una spiegazione definitiva, ma una regola dimostrabile solo attraverso la sua eccezione. Cioè, l'ingiunzione di amare il prossimo è più un ostacolo alla

sua teorizzazione che la mappa verso l'ideale di una vita etica. Laddove tutti i comandamenti implicano un'ambiguità di fondo e quindi richiedono una qualche interpretazione (come si "onora il padre e la madre", per esempio? Che differenza c'è fra "uccidere" e "assassinare"?), l'ingiunzione di amare il prossimo come se stessi implica delle aporie interpretative e pratiche di base in *ognuno* dei suoi singoli termini, e ancor di più nel suo insieme. Non si può non rischiare di trasgredirla nel tentativo di osservarla. A dispetto di un'apparente diffusione universale e della sua appropriazione da parte di programmi politici e morali eterogenei, c'è qualcosa in questo appello ad amare il prossimo che resta opaco e non si presta ad un'interpretazione univoca. Eppure rimane sempre un imperativo e per questo preme con un'urgenza che sembra andare oltre le sue radici religiose e la sua moderna appropriazione come Ragione universale.

Tanto per iniziare, chi è questo prossimo? Nel giudaismo questa domanda spesso equivale a domandarsi se il prossimo che dobbiamo amare includa ebrei e non ebrei. Prima dell'epoca moderna, tuttavia, per pochi ebrei l'ordine superava il limite dell'alleanza che il loro popolo ebraico aveva stretto con Dio, e, mentre alcuni esegeti del periodo medievale includono fra il prossimo i "colleghi" monoteisti, altri restringono ulteriormente l'oggetto del comandamento, limitando il prossimo all'ebreo rigorosamente *osservante*. Ma, anche la giustificazione più esclusiva deve rispondere all'inevitabile questione del perché si sceglie un prossimo piuttosto che un altro, dal momento che amare un prossimo piuttosto che un altro implica sicuramente *non amare chi è stato escluso*. Un momento determinante nella nascita dell'universalismo cristiano si ha quando il prossimo inizia a esser definito in modo tale da includere tutti, chi è ebreo e chi non lo è, come nella parabola del buon samaritano: il sacerdote e il levita passano accanto all'uomo ferito, probabilmente senza capire che si tratta di un ebreo, o forse nel timore di violare le norme di purezza toccando un corpo senza vita; il buon samaritano

invece lo aiuta e si dimostra il vero prossimo del suo prossimo, vivo o morto che sia.

Quindi, quali atti e quanto coinvolgimento sono imposti dall'ingiunzione apparentemente eccessiva, quasi inappropriata, di amare Il Prossimo (*ahavah*, in ebraico, che include l'amore romantico ed erotico)? Per il rabbino medievale Rachmanide, l'*amore* di cui si parla è una figura retorica, un'esagerazione. Puntando alla peculiarità grammaticale del testo ebraico, letteralmente traducibile con «ama *per* il tuo prossimo come per te stesso», afferma che il comandamento ordina di volere il bene del prossimo, non amare la persona in sé. Anche il cristianesimo, allo stesso modo, ha cercato di allontanare il comandamento da qualsiasi significato che rimandi a una forma inappropriata di amore, di solito sottolineando la sua stretta correlazione con l'amore di Dio. Alcuni commentatori (soprattutto Kierkegaard), notando che non si può comandare di amare, che non si può produrre amore su ordinazione o per necessità, affermano che il comandamento debba essere affrontato come un enigma, che deve essere risolto attraverso l'amore di Dio.

Inoltre, la riflessività apparente del comandamento, l'appello ad amare «il prossimo tuo come *te stesso*» che cosa implica circa la natura di questo amore di sé e, per estensione, della soggettività? Qual è la forza del *kamokah* comparativo (di nuovo, una formulazione insolita in questo contesto grammaticale)? L'amore per il prossimo mette alla prova il significato del concetto di affiliazione, di appartenenza e di comunità nella misura in cui il comandamento sembra richiedere una relazione o un legame affettivo fra l'altro e noi stessi: è il prossimo da intendersi come un'estensione della categoria del sé, della famiglia, dell'amico, cioè di qualcuno *come* me a cui sono obbligato a dare un trattamento di favore oppure implica l'inclusione dell'altro nel mio cerchio di responsabilità, aprendomi allo sconosciuto e persino al nemico?

Infine, e di maggiore importanza per il nostro testo, il comandamento ci chiama ad allargare la gamma di ciò con cui ci

identifichiamo o ci spinge ad avvicinarci, a rispondere, a una diversità che rimane radicalmente inassimilabile? In questo spirito si può parafrasare un motto di Max Horkheimer (siamo alla fine degli anni '30): «Chi non vuole parlare del fascismo deve tacere anche del capitalismo.» Chi non vuole parlare di *Odradek*, Gregor Samsa e del *Muselmann* non deve parlare di amore per il prossimo.

Sollevando queste domande, l'amore per il prossimo non solo apre una serie di questioni fondamentali e determinanti per l'indagine sulla condizione dell'etica nella società moderna, ma implica anche una nuova configurazione teologica della teoria politica. I saggi raccolti in questo volume fanno un primo passo in quest'apertura.

III. Eric Santner, nel suo saggio, prende le mosse dalla famosa allegoria del giocatore di scacchi di Benjamin in cui un automa, che rappresenta il materialismo storico, si muove guidato da uno gnomo, allegoria della teologia. Santner pone la questione, tanto semplice quanto ci lascia perplessi, della natura della materialità di questo materialismo. Cioè, di che tipo di materialità si tratta se la teologia ha un ruolo nella sua analisi e nella sua ricomposizione? E come si dovrebbe intendere la teologia che, secondo Benjamin, sarebbe capace di tale compito? Santner affronta queste due questioni ricollegandosi principalmente alle opere del filosofo ebreo-tedesco Rosenzweig, e soprattutto a *La stella della redenzione*. Lo scrittore e il suo lavoro sono stati un punto di riferimento fondamentale in generale nel pensiero di Benjamin e in particolare per la critica dello storicismo che propone nelle *Tesi* espresse in *Sul concetto di storia*. Rileggendo la teoria di Rosenzweig sui miracoli, Santner sostiene che la materialità del materialismo storico deve essere intesa come una sorta di densità semiotica, una tensione sintomatica, che costituisce la *creaturalità* del soggetto. Per Santner «diventare una creatura», acquisire la materialità del materialismo storico, è legato ad una condizione di eccezione, cioè, all'esposizione ad un'area di confine della

Legge dove la forza della norma eccede qualsiasi contenuto normativo, dove il significato della legge è attraversato da un movimento di *de-significazione*. La vita umana è ciò che diventa “(dis)organizzato” attraverso quello che Benjamin definisce *erregende Schrift*, il testo eccitante, che si raccoglie ai margini della condizione di emergenza, dell’eccezione. Su questo sfondo, Santner propone che il miracolo implichi la capacità di intervenire in questa dimensione della vita mondana, la possibilità di rilasciare le energie in essa contenute, aprendole a dei destini genuinamente nuovi. È attraverso questo intervento, argomenta Santner, che si rimane fedeli al comandamento di amare il prossimo.

Nel suo saggio, Slavoj Žižek analizza l’ingiunzione di amare il prossimo proprio come una sfida alla cosiddetta «svolta etica» del pensiero contemporaneo, svolta spesso legata ad Emanuel Levinas. Žižek, nel suo saggio, ha principalmente di mira la cosiddetta «etica dell’ultimo uomo» (il concetto di ultimo uomo di Nietzsche è qui il punto di riferimento), il paradigma è quello dell’individuo tipo della civiltà occidentale contemporanea che teme gli eccessi della vita come elementi di disturbo nella sua ricerca di una felicità senza tensioni e che, per questo motivo, respinge ogni norma morale “crucele” in quanto potenziale minaccia al suo fragile equilibrio. Per Žižek, tutta una serie di prodotti e fenomeni contemporanei incarnano il senso di ansia e vulnerabilità impliciti in questi eccessi: il caffè senza caffeina, la birra senza gradazione alcolica, e così via, fino al desiderio di fare la guerra senza fare le vittime (che non esistono sul nostro fronte e sono invisibili in quello nemico). Žižek propone di rivalutare il concetto di eccesso, di esposizione all’eccesso, seguendo la logica hegeliana di revisione della posizione kantiana: la condizione del soggetto è sempre limitata, “spossessata” e vulnerabile, o è il soggetto stesso uno dei nomi di questo spossessamento? Dalla delimitazione dell’ambito del soggetto dobbiamo spostarci al limite stesso come nome del soggetto.

Per Žižek, la sussunzione hegeliana della posizione kantia-

na introduce nell'ambito della vita politica una dimensione essenziale della vita, implicata dalla svolta trascendentale di Kant, la dimensione dell'«inumano», inteso proprio come la caratteristica «valutazione» che rende umano l'umano. Mentre il giudizio «lui non è *umano*» significa semplicemente che la persona è al di fuori dell'umanità, animale o divina, il giudizio «lui è *inumano*» significa qualcosa di profondamente diverso, e precisamente, che questa persona non è né semplicemente umana né non umana, ma è segnata da un terribile eccesso che, sebbene neghi quel che noi intendiamo per «essere umano», è intrinseco all'essere umano. Nell'universo pre-kantiano, dice Žižek, gli uomini erano semplicemente esseri umani, dotati di ragione, che combattevano gli eccessi dei loro desideri animali e della follia divina. Con Kant e l'idealismo tedesco, l'eccesso da battere è assolutamente immanente, il nucleo della stessa soggettività (che è poi il motivo per cui, con l'idealismo tedesco, la metafora dell'essenza della soggettività è la notte: «la notte del mondo» in contrasto con la nozione illuministica di «luce della ragione» che combatte le tenebre). Quindi, l'eroe che impazzisce nell'universo pre-kantiano è l'eroe deprivato della sua umanità. Passioni animali o divine hanno preso il sopravvento su di lui. Con Kant, invece, la pazzia indica la totale esplosione del nucleo stesso dell'essere umano. Žižek sostiene che questa dimensione si perde nella svolta etica del pensiero contemporaneo in generale, e in Levinas in particolare. E sostiene inoltre che è solamente insistendo su questa dimensione che diventa possibile rinvigorire il potenziale propriamente *politico* dell'ingiunzione ad amare il prossimo.

I saggi qui raccolti sono stati scritti nell'arco di diversi anni durante i quali è sempre stato mantenuto aperto il dialogo fra le diverse posizioni. Questo dialogo non ha, tuttavia, mai portato alla totale armonia o al pieno accordo (e nemmeno alla completa comprensione reciproca). Il comune punto di partenza fondamentale – la vera materia di riflessione, *die Sache des Denkens* – è però l'assioma che solamente con l'emergere del concetto psicanalitico di inconscio – quindi, con l'emergere

del soggetto psicanalitico – possiamo cogliere la complessità etica e politica introdotta nel mondo dal comandamento di amare il prossimo come se stessi.