eScholarship
California Italian Studies

Title

Il mondo visto da sud e La prima volta . Una conversazione con Franco Cassano

Permalink

https://escholarship.org/uc/item/1wz6n8z1

Journal

California Italian Studies, 4(2)

Author

Lollini, Massimo

Publication Date

2013

DOI

10.5070/C342019010

Supplemental Material

https://escholarship.org/uc/item/1wz6n8z1#supplemental

Copyright Information

Copyright 2013 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at https://escholarship.org/terms

Peer reviewed

eScholarship.org Powered by the California Digital Library
University of California

Il mondo visto da Sud e "La prima volta." Una conversazione con Franco Cassano

A cura di Massimo Lollini

> Ogni tanto, molto spesso solo per caso, ci accade di ricordarci che al mondo non ci siamo solo noi. E allora, per un attimo, riusciamo a guardarci attorno e rimaniamo storditi e sommersi dallo spettacolo del fiume infinito delle prime volte, dalla loro immensa successione, a partire dalla prima di tutte, dal venire al mondo del mondo. Nessuno del resto può sottrarsi alla prima volta: atomo, molecola, pianeta o stella, albero, cavallo o uomo. Franco Cassano, "La prima volta" (2013)

Il 13 aprile 2013 presso l'Università dell'Oregon a Eugene si è svolto il trentatreesimo convegno annuale dell'American Association of Italian Studies (AAIS). Franco Cassano era in quell'occasione uno degli oratori delle sessioni plenarie ed è stato al centro di una tavola rotonda incentrata sul suo pensiero. Questa ha avuto come protagonisti alcuni studiosi particolarmente impegnati nelle problematiche storiche, filosofiche e politiche del pensiero mediterraneo: gli italianisti Norma Bouchard, Alessandro Carrera, Roberto Dainotto, Valerio Ferme, Claudio Fogu e il filosofo latino-americano Alejandro Vallega. I due eventi, considerati insieme, costituiscono un'interessante e produttiva conversazione con Franco Cassano, un'efficace messa a punto della sua visione del Sud d'Italia e dei Sud del mondo, in rapporto ai temi e valori fondamentali della cultura mediterranea. In questa breve introduzione sono presentati i protagonisti di questo dialogo e i principali temi emersi nel dibattito, sottolineando al tempo stesso quelli che— a giudizio di chi scrive e ha organizzato gli eventi suddetti—sono gli elementi più proficui e passibili di auspicabili sviluppi positivi del pensiero meridiano sul piano culturale e politico. Dopo la presentazione dei principali interventi nel dibattito, il lettore potrà visionare il video della tavola rotonda e leggere la trascrizione dei vari interventi, inclusa la replica di Franco Cassano, unitamente al suo inedito "La prima volta," che esprime *in medias res* gli sviluppi più recenti del suo pensiero e l'approdo all'attività politica.

Franco Cassano non ha certo bisogno di lunghe presentazioni, ora che le sue opere maggiori sono state tradotte nelle principali lingue del mondo. Questo vale soprattutto per i lettori di una rivista come *California Italian Studies*, che ha ospitato nel 2010 una lunga intervista con Cassano curata da Claudio Fogu. Se si volesse identificare in un'estrema sintesi la valenza metodologica sottesa alle principali opere di Franco Cassano sul mediterraneo e la cultura del Sud, si dovrebbe parlare di una preoccupazione costante per l'alterità, nell'elaborazione di un pensiero che si confronta con le questioni geopolitiche e filosofiche della globalizzazione e con le problematiche esistenziali della radicale contingenza ad esse connesse. Da questo punto di vista, l'opera più significativa e rappresentativa del suo pensiero rimane *Approsimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, un saggio pubblicato nel 2003. In questo libro egli scrive:

> L'altro con le sue forme, con i suoi suoni, con i suoi riti ci mette in discussione ad un livello di profondità che non è retorico definire "radicale," ci rinvia la terribile sensazione della nostra contingenza, la possibile accidentalità di ciò che siamo, di ci cui teniamo, ci ricorda nel pieno della nostra vita, anche quando la fine è lontana, la nostra insuperabile finitezza di specie, collettiva, individuale.[1]

In *Approssimazione,* Cassano intraprende vari esercizi di riconoscimento ed esperienza dell'altro, includendo nella sua analisi l'alterità di genere, quella degli animali e quella delle culture. Questi esercizi hanno come scopo la relativizzazione della posizione del soggetto e la neutralizzazione dei suoi idoli, identificando una zona franca dove sono possibili reciproci gesti di fiducia e riconoscimento.

Nelle sue opere oggi più famose, come *Il pensiero meridiano* (1996) e il più recente *Tre modi di vedere il Sud* (2009) Cassano ha sviluppato la sua riflessione etica concentrandosi sul pensiero del Sud nella vasta regione geopolitica del Mediterraneo. Nel suo intervento plenario al convegno dell'AAIS all'Università dell'Oregon, Cassano ha ripreso e sviluppato alcuni dei temi principali al centro di queste opere, a cominciare dalla rivendicazione dell'autonomia del Sud e della sua dignità di soggetto del pensiero in opposizione alle riduzioni ideologiche che emergono da secoli facendo del Sud un oggetto del pensiero altrui. A Cassano e al suo *Pensiero meridiano* viene riconosciuto oggi un ruolo particolarmente significativo nel processo avviato sul piano storico e delle scienze sociali che mira alla legittimazione del Sud e all'affermazione della sua distinta presenza nel mondo globale. Il punto di partenza di questo processo viene situato a partire dal 1987 con la nascita di *Meridiana,* rivista di storia e scienze sociali.[2] Il ruolo di primo piano svolto da Cassano in questo processo appare legato alla forte sottolineatura dell'alterità meridionale e mediterranea che si avverte nel suo pensiero. Questa enfasi appare più ampia e marcata che in altri protagonisti del processo di legittimazione sopraindicato. Il riconoscimento e la valorizzazione dell'autonomia meridionale sono presenti per esempio anche nelle opere storiche di Giuseppe Galasso, ma in lui questa autonomia viene ridimensionata nell'enfasi che viene messa fin nel titolo della sua opera principale, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia* (1982), sull'integrazione della storia antropologica del Sud d'Italia nel contesto europeo.

L'orizzonte da cui Cassano guarda al Sud dell'Italia è più vasto di quello europeo, e su questo punto ha insistito in particolare nel suo intervento Norma Bouchard. Nelle sue formulazioni più recenti, il pensiero mediano di Cassano finisce per inglobare i Sud del mondo in un universo globale che comprende diverse aree culturali includendo tra l'altro il Nord Africa, i Caraibi e l'America Latina. Il pensiero meridiano entra in dialogo con i

[1] Franco Cassano, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro* (Bologna: il Mulino, 2003), 8. [2] Piero Bevilacqua, "L'altra modernità del Sud," in *Sull'identità meridionale: forme di una cultura mediterranea,* a cura di Mario Alcaro (Torino: Bollati-Boringhieri), vii-viii.

pensatori dei Sud del mondo come Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Jack Goody e James M. Blaut, che hanno parlato del colonialismo come lato oscuro e fondativo sia della modernità che del primato planetario dell'Europa—senza escludere la critica post-coloniale che si è affermata in India nel pensiero di Vandana Shiva, Arundhati Roy e Gayatri Spivak, o le voci critiche del Sud africano, come Nelson Mandela, Wole Soyinka e Chinua Achebe. In questo contesto, il Sud dell'Italia cessa di essere il regno delle patologie e anomalie della modernità e diventa il terreno in cui è possibile pensare una modernità diversa e autonoma dai paradigmi delle "magnifiche sorti e progressive" in cui vive la globalizzazione guidata dai principali paesi industrializzati dell'Occidente capitalistico.

Il pensiero meridiano di Franco Cassano mantiene un giudizio critico sulla modernità, pur evitando sia i toni generici della filosofia postmoderna—paga di vedere la cultura del Sud nel contesto generico dell'intreccio culturale pluralistico e globale—che quelli apocalittici dei teorici della decrescita e dei valori comunitari alternativi come Serge Latouche. In sostanza, il Sud di Cassano non vuole ridursi a una fuga dalla modernità da perseguire su basi estetiche e comunitaristiche. Da questo punto di vista, il pensiero di Cassano sembra aver maturato al suo interno dei sani anticorpi che contrastano i pericoli impliciti in certi tradizionali *idola mediterranei*, di cui ha parlato con forza nel suo intervento Alessandro Carrera. Cassano propone invece una critica all'alienazione moderna fondata su quello che ritiene il valore fondamentale della cultura mediterranea: il senso della misura. La modernità coincide con l'affermasi del *nomos* del mare in cui predomina l'infinito, l'incondizionato, il movimento e la volontà di potenza, la guerra totale e lo spirito della tecnica senza più limiti.[2] Il mare di cui parla Schmitt nella sua opera classica *Terra e mare* non è però il Mediterraneo, ma l'oceano, che è il vero protagonista della rivoluzione spaziale moderna da cui Cassano prende le distanze per riproporre il valore della dimensione mediterranea come orizzonte culturale e politico della mediazione e della *misura* tra la terra e il mare. Di questa idea chiave del pensiero meridiano ha parlato in maniera approfondita Valerio Ferme, insistendo in particolare sulla sua polisemia che è stata evidenziata in particolare nella traduzione inglese dell'opera di Cassano da lui curata insieme a Norma Bouchard. Il senso di misura della cultura mediterranea nasce proprio dalla condizione geografica di questo mare, testimoniata dal nome stesso, circondato e percorso dalla terra. A questa condizione geografica Cassano ha fatto risalire le origini e le caratteristiche principali della filosofia greca. Il pensiero meridiano mette oggi in evidenza soprattutto la sua natura di mare di confine, una preziosa interfaccia, che può operare fattive mediazioni tra i popoli. Come ha sottolineato Cassano nel suo intervento al convegno AAIS, parlare di Mediterraneo oggi vuol dire soprattutto mettere al centro la frontiera che è ad un tempo punto di divisione e di contatto tra gli uomini e le civiltà.

Da questo punto di vista, il Sud non ha solo da imparare dalla modernità atlantica oggi dominante nel mondo globale, ma ha anche valori da proporre, non come resti di una mentalità arcaica da superare, ma come strumenti di una modernità diversa da recuperare in quanto non caratterizzata dalla ricerca infinita dell'appropriazione privata e dei profitti, ma da valori alternativi come la cooperazione e la giustizia sociale ed economica. Il pensiero meridiano sposta a Sud il centro del mondo e sostiene che se il Sud vuole

[2] Carl Schmitt, *Terra e mare* (Milano: Giuffré, 1986).

riconquistare la sua capacità di parola deve mettere al centro la giustizia, nella consapevolezza che nessuna sicurezza economica, sociale o politica può realizzarsi in presenza di disuguaglianze così spietate come quelle che dilaniano il mondo contemporaneo. Nell'individuare i valori alternativi della cultura del Sud, il pensiero meridiano non parla solo della misura—intesa come punto di equilibrio necessario per contrastare gli opposti fondamentalismi della terra (luogo dell'identità, delle appartenenze comuni e del legame sociale) e del mare (luogo della partenza, del movimento e della libertà individuale)—ma anche per esempio del valore della *lentezza*.

Su questo punto Cassano ha insistito nel suo intervento plenario a Eugene, criticando aspramente il fondamentalismo della velocità che si è imposto a tutti i livelli della vita umana, coinvolgendo non solo la sfera della competizione economica, ma anche quella dell'alimentazione e degli affetti fondamentali come amore e amicizia. Cassano non propone di contrastare tutto questo con un "fondamentalismo della lentezza," ma intende decostruire l'assolutizzazione della velocità che nel mondo globale viene identificata con il progresso. Il progresso per il pensiero meridiano rimane un valore soprattutto qualitativo e non è dato dall'accelerazione di tutte le esperienze in una competizione globale sfrenata, ma dalla possibilità di disporre di tempi diversi e di vivere senza essere soggiogati dal totalitarismo della velocità concorrenziale.

Per il pensiero meridiano, il metro di valutazione del grado di sviluppo delle forme di civiltà non può essere determinato semplicemente dal grado di espansione economica e delle forze produttive; per questa ragione il pensiero meridiano consente e incoraggia la considerazione di altri elementi, come l'incidenza del clima e dei fattori naturali, che solitamente rimangono esclusi dall'attenzione delle scienze sociali e soprattutto dell'intervento politico-economico.[3] È all'altezza di queste riflessioni che il pensiero meridiano si pone oggi come punto di riferimento essenziale per un approccio interdisciplinare volto a recuperare e sviluppare un nuovo umanesimo che abbia al suo centro non l'onnipotenza del soggetto sovrano, ma la relazione e il dialogo con la natura, non più considerata con oggetto di sfruttamento e trasformazione illimitata, ma come un organismo vivente capace non solo di rispondere alle sollecitazioni umane, ma anche di indirizzarle e condizionarle.

Anche a questo riguardo il pensiero di Franco Cassano ha il merito di aver svolto e svolgere un ruolo di primo piano nel riportare al centro del dibattito contemporaneo il punto di vista del Sud che considera la natura come un organismo vivente da rispettare e ascoltare, utilizzando le sue risorse con misura, evitando lo spreco e la dissipazione inutile e pericolosa per l'ambiente stesso in cui vive l'uomo. Il pensiero meridiano, fin nell'attenzione riposta nel valore geo-politico della terra e del mare nell'area mediterranea, si oppone alla scomparsa della natura dal dibattito filosofico, storico e politico della modernità che ha promosso il radicamento del soggetto umano nell'interiorità, nel pensiero astratto, e una riduzione della natura alla misura unilaterale della storia umana, dimenticando la differenza tra i tempi storici e i tempi biologici.

In questa prospettiva, il pensiero di Cassano opera in sintonia con pensatori come Edgar Morin che di fronte alla crisi ambientale del nostro tempo hanno parlato di un "ritorno alla natura" tornando a concepire la realtà umana come a un tempo naturale e

[3] Cassano, *Tre modi di vedere il Sud* (Bologna: il Mulino, 2009), 56-7.

culturale, in sostanza "cosmo-fisico-bio-antropo-sociologica."[4] Questi importanti aspetti del pensiero del Sud erano già evidenti nel pensiero meridionale del Rinascimento che, a partire dalle opere di Bernardino Telesio, Tommaso Campanella e Giordano Bruno, vedeva il sapere in una dimensione cosmica, non come pertinenza esclusiva degli esseri umani. Per questi pensatori meridionali la natura non è pura materia inerte, ma ha una sua sapienza.[5] Queste idee filosofiche, in cui si intravede il ricordo dell'*anima mundi* e del naturalismo animistico di Platone, divengono oggi di estrema attualità nel momento in cui anche la scienza contemporanea, di ispirazione ambientalista o no—si pensi solo all'ipotesi Gaia di James Lovelock o all'autopoiesi di Humberto Marturana—appare impegnata al recupero di una conoscenza non strumentale della natura, partendo proprio dal presupposto che essa vada considerata un organismo vivente di cui l'essere umano fa parte e da cui dipende. Si tratta di una vera e propria rivoluzione culturale che si pone oggi come sempre più necessaria nella ricerca di uno sviluppo sostenibile che ridimensioni e progressivamente ponga termine alla distruzione e dissipazione incontrollata delle risorse naturali.

L'importanza di questa rivoluzione culturale è emersa soprattutto nell'intervento del filosofo latino-americano Alejandro Vallega che ha parlato della necessità di concepire un'origine policentrica della filosofia, evitando il rischio, che per certi aspetti lo stesso pensiero meridiano corre, di ridurre la filosofia al pensiero greco. Ciò che rimane veramente significativo nel pensiero filosofico non è l'origine unica, ma le origini molteplici che ne testimoniano e garantiscono il rapporto vitale con la *physis* e più in generale il mondo dell'esperienza. Su questo punto sollevato da Vallega esiste in realtà una piena convergenza con il pensiero meridiano, come emerge nella risposta di Franco Cassano a Vallega e soprattutto nell'inedito "La prima volta," una prosa filosoficopoetica che sottolinea precisamente l'importanza dell'autonomia e autocostituzione del vivente come essere-per-sé, ciò che chiamiamo vita, la varietà infinita degli esseri, delle manifestazioni e leggi che li riguardano.

Nei mesi che hanno preceduto il convegno AAIS, Franco Cassano ha inteso— come lui stesso ha affermato a Eugene parafrasando Carl von Clausewitz, che nel suo libro *Della guerra* la definisce come "continuazione della politica con altri mezzi"—continuare con una partecipazione sempre più attiva e militante alla vita politica italiana la ricerca culturale, etica e civile avviata con l'elaborazione del pensiero meridiano. Cassano, è stato eletto nelle liste del Partito Democratico italiano nelle elezioni politiche italiane del 2013 per il rinnovo dei due rami del Parlamento italiano. Le elezioni si sono tenute domenica 24 e lunedì 25 febbraio 2013 a seguito dello scioglimento anticipato delle Camere avvenuto il 22 dicembre 2012, per cui la partecipazione di Cassano al convegno di Eugene è rimasta in forse fine all'ultimo momento, dovendo Cassano partecipare all'insediamento del nuovo Parlamento della Repubblica italiana uscito dalle elezioni. L'avvio della nuova legislatura ha avuto luogo una settimana dopo il convegno AAIS di Eugene, per cui Cassano ha potuto partecipare a entrambi gli eventi a cui teneva moltissimo. L'inedito "La prima volta" che ci ha inviato subito dopo il rientro in Italia e la partecipazione alle prime vicende del nuovo

[4] Edgar Morin, "La relazione antropo-bio-cosmica," in *Physis: abitare la terra*, a cura di Mauro Ceruti e Ervin Laszlo (Milano: Feltrinelli, 1988), 85.

[5] Mario Alcaro, *Sull'identità meridionale: Forme di una cultura mediterranea* (Torino: Bollati Boringhieri, 1999), 52-3.

Parlamento uscito dalle elezioni di febbraio deve essere inserito e inteso in questo contesto e, in qualche modo, costituisce uno sviluppo e prolungamento del dialogo avviato a Eugene.

In *Tre modi di vedere il Sud* Cassano riconosceva il carattere utopico del pensiero meridiano che nel contesto politico attuale, sia sul piano nazionale che su quello internazionale, appare in forte contrasto con i valori dominanti nell'economia e nella cultura. Ma aggiungeva anche che un'altra importante utopia come quella dell'unità europea ebbe la sua prima formulazione nel *Manifesto per un'Europa libera e unita* scritto da Altiero Spinelli proprio negli anni più cruenti della seconda guerra mondiale, nel momento in cui i principali paesi europei erano divisi in una mortale lotta fratricida.[6] In questa luce Cassano non si nasconde le difficoltà che appaiono insite nel continuare l'opera del pensiero meridiano sul terreno politico. Anche i Sud del mondo appaiono divisi, pieni di contraddizioni e comunque inseriti, sia pure ai margini, nel grande meccanismo dello sviluppo avviato dalla modernità.[7]

Nella conversazione di Eugene, Cassano è stato sollecitato a riflettere su questi punti da Claudio Fogu e Roberto Dainotto. Fogu ha sottolineato soprattutto la necessità che Cassano e il pensiero meridiano facciano i conti fino in fondo con la storia nazionale, riflettendo in particolare sul mediterraneismo fascista e la cifra coloniale dello statonazione unitario. Roberto Dainotto a sua volta ha discusso l'importanza del saggio *L'umiltà del male* che Cassano ha pubblicato nel 2009 per comprendere la difficoltà in cui si muove la prospettiva politica meridiana elaborata da Cassano negli ultimi anni, volta all'affermazione di una nuova egemonia. Se *Il Pensiero meridiano* aveva trovato una giustezza e una misura nel Mediterraneo di Ulisse—chiede Dainotto—come fare di questa e altre virtù mediterranee una scelta per la maggioranza degli individui? E come farlo senza diventare Grande Inquisitore?

Nelle sue risposte, Cassano non ha nascosto tutte le difficoltà implicite nel discorso politico mediterraneo da lui avviato. Le notizie che vengono dalle aree di emarginazione localizzate nel Sud sono drammatiche, dallo sfacelo sociale delle grandi periferie urbane all'espansione del controllo della malavita organizzata, mafiosa o no, sulle attività economiche e politiche. Nel definire un approccio a un'agenda politica del pensiero meridiano Cassano rifiuta quindi qualunque forma di narcisismo della cultura del Sud, per affrontare i problemi reali e favorire la valorizzazione delle energie locali sane, in un'ottica "virtuosa," lontana cioè dall'isolazionismo identitario cieco, incapace di comprendere come la "questione meridionale" possa trovare respiro e energia di cambiamento solo in una visione più ampia, mediterranea. Questa visione, secondo Cassano, deve imparare a riconoscere sia sul piano nazionale che su quello internazionale gli anelli che congiungono una possibile nuova, vasta area geopolitica e geoeconomica del Sud, che sia capace di partecipare in maniera efficace e produttiva al dialogo dei principali interlocutori del mondo globale, a partire dall'Unione europea. Una visione autenticamente politica dunque, che non si pone non come utopia ingenua, ma come realtà da costruire a partire da una fattiva e coraggiosa immaginazione etica sul terreno del dialogo e della cooperazione nazionale e internazionale.

[6] Cassano, *Tre modi di vedere il Sud*, 25.
[7] Ibid., 70-4.

A Eugene, Claudio Fogu aveva espresso a Cassano l'augurio di poter elaborare ed espletare una prospettiva politica forte al pensiero meridiano in qualità di neoparlamentare eletto nelle liste del Partito Democratico. Le confuse e tumultuose vicende del Parlamento italiano cui Cassano ha partecipato per la prima volta dopo il suo rientro in Italia da Eugene hanno confermato sia la necessità che la difficoltà di un discorso politico mediterraneo. "La prima volta," l'inedito che pubblichiamo a seguito della trascrizione dell'intervento di Cassano nella tavola rotonda di Eugene, è anche una risposta-riflessione su quelle vicende politiche, che si esprime—e questo ci sembra molto significativo—in forma di filosofia poetica, a sottolineare una volta di più che per rinnovare veramente la vita politica italiana e internazionale, sempre più chiusa in un discorso autoreferenziale, è necessario ritornare a pensare in maniera meridiana.

Il pensiero meridiano dal 1996 al 2005

Norma Bouchard

Le mie osservazioni—che confluiranno in una domanda—prendono mossa da due testi di Franco Cassano: la prefazione a *Il pensiero meridiano*, "Per un pensiero del Sud,"[8] scritta per la prima pubblicazione del libro nel 1996; e "Paralleli e meridiani," composta quasi dieci anni più tardi in occasione della seconda edizione dello stesso volume nel 2005, sempre presso gli editori Laterza.[9]

Riprendo, in modo sommario, i temi principali della prima prefazione. Anzitutto, il ripensare il Sud da sud, rivendicandone l'autonomia come soggetto di pensiero rispetto alle rappresentazioni dominanti, non pensarsi cioè come ritardo e patologia, come un nord ancora incompleto e imperfetto ma, con le parole di Cassano, "rovesciare il rapporto: non pensare il Sud alla luce della modernità ma al contrario pensare la modernità alla luce del Sud" (5).[10] Da qui, la proposta di elaborare un pensiero *sul* Sud *dal* Sud, o "meridiano" appunto, come portatore di un'epistemologia alternativa e d'attrito rispetto a quella della modernità nord-occidentale imperiosa e atlantica: un'espistemologia dove le patologie del Sud diventano risorse preziose per criticare la modernizzazione imperfetta, presentata da Cassano come l'unica, vera modernizzazione. Quindi, la povertà e il ritardo economico del Sud rivalutati come esempi di resistenza alla mercificazione; la lentezza vista come pregio in quanto in opposizione rispetto all'accelerazione della vita del nord-ovest del mondo e valore da contrapporre a quello che Cassano chiama l*'homo currens,* l'individuo dell'epoca dell'assolutizzazione della velocità.

Ma proprio perché Cassano cercava di ridare al Sud una sua autonomia discorsiva, la prefazione del 1996 proponeva altri valori oltre a quelli oppositivi, di resistenza. Fra

[8] Cassano, "Per un pensiero del sud," in *Il pensiero meridiano* (Bari: Laterza, 2005), 5-10.
[9] Cassano, *Il pensiero meridiano,* v-xxxvii.
[10] Ibid., 5.

questi, ricordo il concetto polisemico di misura, nel senso di moderazione e equilibrio, ma anche misura come finitezza e limite; la differenza, la molteplicità, il confine che separa ma nella separazione unisce—valori questi, variamente ricondotti sia allo storico retaggio filosofico greco—il *diss i logoi*—che alla geografia fisica del Mediterraneo come *mediterraneus*, o bacino di acqua fra le terre destinato ad essere spazio di mediazione rispetto a visioni universalistiche e oceaniche.

In questa prima prefazione mi pare che il discorso di Cassano (oltre a rimanere ancorato ad un destino storico-geografico), prendesse mossa da certo neo-meridionalismo degli anni '80, cioè quel corpo di studi revisionisti che si era sviluppato attorno all'*Istituto Meridionale di Storia e Scienze Sociali* di Piero Bevilacqua e Augusto Placanica, ma anche a riviste quali *Studi storici, Quaderni Storici* e soprattutto *Meridiana*. Come sappiamo, nel loro tentativo di superare il meridionalismo classico che, *mutatis mutandis*, proponeva una visione del Mezzogiorno come blocco unitario di arretratezza storica e sociale (si pensi appunto ai lavori di Leopoldo Franchetti, Sidney Sonnino, Giustino Fortunato, Gaetano Salvemini e Guido Dorso), molti degli studi nati nel contesto neo-meridionalista valorizzavano sistemi economici, sociali e culturali tradizionalmente visti come patologie, come sintomi della "questione" o "problema" meridionale. Tuttavia, lo facevano rimanendo all'interno della cosidetta *modernization theory* e dei paradigmi della modernizzazione come orizzonte di sviluppo e progresso. Si pensi, per ricordare un solo esempio fra i molti, alla re-interpretazione del latifondo, non più visto come reliquia feudale ma come struttura dinamica e flessibile secondo principi di razionalità economica capitalista. In breve, mi pare che i termini entro cui si situava la prima prefazione di Cassano fossero riconducibili ad un contesto discorsivo ancora nazionale nonostante la rivisitazione di Albert Camus, intellettuale algerino della *pensée du midi* e autore di scritti in cui Cassano tracciava la critica alle forti filosofie della storia, ma anche la proposta di valori rifiutati dalla modernità e considerati inattuali: la povertà, lo stile, l'onore, l'aristocrazia, e così via.

Al contrario, nella seconda prefazione, scritta appunto nel 2005, il discorso di Cassano sembra aprirsi a contesti decisamente transnazionali e transculturali. Da un lato, la modernizzazione si fa modernizzazione globale o modernità liquida (si vedano i riferimenti ad autori come Zygmunt Bauman, ma anche a David Harvey, Zaki Laîdi, James Gleick, Serge Latouche e Immanuel Wallerstein). Da un altro lato, i valori del sud si estendono oltre l'area geografica del Mediterraneo per abbracciare un sud globale. Per dirla con Cassano,

> Ovviamente tutto questo processo [...] richiede che i mediterranei provino ad unire le loro voci per aprire una nuova pagina, liberi dalla soggezione di altri [...]. Forse nel mondo non esiste un solo Mediterraneo, perché sono tanti i luoghi in cui da secoli le civiltà si incontrano, sono in bilico tra il conflitto e la coesistenza o la contaminazione […]. Questa molteplicità di luoghi di intersezione è un altro terreno di possibile fraternità allargata.[11]

[11] Ibid., xxvii-xxviii.

Ed è su questo terreno di una "possibile fraternità allargata" che il Sud italiano in questa seconda prefazione incontra, così ci spiega ancora Cassano, i Caraibi di Edouard Glissant e l'Asia di Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, Ranajit Guha, Gyan Prakash, Amartya Sen e Dipesh Chakrabarty; [12] l'America Latina di Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos e Edgardo Lander;[13] l'Africa di Mohammed Arkoun, Nelson Mandela, Wole Soyinka, Aminata Traoré, Chinua Achebe e Ngugi wa Thiong'o.[14] Ed è precisamente alla luce di questi ampi contesti discorsivi che mi sembra caratterizzino la seconda prefazione a *Il pensiero meridiano* che vorrei chiedere a Franco Cassano di parlarci del suo dialogo con il pensiero postcoloniale e dei *subaltern studies* fra i tardi anni '90 e il nuovo secolo, elaborando alcune delle modalità di apertura *dal* Sud Italiano *al* Sud globale. Tali modalità di apertura, oltre a questa seconda prefazione, credo siano rintracciabile anche in testi successivi—ad esempio nel volume *L'alternativa mediterranea* del 2007, curato da Cassano con Danilo Zolo, dove Cassano stabisce una relazione non solo con il pensiero postcoloniale e dei *subaltern studies* dell'Asia, l'India, l'America Latina e l'Africa, ma anche con il pensiero arabo-islamico di Mohammed Arkoun, Tariq Ramadan e le femministe Leila Ahmed e Fatima Mernissi nel tentativo di fondare una pratica di *translatio* e di dialogo interculturale basata su una visione del Mediterraneo come *pluriversum*[15] ma anche come spazio in cui, per citare ancora una volta Cassano, "il vecchio continente si redime dal suo eurocentrismo" [16] andando al di là di visioni dettate da determinismi geografici e retaggi storico-filosofici.

Idola mediterranei

Alessandro Carrera

Quando si discute del Sud e del Mediterraneo come di oggetti epistemologici, portatori e rivelatori di conoscenza per via del loro stesso esistere, e soprattutto quando se ne discute tra italiani e in italiano, vi sono, a mio parere, alcune false immagini, interpretazioni fallaci, vie senza uscita del pensiero, o *idola*, per dirla con Francis Bacon, che ci impediscono di sgombrare la mente e guardare in faccia la realtà prossima futura della nostra "condizione meridionale" e del mare-non-più-*nostrum*. *Il Pensiero meridiano* di Franco Cassano è stato una porta aperta su un problema che si doveva affrontare. Bisogna verificare ora, a distanza di anni dalla sua uscita, se la questione non debba essere affrontata con categorie più

[12] Ibid., xxvii-xxviii.
[13] Ibid., xxxiii-xxxiv.
[14] Ibid., xxxiv.
[15] Franco Cassano e Danilo Zolo, a cura di, *L'alternativa mediterranea* (Milano: Feltrinelli, 2007).
[16] "Paralleli e meridiani," in *Il pensiero meridiano*, xxv.

agguerrite e che non lascino il minimo sospetto di tendere verso la consolazione o l'auto-assoluzione.

La domanda che voglio porre, e che precede ogni altra argomentazione, è la seguente: dove comincia il Sud? Dove cominciano il Sud dell'Italia, il Sud dell'Europa, il Sud del mondo? Il Sud e il Meridione sono entità determinate o concetti funzionali? Si sa dove cominciano e dove finiscono? Finiscono forse dove la razionalità capitalista arriva e pianta le sue tende, anzi i suoi grattacieli? Si nasce Sud o lo si diventa quando la *téchne* produttrice migra altrove? E la *téchne* non può muoversi a Nord come a Sud? Nessuno pensa agli Emirati Arabi come un pezzo del *Global South*. È più facile trovare quest'ultimo nel Mississippi che non a Dubai (in proposito, ho in mente gli importanti studi di Hosam Aboul-Ela su William Faulkner come scrittore del *Global South*). Per quel che può servire, anche l'aneddotica aiuta. Io sono nato e cresciuto in Lombardia, e mi sento un settentrionale, ma nei miei anni giovanili ho passato molto tempo in Germania, dove nessuno dubitava il mio essere un meridionale. La Svizzera è il Nord della Lombardia, la terra dove, per tutti i Lombardi, le cose funzionano meglio, quasi come in Germania, ma aprendo *L'ultima estate di Klingsor* di Hermann Hesse si legge di un pellegrinaggio spirituale in cui un gruppo di tedeschi giunge in una terra lussureggiante, decisamente esotica e meridionale, che a un certo punto si scopre essere il Canton Ticino. Dove sta, insomma, il Sud? A questa domanda voglio aggiungere, come corollari, alcune considerazioni sulle difficoltà non solo di localizzare epistemicamente il Sud dell'Europa, ma anche di pensare l'eredità del Mediterraneo, che di questo Sud dovrebbe essere il cuore.

Il primo degli i*dola mediterranei* è la pervicace convinzione che si possa tuttora stabilire un'equazione tra lo sviluppo delle culture del Mediterraneo e la Grecia classica, e soprattutto che la Grecia classica possa ancora valere come l'intramontabile orizzonte culturale del Mediterraneo stesso. La stessa Roma non va esente da equivoci. Se l'eredità dell'Impero è ingestibile per mille motivi, inclusa la dissipazione di cui l'ha fatto oggetto il fascismo, permane tuttavia nel senso comune italiano la supposizione che il carattere culturalmente inclusivo della dominazione romana (pur se accompagnata da un inevitabile dispotismo politico ed economico) possa fornire modelli non esauriti a un Mediterraneo futuro, necessariamente multiculturale e multi-religioso. Nessuna delle due supposizioni, né quella che riguarda la Grecia né quella che riguarda Roma, è interamente infondata, ma ciò che in esse vi è di inutilizzabile sorpassa largamente i benefici che si trarrebbero dal tenerle come ancora valide. Come le culture pre-greche si sono mosse dalla Mesopotamia al Mediterraneo, in direzione nord-ovest, un simile tragitto hanno seguito le culture successive, dalla Grecia a Roma, da Roma al Nord Europa e da lì, attraverso l'influsso del classicismo, determinante per l'impero inglese così come per la repubblica americana, al Nord America. Non "tutte" le culture hanno percorso questo cammino (si vedano gli studi di Jared Diamond in materia), ma in questa sede ci riguardano quelle che si sono fondate sulla razionalità greca, sulla *téchne* e sulla *práxis* greche, in una parola sulla *filosofia* greca. *Questa* Grecia (non la nazione moderna, ma l'universo culturale che associamo al termine Grecia) ha da tempo lasciato il Mediterraneo, e se vi torna è solo in veste di ammonizione, rimembranza e *memento* di una possibilità che il Mediterraneo si è lasciato sfuggire o forse non poteva non lasciarsi sfuggire. Oggi Atene si trova a Berlino, a Londra e a New York. Nemmeno, forse, a Parigi (troppo partecipe di Nord e di Sud è la Francia per avere

compiuto interamente il salto verso l'organizzazione tecnocratica totale). E la *translatio imperii* della contemporaneità ha trovato sede sulle rive del Potomac.

Che ne è dunque del Mediterraneo senza Grecia e senza Roma? Ma il Mediterraneo, fin dalle origini, non è mai stato *solo* Grecia e Roma. Il Mediterraneo era Cartagine, il cui impero commerciale e non territoriale, distrutto dai romani, è rinato come modello alternativo nella lunga storia della Repubblica di Venezia (più lunga, si badi, di quella dell'Impero Romano). Il Mediterraneo è stato la conquista araba del Nord Africa; il califfato di Cordova dove convissero—non certo in un idillio, ma convissero— musulmani, cristiani ed ebrei; è stato lo splendore e la lunga agonia di Bisanzio; è stato l'Impero Ottomano il cui collasso non abbiamo ancora finito di scontare; è stato il Medioevo cristiano e poi, certo, il Rinascimento che traghettò con sé quello che poteva dell'antichità classica. Ma l'impero della *téchne* rinacque altrove, nelle peregrinazioni di Leibniz e Descartes attraverso Francia e Germania, nella bottega di un molatore di lenti di nome Spinoza, e nelle aule della Royal Society dove Newton poteva illustrare le sue scoperte a sostegno di Copernico mentre Galileo era confinato ad Arcetri e pubblicava i suoi libri in Olanda.

Il secondo idolo è la fallacia che, anche davanti a una cartina geografica, ci fa vedere il Mediterraneo con un movimento degli occhi che va da nord a sud: un movimento, nella sua genealogia, "imperiale" più che culturale. Difficile insomma per chi è italiano, nonostante le buone intenzioni, concepire il Mediterraneo come *mare omnium* e non *nostrum*. Non a caso il ritorno al Mediterraneo, anche nella forma di una dovuta rivalutazione delle culture popolari e dell'architettura vernacolare (si vedano le ricerche di Michelangelo Sabatino in merito), fu un tema prediletto dal fascismo "imperiale" degli anni Trenta. Ma che cosa significa "Mediterraneo" per i popoli del Nord Africa? Non essendo mai stati, dopo i Fenici, in primo luogo potenze navali, hanno mai avvertito l'aura romantica del nome? C'è mai stato un momento nella loro storia in cui avrebbero potuto considerarlo anch'essi un *mare nostrum*? E che cos'è oggi per loro? La piazza comune dove le civiltà vengono a scambiarsi le loro affinità e differenze, o il limite settentrionale da valicare con i gommoni della disperazione, e da dimenticare il più presto possibile una volta approdati sulle sponde del Nord? Finché non porremo seriamente queste domande alle persone che ci possono e ci vogliono rispondere, dovremo mettere tra parentesi il concetto stesso di Mediterraneo.

Il terzo idolo discende dal secondo, ed è la presupposizione che gli intellettuali dell'Europa del Sud siano in grado di comprendere empaticamente, per via di una comune matrice geografica e storica, il Mediterraneo "visto da sud." Ma i casi di Camus e di Pasolini, oggetto di due importanti capitoli del *Pensiero meridiano* di Cassano, sono in realtà la storia di due dolorosi fallimenti. È vero, il giovane Camus, nato e cresciuto in Algeria, scrive una lunga e commovente poesia intitolata *Mediterraneo*, ma quando infine scopre di non poter mediare tra la visione imperial-mediterranea della Francia e quella in un certo senso anti-mediterranea della popolazione algerina che si ribella contro il colonialismo francese, non trova di meglio che chiudersi in un totale silenzio che gli causa generale riprovazione e culmina purtroppo con la sua morte prematura. Ma del fallimento di Camus riguardo all'Algeria non c'è traccia in Cassano (il nome "Algeria" compare una volta sola, di sfuggita, in tutto il capitolo). Ugualmente insufficiente è il rapporto che con il Mediterraneo "del Sud" intrattiene Pasolini. Il presupposto culturale cattolico (culturale

e non religioso) è troppo forte in lui per permettergli di ambientare l'assoluta *novitas* del linguaggio evangelico nei paesi dove tale *novitas* è sorta.

Prima di girare *Il Vangelo secondo Matteo* Pasolini si reca in Israele per visitare i luoghi della predicazione di Cristo, ma li trova troppo poveri, troppo nudi, o anche troppo modernizzati per fare da sfondo al suo film, che girerà invece nell'Italia del Sud, servendosi di un ambiente e di un'architettura che rimandano al Medioevo cristiano e dunque a un cristianesimo già stabilizzato, già divenuto egemone. Tale scelta estetica non è criticabile in sé. Il vero problema emerge quando in *Sopralluoghi in Palestina*, il documentario che testimonia la ricerca infruttuosa dei "luoghi santi" in cui girare il film, appare chiaro che Pasolini non ha l'attrezzatura culturale per confrontarsi con un mondo che non sia *già* cristiano-cattolico-italiano, con qualche possibile iniezione di marxismo.

Durante i suoi viaggi, in base al presupposto sbagliato secondo il quale tutti gli ebrei sono occidentalizzati e dunque inutili ai suoi fini (sarebbe bastato una passeggiata in alcuni quartieri di Gerusalemme per convincerlo del contrario), non solo non incontra nemmeno un ebreo, ma dimostra anche una totale incapacità di relazionarsi con il mondo islamico anche al livello più semplice, diciamo di un turista dotato di un minimo di rispetto per il luogo che sta visitando. È già abbastanza penoso vederlo distribuire monetine a bambini arabi poveri (e la scena si ripete due volte). Ma è il suo commento fuori campo a lasciare più che perplessi, quando afferma che quei bambini hanno volti "animaleschi, pre-cristiani, sui quali la predicazione di Cristo non è mai passata." È probabile che all'interno del miserabilismo estetico pasoliniano il termine "animalesco" fosse da intendere come un complimento, ma certamente quei bambini, essendo con ogni probabilità musulmani, non potevano essere "pre-cristiani." Valeva la pena di rammentare a Pasolini che l'Islam riconosce Cristo come profeta? Valeva la pena di aggiungere che i destinatari della predicazione di Cristo erano anche loro pre-cristiani, visto che non l'avevano mai sentita prima? Mostrare in un film girato negli anni Sessanta la predicazione di Cristo a un pubblico pre-cristiano sarebbe stato un compito impossibile per chiunque. Ma che in Pasolini ci sia la decisa volontà di evitare un confronto con il mondo islamico (non è una sua colpa, ribadisco, ma è un fatto) emerge dalla sua scelta di dieci anni dopo di girare un film tratto da *Le mille e una notte*, testo canonico dell'orientalismo franco-inglese, da Galland a Burton, in linea con il sogno orientalista di neutralizzare il puritanesimo maomettano (la definizione è di Stendhal, lettore entusiasta de *Le mille e una notte*) riportando in vita una cultura pre-islamica perduta. Qualunque sia il risultato estetico raggiunto da Pasolini, non lo si può certo portare ad esempio di un dialogo in grado di affrontare i problemi dell'oggi. Sia chiaro, nessuno contesta a Camus di aver scritto *L'Étranger*, così come nessuno contesta a Pasolini il diritto di girare *Le mille e una notte* come la sua sensibilità gli suggeriva. Ma non sono questi gli intellettuali di cui possiamo servirci per entrare in empatia con la sponda sud del Mediterraneo, né tantomeno per dialogare con il mondo islamico.

Il quarto idolo lo si può ricavare da una scena del film *Pane e cioccolata* (Franco Brusati, 1974), in cui alcuni emigranti clandestini in Svizzera, arrestati dalla polizia e caricati su un treno che li riporterà in Italia, si sporgono dai finestrini e cominciano a gridare: "Non ci avete il mare, voi! Non ci avete il sole!" La domanda che sorge spontanea, rivedendo quella scena quarant'anni dopo, in una situazione economica e politica altrettanto confusa di quella dei primi anni Settanta, è dunque: è meglio tenersi il mare e il

sole e non avere un lavoro, o rinunciare al mare e al sole e trovare lavoro? Pare che non si possano avere assieme il mare, il sole e un lavoro. Non si poteva allora e non si può adesso. Ogni rivendicazione della bellezza mediterranea che non affronti con strumenti più che adeguati questa equazione mancata ricade sotto il dominio della falsa coscienza.

Il Mediterraneo europeo non manca né di risorse né di una sua peculiare capacità di gioia nella tragedia (la tragedia greca è essa stessa una forma di gioia). Si tratta però di non ridurre, né la tragedia né la gioia, alla barzelletta del pescatore napoletano addormentato nella sua barca. Un turista inglese vede un pescatore che dorme beatamente nella sua barchetta ancorata a un molo, lentamente cullata dalle onde, lo sveglia e lo rimprovera: "Perché non è a pescare, perché non è al lavoro?" "E perché dovrei essere al lavoro," chiede il pescatore. "Per guadagnarti da vivere," risponde il turista inglese, "per poterti comprare una casa decente, dei vestiti migliori, mandare i tuoi figli a scuola e perché no, anche per avere una barca più grande." "E per farci che cosa," chiede il pescatore. "Ma come," ribatte il turista. "Per mettere da parte abbastanza soldi così da poter mollare tutto, andare in pensione e goderti la vita sdraiato su una barca in mezzo al mare." "E io che cosa sto facendo," ribatte il pescatore.

La storia dell'Europa del Nord contro l'Europa del Sud è la storia della vendetta del turista inglese che pospone indefinitamente il suo piacere contro il pescatore napoletano che se lo gode appena può, sapendo che comunque non durerà a lungo. E la storia dell'Europa del Sud, della sua testarda inazione politica la cui altra faccia è la spietata efficienza planetaria delle sue organizzazioni criminali (altro che la pigrizia del pescatore), è la storia della vendetta meridionale contro la ferocia capitalistica e liberista del settentrione. Analogamente, è stato detto con ragione che la storia degli Stati Uniti negli ultimi centocinquant'anni è la vendetta del Sud contro la vittoria del Nord nella Guerra di Secessione. La Secessione europea si è consumata molto prima, quando la razionalità greca è migrata a settentrione, e nonostante siano passati secoli la vendetta di chi ne è rimasto orfano non si è ancora consumata. Ci sono ferite che non guariscono mai, soprattutto se erano già lì prima ancora che nascessimo.

L'analogia americana ci è utile per affrontare l'ultimo problema, che non è un idolo ma una seria questione politica e culturale che coinvolge l'intero progetto europeo. Il federalismo dell'Unione Europea va pensato senza false illusioni, e tenendo presente la sua sempre possibile impossibilità. Negli Stati Uniti, il Nord che ha vinto la Guerra di Secessione non si aspetta più, se mai se lo è aspettato, che gli stati della exconfederazione reggano il passo con l'economia delle coste e del *Midwest*, e nemmeno con quella del Texas. E vengono dunque sussidiati, ricevendo in termini di aiuti da Washington ben più di quello che raccolgono in tasse federali. Al fine di mantenere l'unità politica del paese vale dunque la pena di tenere in vita l'equivalente di una eterna Cassa del Mezzogiorno. Ma l'Europa del Nord non si sente federata con l'Europa del Sud, e l'unità politica non è considerata prioritaria rispetto alla parità economica. Ancora ci si aspetta che il Sud, punito a dovere, si ravvedrà del suo comportamento da pescatore napoletano beato nella sua barca al sole e inizierà a considerare l'economia politica non come un alternarsi di godimento e contrizione (paganamente e cattolicamente: di carnevale e quaresima), bensì come una suddivisione della filosofia morale. Ci si aspetta, in altre parole, che il Sud diventi come il Nord, *or else* (o peggio per lui). Ma questo non avverrà in tempi ragionevolmente prevedibili. Né peraltro il Sud dell'Europa può sperare di sopravvivere indefinitamente

nella stessa condizione di subalternità economica e culturale che gli stati della ex-confederazione vivono rispetto al resto degli Stati Uniti. Chi potrà mai convincere gli europei del Nord che i loro lontani cugini del Sud verranno *sempre* a battere alla loro porta e che *sempre* bisognerà venire in loro aiuto? In nome di che cosa li si dovrebbe convincere a restituire al Sud più denaro di quello che il Sud riesce a dare all'Europa? Non certo in nome del sole, del mare e delle isole scintillanti nel sole d'estate. Forse in nome della vendetta che il Sud già mette in atto contro il Nord, esercitando la propria funzione di "potere che frena" rispetto all'avvento del Nuovo Ordine Capitalista Mondiale?

La vera domanda è dunque la seguente: è possibile introdurre nella fantasia compensatoria meridiana, che ha sostituito la potenza originariamente filosofica della *téchne* e della *práxis*, dei forti meccanismi di reversibilità culturale? L'esempio qui ci viene dalla Cina, un paese che è stato "Sud" per millenni, avvolto in narrazioni di autogiustificazione che in una certa fase storica, coincidente con l'inizio del XX secolo, sono semplicemente crollate, come ottant'anni dopo sarebbe crollato il Muro di Berlino, altra istituzione che pareva irreversibile. A livello letterario il segnale dalla Cina venne con *La vera storia di Ah Q* (1921) il più famoso racconto di Lu Xun, primo grande scrittore a utilizzare il cinese vernacolare.

Ah Q è una sorta di Pulcinella sventato, forte coi deboli e debole coi forti, e soprattutto sempre pronto a trasformare ogni batosta in una sorta di vittoria spirituale ottenuta a dispetto di chi lo domina. Dopo averne prese un sacco e una sporta da un tale molto più giovane di lui, Ah Q medita tristemente sul fatto che ormai non c'è più rispetto per gli anziani. Questo lo induce a pensare che chi l'ha picchiato potrebbe quasi essere un suo figlio che gli manca di rispetto. Da questa considerazione Ah Q ricava dunque che lui, che non è sposato, non ha figli e non ha né arte né parte, potrebbe in effetti essere padre, perché anche avere un figlio che non ti rispetta fa pur sempre parte dell'essere padre. Ecco perciò che Ah Q si ritrova padre "in spirito," le botte che ha preso vengono ricomprese in una narrazione di auto-affermazione e la sua "vittoria spirituale" sulla realtà che lo perseguita è completa.

All'epoca in cui Lu Xun la pubblicò, *La Vera storia di Ah Q* era una satira del carattere nazionale cinese, o meglio degli auto-stereotipi che i cinesi narravano a se stessi per giustificare la loro secolare subalternità all'Occidente. Il racconto, che fu scritto a ridosso delle manifestazioni del 4 maggio 1919 (quando una giovane generazione di cinesi protestò contro la noncuranza con la quale le richieste della Cina erano state disattese al trattato di Versailles), termina con la descrizione di Ah Q trascinato all'esecuzione capitale per via di una rapina che non ha nemmeno commesso. Prima di essere fucilato Ah Q promette di ritornare—non solo per via della credenza buddhista nella reincarnazione ma perché Ah Q è immortale, come Arlecchino e Till Eulenspiegel. Da molto tempo, però, non abita più in Cina. Si è trasferito sulle sponde del Mediterraneo, dove si crogiola nel ricordo delle sue vittorie spirituali ("Non ci avete il mare voi, non ci avete il sole! Non ci avete Platone e Aristotele, non ci avete il Rinascimento!") fino a che verranno a portargli via la barca da sotto la schiena.

Il mio incontro con Franco Cassano

Roberto Dainotto

Franco Cassano, almeno io, avevo cominciato a conoscerlo nel 1996. La lettura de *Il pensiero meridiano*, che era uscito in quell'anno, era sembrata, a tanti come me, una cosa epocale—un agostiniano *tolle lege* per terroni e meridionalisti che, dopo avere letto l'*Orientalismo*, si chiedevano adesso se, a titolo di prova, ci fosse modo di mettere assieme Gramsci e Said.

La soluzione era arrivata con il libro di Cassano, e allegoria ne era la figura di Ulisse che diventava per noi, anche metodologicamente, capacità di ospitare l'erranza, l'andare fuori, e insieme un desiderio di tornare. A proposito di Ulisse, Cassano scriveva:

> Non si tratta di contrapporre il valore dell'Esodo a quello di patria. Chi è colui che ha molto viaggiato senza il ritorno, senza il racconto…? E che cosa è il racconto senza l'avventura, il rischio, il desiderio ogni giorno di riprendere il mare?[17]

E così, senza contrapporre e casomai sussumendo, ci eravamo avventurati anche noi in quel mare: con Cassano e il suo Ulisse come compagni, ci eravamo dati un po' all'erranza; come avevamo scoperto Said, scoprivamo adesso il Camus solare e mediterraneo, il Serge Latouche della de-occidentalizzazione e della decrescita, il sud globale di Boaventura Santos, e pure i *subaltern studies* dell'Europa de-provincializzata—ma sempre, in fin dei conti, per poi ritornare, e raccontare ai nostri Colajanni, Salvemini, Croce e Fortunato, l'avventura di quei nostri incontri. Un'Odissea!

Insomma, con Cassano avevamo scoperto un nuovo pensiero meridiano, e con questo un Mediterraneo come punto in cui la riflessione sul nostro Sud incontrava altre terre, culture e popoli: "statuto di confine—nelle parole stesse di Cassano—di interfaccia, di mediazione tra i popoli."[18]

Ma poi—non erano passati neppure quattro anni—ci eravamo accorti di trovarci anche noi, tra un esodo e un ritorno al mare che doveva essere quello della misura, in una smisurata modernità liquida. Zygmunt Bauman faceva già capolino nel prologo all'edizione inglese de *Il pensiero meridiano* curata da Norma Bouchard e Valerio Ferme: "the spatial pervasiveness of water […] shows clearly that every form of duration is under

[17] Cassano, *Il pensiero meridiano*, 25.
[18] Ibid.

attack;" "Irreversible change and multiple, fragmented activities might be the natural habitat of the new regime's masters."[19]

E così, come poteva il liquido Mediterraneo—quasi habitat naturale del frammentario, del multiplo, dell'informe—sottrarsi all'impero dei "new regime's masters"? Come poteva, il Mediterraneo, sottrarsi a una postmoderna, liquida e deleuziana—leggo adesso dall'intervista rilasciata da Cassano a Claudio Fogu—"esaltazione di questa progressiva decomposizione della comunità, vista come una rivoluzione molecolare"?[20] Come farlo, quanto meno, senza ricadere in un'esaltazione schmittiana del radicamento?

Nell'intervista con Fogu, Cassano proponeva allora una duplice strategia per districare questo Mediterraneo dalla Scilla del deleuzismo modernista da un lato (la frammentazione, l'ibrido e il nomadico), e dalla Cariddi schmittiana dall'altro (il ritorno all'ontologia della comunità e del radicamento):

> In primo luogo, l'esaltazione dell'ibridismo non deve trascurare i rapporti di forza. […] In secondo luogo esso deve evitare, seguendo l'insegnamento di Gramsci, di smarrire il rapporto tra gli intellettuali e i semplici.[21]

Gli ultimi due lavori di Cassano, *Tre modi di vedere il Sud* (2009), e *L'umiltà del male* (2011), mi sembra siano appunto la risposta duplice alla problematica del Mediterraneo nel contesto di una modernità o post-modernità liquida.

In *Tre modi di vedere il Sud* quella che Cassano chiama "pluralità" di prospettive riguardo il meridione, diventa allora rapporto di forze, più che multiculturale frammentazione: "non siamo di fronte ad un'irenistica pluralità ma ad un conflitto tra prospettive diverse, che non è mai depurato dallo scontro tra i valori e gli interessi che esse premiano o colpiscono."[22] In sostanza, dice Cassano, visto l'incrinarsi dell'egemonia del pensiero unico liberista, è ora che almeno alcune di queste prospettive diverse comincino a confrontarsi fra loro per costruire, in una gramsciana guerra di posizione, una nuova egemonia: "Occorre far presto e prendere decisioni, perché in un quadro così complesso, chi attende è destinato alla sconfitta. Solo se abbandonerà ogni integrismo si riuscirà a cogliere l'occasione di una possibile egemonia in parte sfuggita dalle mani degli altri paradigmi."[23]

Ed è appunto a questo fine egemonico che si volge *L'umiltà del male*, con una sostanziale modificazione, però, del ruolo dell'eroe, che passa sorprendentemente dal pure astuto Ulisse al più cinico inquisitore—quello, precisamente, del quinto libro dei *Fratelli*

---

[19] Franco Cassano, *Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean*, ed. Norma Bouchard e Valerio Ferme (New York: Fordham UP, 2012), xli-xlii.

[20] Franco Cassano e Claudio Fogu, "Il pensiero meridiano oggi: Intervista e dialoghi con Franco Cassano," *California Italian Studies* I, 1 (2010), 6.

[21] Ibid., 11.

[22] Cassano, *Tre modi di vedere il Sud*, 33.

[23] Ibid., 75.

Karamazov, in cui Dostoevskij narra il ritorno del Cristo sulla terra. Mentre il Grande Inquisitore manda al rogo i nemici della chiesa del pensiero unico, il popolo *riconosce* il Cristo, lo acclama ed è pronto a seguirlo. L'inquisitore, però, lo fa arrestare. In prigione, dopo aver comunicato a Cristo la sua condanna a morte, l'Inquisitore lo accusa di aver imposto una fede certo più giusta della sua, ma troppo esigente, con precetti, norme e prescrizioni, che possono essere rispettate solo da pochi santi: "Tu sei orgoglioso dei Tuoi eletti, ma con Te ci sono *solo* gli eletti," "dodicimila per ogni generazione," "mentre noi diamo pace a tutti."[24]

Così, mentre la superiorità morale riscatta solo i pochi eletti lasciando la debolezza dei tanti nelle mani dell'Inquisitore, il populismo del male trionfa, mentre il puro bene, diventato una cosa che Cassano chiama "narcisismo etico," viene liquidato a morte. "Il grande errore," dice Cassano per bocca di Simone Weil, "è stato di credere che procedendo dritti davanti a sé—narcisisticamente sicuri, aggiungiamo, di essere nel giusto—si salisse in aria."[25] Come scrive ancora Cassano:

> L'Inquisitore trionfa nel mondo perché, dopo essere partito per i deserti della perfezione spirituale, ha deciso di lasciare i santi al loro destino e si è girato verso tutti gli altri, verso quelli che non sono all'altezza dei migliori e non possiedono le loro stesse virtù. Se i santi nella loro scalata verso il bene, si accontentano di essere minoranza, il male ha scelto la maggioranza degli uomini, e lavora su di essa, interrompendo tutte le vie di collegamento con i migliori.[26]

Per chiudere il circolo, se *Il pensiero meridiano* aveva trovato una giustezza e una misura nel Mediterraneo di Ulisse—a cominciare dalla giusta questione dell'andare lenti—come fare di tante virtù una scelta per la maggioranza degli uomini? E come farlo—qui sta il problema—senza diventare Grande Inquisitore? Questa maggioranza, non vuole forse sempre di più l'ebbrezza della velocità? E c'è di peggio: questo andar veloci, non è poi diventata la norma stessa della nostra condizione di scattanti Cristi in croce? Per parafrasare, ma neanche tanto, Luciano Bianciardi:

> Nel nostro mestiere […] occorre staccarli bene da terra, i piedi, e ribatterli sull'impiantito sonoramente, bisogna muoversi, scarpinare, scattare, fare polvere, una nube di polvere possibilmente e poi nascondercisi dentro. Non è come fare il contadino o l'operaio. Il contadino si muove lento, perché tanto il suo lavoro va con le stagioni, lui non può seminare a luglio e vendemmiare a febbraio. L'operaio si muove svelto, ma se è alla catena,

[24] Fëdor M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* (Torino: Einaudi, 1981), 341.
[25] Simone Weil, *Quaderni III* (Milano: Aldephy, 1988),130; cit. in Cassano, *L'umiltà del male* (Bari: Laterza, 2011), 90.
[26] Cassano, *L'umiltà del male*, viii.

> perché gli hanno contato i tempi di produzione, e se non cammina a quel ritmo sono guai… Ma il fatto è che il contadino appartiene alle attività primarie, e l'operaio alle secondarie. L'uno produce dal nulla, l'altro trasforma una cosa in un'altra… Noi né produciamo dal nulla, né trasformiamo. Non siamo né primari, né secondari. Terziari siamo e anzi oserei dire… addirittura quartari. Non siamo strumenti di produzione, e nemmeno cinghie di trasmissione. Siamo lubrificante, al massimo, vaselina pura. No, non abbiamo altro metro se non la capacità di ciascuno di restare a galla, e di salire più su, insomma di diventare inquisitore.[27]

Tradurre la *misura*: La dismisura sovversiva del traduttore del *pensiero meridiano* in inglese

Valerio Ferme

Nel testo che presenterai domani, Franco, c'è una frase in cui dici: "bisogna imparare a tradurre le tradizioni, perché esse vivono nello stesso tempo e hanno pari dignità," [28] una frase che mi sembra utile sia per esplorare il concetto di traduzione nel contesto del *pensiero meridiano*, sia per analizzare il concetto di *misura* (e il suo opposto, *dismisura*) che ha causato problemi a Norma e a me nel tradurre i tuoi testi,[29] ma anche a chi, come Claudio Fogu qui presente, ha cercato di raccapezzarsi sulla molteplicità delle soluzioni che abbiamo invocato nella traduzione inglese, quali *measure*, *moderation*, e i loro opposti, *lack of measure*, *lack of moderation* e anche *excess*.[30] Io penso, per essere venuto a parlartene a Bari, [31] e avendoti ascoltato e letto, che la *misura*, pur essendo un termine preciso nella tua concezione del pensiero meridiano, come, e cito, "equilibrio tra due tensioni di segno opposto, quella della terra e quella del mare,"[32] non è un concetto univoco,

[27] Luciano Bianciardi, *La vita agra* (Milano: Rizzoli, 1994), 108-9.

[28] Mi riferisco alla sessione plenaria presentata da Franco Cassano alla conferenza AAIS di Eugene, dal titolo "Il mondo visto dal Sud" (13 aprile 2013).

[29] Insieme a Norma Bouchard, l'autore ha tradotto *Il pensiero meridiano* e altri testi di Franco Cassano in inglese con il titolo di *Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean* (New York: Fordham UP, 2013).

[30] Mi riferisco a una conversazione avuta con Claudio Fogu a Berkeley, CA, il 9 marzo 2013, in margine alla conferenza del California Interdisciplinary Consortium of Italian Studies (CICIS) dal titolo "All Things Trans-" (8-9 marzo 2013). Alla domanda del Professor Fogu su come mai Norma Bouchard ed io avessimo tradotto il termine *misura* con una varietà di termini, ho risposto elencando alcune delle riflessioni che riproduco in questo breve intervento.

[31] Nell'estate del 2009 e nell'autunno del 2011 mi sono incontrato a Bari con Franco Cassano per discutere di questo e altri termini problematici nel pensiero meridiano in anticipazione della pubblicazione della traduzione inglese già citata.

[32] Cassano, *Il pensiero meridiano*, xxx.

ma polivalente, nel senso che questo equilibrio si esplicita in molti modi nel tuo pensiero. Questa polivalenza, e la sua irriducibilità come polivalenza opposta ai fondamentalismi, mi porta a considerare un'altra polivalenza, ossia quella che Derrida attribuiva al linguaggio in generale, e a quello della traduzione più specificamente.

In "Des Tours de Babel," Derrida dice che nei limiti in cui la traduzione è possibile, o almeno sembra possibile, essa mette in pratica la differenza tra significato e significante; ovvero, nel passaggio dal significante al significato, dalla lingua di partenza a quella di arrivo, si crea uno spazio "differenziale"—un margine, un confine mutevole, sia esso temporale, ideologico o culturale—in cui si formano nuovi rapporti tra le parole e la loro realtà esterna, la lingua e cultura d'arrivo. Come sai, per Derrida la traduzione è impossibile eppure necessaria, rappresenta un'illusione di potenza—il saper dire esattamente cosa pensa l'altro—e un riconoscimento che qualsiasi equivalenza è destinata al fallimento, e che proprio in questo sta il suo valore. Non ci vuole molto, per vedere dove vado a parare con il mio discorso.[33]

Ritornando ai fondamentalismi di terra e di mare, essi mirano proprio a neutralizzare l'Altro nell'illusione che esso possa o diventare "noi" (il fondamentalismo della terra) o diventare una replica standardizzata dell'io individuale (il fondamentalismo del mare). Nel progetto ideologico dominante, la traduzione svolge le stesse mansioni: neutralizzare la differenza, omologare e omogeneizzare le culture, rendere il testo originale "come se fosse stato scritto nella lingua di arrivo."[34] Ed è qui che io come traduttore "meridiano" (se mi è concesso) mi oppongo al fondamentalismo della parola (e non sto qui a elaborare come questo fondamentalismo sia basato, per dirla con Lawrence Venuti, su un'ideologia dominante di stampo anglo-americano e quindi occidentale).[35] Lo faccio

[33] Mi riferisco qui ai numerosi interventi di Jacques Derrida sulla traduzione, un'area del campo letterario che lui concepiva come fondamentale per la sua teoria della decostruzione. Il filosofo francese è forse quello che più di ogni altro abbia riflettuto ripetutamente sulla traduzione nel contesto del suo approccio filosofico. A questo riguardo si possono menzionare: *Posizioni: Colloqui con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta e Lucette Finas*, a cura di Giuseppe Sertoli (Verona: Bertani, 1975); "Des Tours de Babel" in *L'Art des confins: Melanges offerts a Maurice de Gandillac*, a cura di Annie Cazenave, e Jean-François Lyotard (Paris: PU de France, 1985), 209-37. La versione inglese, dallo stesso titolo, si trova nella traduzione di Joseph Graham in *Difference in Translation*, a cura di Joseph Graham (Ithaca: Cornell UP, 1985), 165-248. Infine, in inglese, esiste la pubblicazione di una tavola rotonda dal titolo *The Ear of the Other: Texts and Discussions with Jacques Derrida*, a cura di Christie McDonald, trad. Peggy Kamuf (Lincoln: University of Nebraska Press, 1985).

[34] Questa è una parafrasi, largamente ripresa nei secoli, di una famosa frase di John Dryden, in cui il poeta e traduttore inglese sosteneva che la miglior traduzione avrebbe reso l'opera di uno scrittore come "l'avrebbe scritta lui stesso, se fosse nato in questo paese, e ai nostri giorni." Il saggio di Dryden si intitola "On Translation." È ora accessibile nella collezione di saggi *Theories of Translation: An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*, a cura di John Biguenet e Rainer Schulte (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 17-31. La citazione riportata è a p. 26.

[35] Lawrence Venuti è il più importante teorico della traduzione negli Stati Uniti. Tra i libri pubblicati dal critico americano spiccano *Rethinking Translation* (London: Routledge, 1992), *The Translator's Invisibility* (London: Routledge, 1995), tradotto in italiano da Marina Guglielmi col titolo *L'invisibilità del traduttore: una storia della traduzione*, (Roma: Armando, 1999) e *The Scandals of Translation* (London: Routledge, 1998). In tutti questi testi, Venuti accusa il mondo editoriale anglo-americano di essere fautore di una omogeneizzazione del linguaggio nei testi tradotti che elide le differenze linguistiche e culturali dell'Altro a favore di una standardizzazione e omologazione che lui fa risalire a interessi di stampo capitalistico (sia di produzione che di vendita).

arrogando a me stesso e a Norma Bouchard il privilegio di adattare proprio il tuo concetto di *misura* nel momento in cui trasformiamo la sua concezione nel tuo pensiero *in italiano* in una liquidità di movimento e di significato *nell'inglese*.[36] Difatti, un traduttore che è sensibile proprio all'equilibrio che esiste tra due lingue, culture e tradizioni, consciamente si misura con entrambe e, attraverso una serie di compromessi, mediazioni, e anche scarti, tra-duce, attraversa *eticamente* (questo è un punto importante) i margini, le *borderlands* tra le due lingue, riproponendo, seppure inevitabilmente alterati, i contenuti, le metafore e i ritmi dell'una nell'altra. Al contempo, il traduttore non è mai solo il passivo interprete del pensiero di un altro (di cui raramente conosce questo pensiero o lo conosce male), ma lo trasforma, anche e forse perché, tentare l'equivalenza ridurrebbe il potenziale trasformativo di un testo, come il tuo, che si ripropone proprio di opporsi ai fondamentalismi di pensiero.

Quindi, quando Norma ed io abbiamo tradotto *misura*, la nostra esitazione nell'usare un solo termine inglese non è stata data da un'inabilità di capire il termine italiano. Invece, è un riconoscimento del suo valore aggiunto, plurimo, un valore, per intenderci, *immisurabile* nei termini ristretti delle sei lettere che compongono la parola. E questa polisemia ha un altro effetto sulla lingua d'arrivo: l'uso di più termini per tradurlo defamiliarizza il testo, lo rende sfuggevole e ne complica una lettura essenzialista, provocando il lettore a interrogarsi non solo sul significato originale del termine, ma anche del suo valore nel contesto dell'intero pensiero che gli ruota attorno.

Per venire al dunque, ti chiedo (e chiedo a noi tutti) se la traduzione, come categoria, non possa aiutare a *ducere trans*, a portare e condurre attraverso barriere temporali, culturali e metaforiche, proprio quelle tradizioni che ti auguri possano dialogare nella lotta contro tutti i fondamentalismi. E lo faccia proprio nel momento in cui la traduzione rifiuta un fondamentalismo del significato unico della parola, ovvero proprio laddove si rifiuta di assecondarti *in toto* e, sempre nel contesto etico di una fedeltà al tuo pensiero, si arroga il privilegio di trasformarsi in un pluriverso linguistico?

In dialogo con Cassano

Claudio Fogu

Questa tavola rotonda rappresenta un'occasione insperata per riprendere un dialogo iniziato tre anni fa con una serie di domande poste a Franco in un intervista per *CIS* alla luce però anche della recente elezione a deputato per il centro sinistra. Vorrei concentrarmi, cioè, sulla prospettiva "nazionale" del pensiero meridiano: quale strada ci indica rispetto alla cosiddetta "questione meridionale"? E` una prospettiva, quella meridiana, che ci permette

[36] Questo è un gioco di parole sul titolo di un testo importante per l'analisi di Cassano, ossia *Globalization. Liquid Modernity* di Zygmunt Bauman (Cambridge: Polity Press, 2000), in cui la modernità liquida è presa come cardine della globalizzazione e della trasformazione del mondo moderno.

di rielaborare o risolvere la questione? Ecco dunque alcune osservazioni preliminari che mi porteranno a riformulare queste domande in modo più specifico.

Parto da un tuo testo abbastanza poco conosciuto, e che forse è anche l'unico ad essere di impronta molto più storica che sociologica, ossia il tuo saggio "Contro tutti i fondamentalismi: il Nuovo Mediterraneo," nel volumetto della Misogea sulla rappresentazione del Mediterraneo nella cultura italiana (2000). È un saggio di poche pagine, diremmo forse "marginale" nella tua importante e ben più articolata produzione. Ma—perdonami questo incipit di sapore postmoderno—forse appunto per questo particolarmente rivelatorio di una prospettiva storica in forte contrasto con quella sociologica da te portata avanti in altri testi. Il saggio fa un *excursus* sull'immaginario culturale mediterraneo sviluppatosi dall'unità d'Italia ad oggi, ma ciò che colpisce molto è la tua insistenza sull'immagine classica di un'Italia "vittima di un doppio ritardo"[37] *rispetto all'unificazione*[39] prima e poi anche all'*Impero coloniale*,[38] e il tono distaccato del tuo discorso in frasi come la seguente:

> In questo primo periodo di assestamento prevale lo stile sobrio e prudente della Destra, capace di gestire una durissima repressione nel mezzogiorno, ma poco propensa, sul piano della politica internazionale, ad acutizzare i conflitti e avventure, che metterebbero l'Italia in urto con i paesi più forti.[39]

La tensione che io vedo tra questi giudizi e quelli ben più appassionati espressi in altri saggi di natura sociologica si riferisce ad una certa estetizzazione rintracciabile nella tua sovrapposizione di *sud* e *mediterraneità* a scapito di una più complessa relazione storica tra i due. Se è vero che il Sud—come spesso ripeti—è impensabile senza il suo mare, allora bisogna anche prendere coscienza che l'unificazione della nazione italiana si è configurata contemporaneamente come occupazione del Regno delle Due Sicilie da parte di uno stato straniero e come *separazione di questo territorio dal mare Mediterraneo*.

Rispetto al primo punto, la formazione dello stato-nazione chiamato Italia può essere dunque vista in perfetta sintonia—se non addirittura anticipazione—con l'imperialismo nord europeo diretto verso il continente africano, secondo la famosa frase circolante alla corte sabauda: "Garibaldi non ha unificato l'Italia. Ha separato l'Africa!" Quindi, piuttosto che di ritardo nell'unificazione, si può parlare, per l'Italia, della formazione del primo Stato-Nazione puramente coloniale, la cui cifra coloniale appunto rimarrà ben viva fino all'impresa etiopica, che si configura allora come chiusura—piuttosto che tardiva apertura—di una stagione tutta coloniale di fondazione della stato italiano.

---

[37] Cassano, "Contro tutti i fondamentalismi: Il nuovo Mediterraneo," in *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo italiano,* a cura di Vincenzo Consolo e Franco Cassano (Messina: Mesogea, 2000), 37-69, 48. [39] Ibid., 37 e 41.

[38] Ibid., 43.

[39] Ibid., 39.

In questa prospettiva è il 1912 a costituire la data centrale nel cammino dello stato coloniale italiano con un'impresa libica che crea appunto non solo una "quarta sponda" ma un *più profondo sud* che permette finalmente l'integrazione immaginaria degli esclusi dalla prima fase coloniale: i cittadini del meridione—non più "africani" in grazie dei più africani libici—ma anche i cattolici (a cui viene permesso di votare), i socialisti (con la concezione finalmente del suffragio maschile universale), e infine anche le donne, alle quali viene negato il voto ma permesso di celebrare il ruolo nazionale di madri e spose degli eroici soldati italiani. In questa prospettiva, l'unificazione territoriale italiana si configura come una vera e propria *territorializzazione geopolitica* ottenuta dalla *separazione del Regno delle due Sicilie dalla sua centralità plurisecolare nella regione mediterranea*: in termini simbolico-geografici il centro del Mediterraneo diventa sud d'Italia in una operazione che è allo stesso tempo economica, militare e culturale—dal declassamento del porto di Napoli, alla costituzione di una serie di isole come barriera carceraria intorno alla penisola, all'immaginario letterario rivolto ad una mare *nemico* che va dal Verga dei Malavoglia ad *Oceano* di De Amicis e comunque separa molto nettamente non solo il sud ma l'Italia stessa dal mare Mediterraneo.

La mia prima domanda è dunque questa: ma se il pensiero *meridiano* non può pensare il sud senza il suo mare—e neppure, come dici ripetutamente l'Europa senza il Mediterraneo—questo non vuol dire allora adottare un punto di vista *dal Mediterraneo verso la penisola* e mettere dunque in crisi la necessità dello stato unitario come assunto storico naturale ed irrinunciabile? In altri termini, è possibile che ci sia nel pensiero meridiano un'ambivalenza o un'oscillazione tra uno sguardo che guarda verso il mare ma è radicato sulla terra e uno sguardo dal mare in cui coste e porti richiamano altre coste e porti piuttosto che altri territori e città delle nazioni che vi si affacciano?

L'altra faccia di questo medaglione storico meridiano sul quale vorrei stimolarti a riflettere è quella della posizione del fascismo come fenomeno storico nella tua teorizzazione del pensiero meridiano. Tra le molte altre caratteristiche mi pare di poter mettere in rilievo tre essenziali che ricorrono in tutti i tuoi scritti: 1) Rifiuto di ogni *fondamentalismo*, incluso quello del capitalismo risultante in un quello che tu chiami "stare in mezzo" nella dialettica dell'andare *per* tornare; 2) Una prospettiva temporale votata al rallentamento del tempo di fronte alla smisuratezza faustiana del tempo della modernità nord-europea; 3) Un senso della "misura" che previene una ricerca di trascendenza "senza limiti" e quindi la ricerca di un "orizzonte finito" invece che infinito.

E allora io mi chiedo: non si potrebbe elencare tra i fenomeni più compiuti di questa *meridianità* il fascismo stesso? Che cosa fu la retorica della "terza via" se non anche un anti-fondamentalismo rivolto contro il fondamentalismo capitalista e comunista? "Retorico," opportunista quanto si vuole ma pur sempre lontano sia dal fondamentalismo del profitto che da quello dell'eguaglianza, e anche da quello della razza ariana.

A tale proposito non bisogna dimenticare quanto il fascismo si nutrì fino alla metà degli anni Trenta della teoria mediterranea della razza proposta da Giuseppe Sergi già dai primi anni del secolo. Ma anche la temporalità del fascismo era di tipo "modernista" e immanentista secondo le teorie dell'attualismo gentiliano, e quindi nemica sia del trascendentalismo smisurato che si incarnava nell'eternità millenaria del Terzo Reich o si velocizzava forzatamente nei traguardi a tutti i costi dei piani quinquennali sovietici. L'unità di tempo storico fascista era il decennio, un'unità di tempo lenta e rituale che gli

permetteva di rimandare continuamente i traguardi da raggiungere in un futuro prossimo, decennale, ma lento a venire. Un futuro che era appunto racchiuso in un orizzonte temporale non infinito. E difatti quella dell'orizzonte finito e della "misura" delle proprie forze e ambizioni mi sembra essere anche l'immagine in cui si può iscrivere l'ambizione di formare un "impero mediterraneo" nutrita dal fascismo come sua più propria realizzazione storica—e quindi non "ritardo" coloniale—prima del tracollo nella suicida alleanza con il nazismo.

Accanto alla celebrazione della romanità—che tu giustamente ricordi nel tuo saggio come sintomo di una "visione del Mediterraneo interamente Latina" in cui "manca qualsiasi curiosità seria per i popoli che si intendono sottomettere" [40] —sotto il fascismo si registrarono anche tra le più autentiche forme di *mediterraneismo culturale*: dall'architettura modernista-vernacolare, all'istituzione della Fiera del Levante nella tua Bari, a tutta la spinta propulsive del futurismo meridionale. Insomma una politica e una cultura fortemente impregnate di un *mediterraneismo* che è l'altra faccia della medaglia meridiana, la sua corrente conflittuale evidenziata sia da Herzfeld che da Horden e Purcell, e che non va dimenticata per non scivolare verso un altro mito di rimozione che potremmo chiamare del "bravo meridionale." La mia seconda ed ultima domanda, Franco, si lega dunque alla prima: chiedo se non sia arrivato il momento di dare più profondità storico-politica al tuo pensiero meridiano in una prospettiva che potrebbe richiamare quella del Toqueville de *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) e mettere in luce le continuità *mediterraneiste* ma non *meridiane* dello stato unitario che vengono rafforzate dalla rivoluzione-regime fascista e traghettate in una Repubblica che non ne ha mai preso coscienza e ha continuato a parlare indecentemente di "questione meridionale" e a rimuovere la cifra coloniale dello stato-nazione unitario.

Concludo necessariamente, Franco, con una citazione-invocazione dalla nostra intervista del 2010. In risposta alla mia domanda su cosa fosse cambiato negli ultimi dieci anni tu dicevi:

> Mentre la riscoperta della dimensione mediterranea della nostra cultura faceva progressi, la situazione politica non ha registrato sostanziali passi avanti. Siamo pieni di festival e di convegni sul Mediterraneo, una stagione creativa attraversa gran parte del nostro sud, ma senza un ruolo forte dei governi nazionali e dell'Europa queste idee sono come una macchina con le ruote nella sabbia, girano a vuoto. Sono convinto però che se le ruote venissero spostate su un terreno solido da chi ha il dovere di farlo, la macchina camminerebbe e andrebbe veloce.[41]

Oggi, Franco, in quanto parlamentare neo-eletto, tu sei tra quelli che hanno *il dovere di dare una prospettiva politica forte al pensiero meridiano* e che possono cioè cominciare a costruire un terreno solido—o almeno una sponda rocciosa per restare nella metafora— su

[40] Cassano, "Contro tutti i fondamentalismi," 45.
[41] Cassano, Fogu, "Il pensiero meridiano oggi," 8.

cui possa andare a battere la liquidità *meridiana*: il mio augurio sincero è che non solo queste mie parole, ma anche quelle degli altri che seguiranno e che mi hanno anticipato, ti siano di stimolo in questa direzione, e ti diano il senso di una grande attenzione che esiste nei confronti della tua prospettiva tra coloro che fanno parte di quella estesa comunità italiana che non risiede più nello stato unitario ma in una nazione molto più diffusa e globalizzata.

Verso un dialogo filosofico nato dal sud

Alejandro A. Vallega

Per me l'incontro con il lavoro di Cassano è stato una bellissima esperienza: non solo per l'eleganza e sensibilità in cui si manifesta un pensiero tanto ricco, ma anzitutto per la vicinanza che ho trovato fra lui e il lavoro che certi di noi filosofi latino-americani del Sud stiamo sviluppando già da tempo.

Questa vicinanza si trova esplicitamente nella prefazione a *Il pensiero meridiano*, nella quale Cassano espande il pensiero meridiano ad altri sud rivolgendosi a due grandi figure del pensiero latino-americano: il peruviano Anibal Quijano, e il filosofo argentinomessicano Enrique Dussel, il quale è uno dei fondatori della filosofia della liberazione latino-americana e mondiale, e un mio grande maestro e amico nel pensiero della liberazione di oggi. Come spiega Cassano, ciò che lui trova in questi filosofi latinoamericani è un pensiero che ci aiuta "a leggere il lato oscuro della modernità […], un'altra storia, una narrazione molto diversa rispetto a quelli circolanti, […] ma essenziale per riequilibrare la nostra visione del mondo."[42] Vorrei brevemente approfondire questo punto, particolarmente per mostrare cosa c'è in ballo col riconoscimento di queste narrative. Si tratta della scoperta del lato oscuro della modernità. Ma dove ci porta la scoperta di questa oscurità?

Per i filosofi latino-americani della liberazione decoloniale la modernità non nasce con la scoperta della razionalità nell'Occidente come ce la racconta Hegel, ossia situando il principio della modernità con Cartesio nel 1650. Invece, la modernità nasce nel XVI secolo, con la costruzione di un sistema di potere e sapere che si è sviluppato attraverso la colonizzazione delle Americhe. In altre parole, la modernità e la colonizzazione sono due facce di una sola esperienza. Quello che è riconosciuto, allora, è il fatto che la modernità è stata sempre più grande, diversa e larga di quella raccontataci nella versione del pensiero occidentale del nord. In più, riconoscere il lato oscuro della modernità significa mostrare che il progetto capitalista mondiale e la sua logica, come la razionalità (così chiamata pura e oggettiva) si sostiene per mezzo della schiavitù, violenza, ed esclusione di altri popoli. Questo non è solo un fatto economico, politico, sociale, ma va al cuore del modo in cui

[42] Cassano, *Il pensiero meridiano,* 24.

comprendiamo il pensiero. E questo perché alla fine è la maniera d'essere, la sapienza e la determinazione dei sensi dell'essere di tutti i popoli sottomessi che sono esclusi e a volte sfruttati attraverso una specifica esclusione che si impadronisce dei prodotti che servono all'Occidente, mentre la cultura e la vita in cui quei prodotti sono nati, e alla quale appartengono, viene ignorata. Semplicemente, si ignora la sapienza dei popoli o la si distrugge, mentre la maniera di pensare e i valori del Nord sono introdotti come l'unica maniera di vivere e dare senso alla vita.

In una prospettiva decoloniale, nel momento in cui questa economia si fa vedere, è evidente che l'*ego cogito* europeo è una versione eurocentrica di un'esistenza molto più larga e feconda. In più, questo egocentrismo è sostenuto da un certo senso di temporalità e storia che risulta dallo stesso egocentrismo: il pensiero o la coscienza umana più avanzata è l'Europa, il Nord. Questo vuol dire che il presente appartiene in tutti i possibili sensi alla coscienza europea, alla razionalità strumentale e al suo progetto di progresso illimitato. Mentre le altre maniere di essere e sapere diventano fatti del passato. E il futuro? Il futuro è proprietà e responsabilità unica dell'Occidente. In altre parole, la storia intesa come sviluppo naturale dell'umanità è il risultato dei pregiudizi epistemici e dell'esclusione della maggioranza degli esseri umani—l'esclusione del loro essere e senso di vita.

Questa è la realtà della colonizzazione del sapere che è sempre nascosta dietro alla modernità razionalista occidentale. Allo stesso tempo, riprendendo il pensiero di Quijano e Dussel, scopriamo una modernità più grande, una realtà smisurata in relazione al pensiero del Nord, ma ricca e profonda in se stessa. Con questa realizzazione appare una domanda fondamentale: come pensare *altrove*, come capire la filosofia, la possibilità della conoscenza partendo dal Sud, ma senza ripetere il momento fondamentalista che iscrive tutta la filosofia in una sola origine e in un solo progetto? Nel tempo che rimane, voglio introdurre la risposta che trovo nel lavoro di Cassano.

La riduzione del pensiero filosofico, dell'orizzonte della conoscenza, delle forme di essere e delle stesse configurazioni d'essere a una sola modernità e razionalità, a una temporalità storica unica, ha come base l'idea che la filosofia (ossia cioè il pensiero generale che definisce tutto il pensiero e l'umanità presente e possibile), ha una sola origine nella Grecia antica. Vista dal Sud, questa proposta è chiaramente una colonizzazione. Ancora più problematico è la congettura che troviamo dietro a tale proposta: l'idea che il pensiero filosofico sia nato in Grecia rischia di replicare la riduzione del pensiero a una sola origine, a una sola maniera di pensare, essere e sapere che dovrebbe orientare e determinare il valore di tutti i pensieri mondiali. È questa la conclusione a cui rischia di avvicinarsi Cassano stesso nella sua discussione sull'origine della filosofia nel pensiero meridiano, quando parla dell'inizio della filosofia nella Grecia antica. Penso però che una lettura più profonda possa mostrare nella discussione di Cassano un aspetto dell'origine del discorso filosofico che va ben al di là di tale riduzione.

Sono d'accordo con Cassano quando sostiene che non si tratta di trovare un'origine unica per il pensiero, o un'origine e forma di pensiero per sempre e per tutti. Il pensiero greco nasce dall'incontro dinamico tensione fra la terra e il mare. Questo incontro accade quando le idee verticali dalla montagna scendono e si trovano davanti all'apertura orizzontale del mare, col suo continuo movimento e cambio. In questo essere esposto alla differenza incalcolabile fra verticale e orizzontale nasce la città, la *polis*— con le sue strade orizzontali, con l'agorà aperta, il mercato, la piazza, gli spazi in cui il pensiero prende le

sue forme critiche. Lo stare in questi spazi aperti non provoca l'affermazione di principi totalizzanti, forme definitive ed egemonie dell'essere. Al contrario, il pensiero si forma nella sua verità quando rimane in tensione tra le differenze, nella diversità fra terra e mare. Ciò che distingue ogni pensiero—di qualunque tradizione o metodologia filosofica—è la diversità che nessun pensiero singolo può abbracciare, comprendere totalmente, o dominare.

Questo vuol dire che, alla fine, il pensiero non nasce o non dev'essere determinato da un principio greco. Il fulcro non è la tradizione greca, ma il movimento stesso della *physis*, di mare e terra, e con loro l'opacità di Gaia e la profondità incommensurabile del mare nel suo movimento continuo. È per questo che Cassano ci ricorda che per i greci il pensiero non è composto solamente dal *logos*; inseparabile dal *logos* è la tragedia. Apollo e Dioniso sono interpolati e inseparabili nella nascita del pensiero. E ciò implica diversità, distruzione, trasformazione, e movimento. Tutto questo, non come teoria ma come vera e propria esperienza nella vita concreta, vissuta da ogni persona e comunità, dai popoli nelle loro distinte e ricche forme di essere, temporalità e movimenti. È lí, ai margini del senso, del linguaggio, di ogni singolarità, al principio d'un dialogo da Sud a Sud, che mi trovo con il pensiero meridiano di Cassano.

Trascrizione dell'intervento di Franco Cassano alla tavola rotonda

La prima parola è un grazie. Grazie per l'invito, per la cortesia, grazie per l'amicizia per l'attenzione al mio lavoro—perché poi, in fin dei conti, quando si scrive è come se si parlasse con gli occhi chiusi. Poi uno apre gli occhi e si accorge se le persone ti stanno a sentire oppure no. Grazie di essere qui, di avere avuto interesse al lavoro mio.

Grazie particolarmente a chi ha lavorato alla traduzione del libro… difficile, come è emerso dall'intervento di Valerio. Insomma, non pensavo a tutto questo insieme di conseguenze complicate quando ho scritto il libro… non so se l'avrei scritto.

Devo anche dire quello che è ovvio, ossia che è molto difficile rispondere a sei interventi così densi. E questo, vi assicuro, non è un espediente retorico per giustificarsi a priori dell'insufficienza delle mie risposte. Mi piacerebbe che con ognuno degli intervenuti ci fosse poi una possibilità, al di là di quelle pubbliche, di continuare questa discussione fondata sia sulla compresenza fisica, sia su altre occasioni di comunicazione. Quindi non sono sicuro di riuscire a rispondere a tutte le osservazioni, un po' anche forse perché qualcuna di esse richiede un supplemento di riflessione. Qualcuna la potevo già immaginare, qualcun'altra no. E quindi ringrazio tutti sinceramente per questi problemi, questi dubbi, queste discussioni.

Vorrei cominciare da un punto che è stato sollevato dal professor Carrera: dove inizia, dove finisce il Sud. Se mi consentite—qui c'è anche chi è appassionato di cinema—vorrei fare un riferimento non ad un grande classico del cinema, ma ad un film che probabilmente molti di voi hanno visto, *Così parlò Bellavista*, ambientato a Napoli, nel quale ad un certo punto c'è una scena, un ascensore che si ferma a metà strada con dentro

il napoletano e il professore milanese, un manager. Tutto il film è incentrato su questa diversità, su questo sentimento di inadeguatezza che il meridionale ha rispetto al milanese. Si trovano in ascensore, e l'ascensore si ferma. Dopo un poco collassano le difese, incominciano a parlare liberamente, e a un certo punto il manager milanese dice che la moglie, che non è italiana—pare svizzera, tedesca—lo tiene molto sotto controllo. Il commento di Luciano De Crescenzo, che è il professor Bellavista, è questo: "si è sempre meridionali di qualcuno: anche tu sei meridionale di tua moglie."

Questa è una battuta che però forse può essere una porta d'ingresso rispetto a molti dei problemi che sono stati sollevati. Parto dall'arco temporale sul quale Norma mi ha provocato all'inizio, cioè, le differenze tra un libro che è stato scritto nel 1996 e poi la prefazione del 2005. Lei già ne ha dette alcune, e io direi che sì, ci sono alcuni cambiamenti che avvengono anche nella letteratura internazionale di cui occorre tener conto. La prefazione del 1996 a *Il pensiero meridiano* non includeva l'orizzonte della critica postcoloniale, anche perché questo orizzonte ancora non era sorto nella scena internazionale… e questo orizzonte, al quale io sono grato, forse ha facilitato la lettura del *Pensiero meridiano*. Però è stata soltanto una cornice, un movimento che in qualche modo mi ha attraversato di più in questi anni, e relativo al fatto di dare una notevole attenzione al pensiero meridiano e la difficoltà di riuscire a trasformarlo in indicazioni politiche, pratiche, molto prima che diventassi deputato.

E quindi, ci sono tante domande relative a questo scarto. Perché questo scarto? Be', mi pare che Roberto Dainotto vi abbia fatto riferimento. In primo luogo la percezione, direi dell'importanza—che era sullo sfondo, ed era implicita nel '96, ma che poi è diventata sempre più forte—dei rapporti di forza; e anche la realizzazione che la presa di coscienza è una dimensione necessaria, ma assolutamente non sufficiente per cambiare le cose. In altre parole, la realizzazione che un discorso viene molto condiviso, usato da tante fonti… ma il momento in cui deve diventare un momento di trasformazione non arriva mai. Considerate anche che il 2005 è anche quattro anni dopo le Torri Gemelle, l'11 settembre. E' successo qualcosa di grosso nel mondo, tra il 1996 e il 2005—e quando sono stato alla Duke University era ancora prima dell'11 settembre, era il 1999. Quel rapporto di interazione di cui parlavo non è stato favorito da questi eventi, se pensiamo per esempio all'intervento in Iraq… E quindi sicuramente la dimensione tragica si è affacciata dentro la mia esperienza e dentro l'esperienza di tutti.

L'11 settembre è un fatto molto rilevante e io, proprio in quanto autore di questo libro, l'ho vissuto come tutti quanti in modo molto drammatico ma anche con l'angoscia di chi diceva "le sponde si stanno allontanando." Ossia il rischio che i fondamentalismi di tutti i tipi ritornino ad essere più forti. E quindi la riflessione è stata, proprio per questi motivi, anche sui rapporti di forza. Il punto nel quale tutto questo viene illustrato con maggiore chiarezza è esattamente l'introduzione a *L'alternativa mediterranea* del 2007. Sul piano teorico, nella misura in cui questo può interessare, ciò vuol dire che è presente anche un po' un congedo, un andare oltre quel clima culturale postmodernista, che in qualche modo c'è anche dentro le pagine de *Il pensiero meridiano*. La filosofia postmoderna, che è pure uno degli alimenti, mi appare sempre di più caratterizzata da un millenarismo della coesistenza che non sente forte l'elemento tragico della storia. Quindi è questo uno dei punti… io non so se sono riuscito ad elaborarlo, non so neanche se sia possibile elaborarlo, però questo va detto. La solarità, la scrittura, il piacere della scoperta

si devono intrecciare con questo carattere duro della storia, con questo carattere difficile della storia. Questo per me è stato un momento molto difficile, molto importante, e l'evidenza, del peso che hanno questi rapporti di forza.

L'altra dimensione che è diventata importante, già ne *Il pensiero meridiano* è questa: io parlo del Sud partendo dall'Italia, ma intendo il Sud in generale. E questo non c'è soltanto nel 2005. Nel 2005 si è arricchito dal punto di vista della letteratura. Il passaggio concettuale è sul fatto che i Sud si dividono, ma se si è sempre meridionali di qualcun altro è molto difficile un'alleanza tra i Sud. Basta una minima differenza per sentirsi dall'altra parte, per essere disponibili ad essere cooptati, per intravedere delle possibilità di promozione, di mobilità profondamente umane, ma che di fatto finiscono per essere una forma di defezione rispetto ad un collegamento con gli altri. Quindi, il punto essenziale è quello di pensare insieme due cose. Una, mi è stato osservato mi pare due volte, riguarda il tema della Grecia. Non è una forma di etnocentrismo dire che la filosofia è nata in Grecia? Perché i greci devono avere il monopolio assoluto della filosofia? Per la verità questo discorso sul rapporto tra la Grecia e la filosofia è un discorso antico, è una discussione che ha anche molte divergenze, perché il modo in cui Heidegger vede il rapporto tra la filosofia e la Grecia è molto diverso da quello che io cerco di proporre. Anche perché poi Heidegger propone che tra la Grecia e la Germania esista questa sorta di dimensione decisiva per cui le parole in queste lingue sono in una comunicazione profonda e privilegiata. Ma, per me, il modo in cui definisco il ruolo del rapporto tra la Grecia e la filosofia è tale da non chiudere nel monopolio greco la dimensione, perché è la centralità del tema del confine, della frontiera. Questo mi sembra l'elemento essenziale. Questo non è detto che debba rimanere rinchiuso. In questo, io credo di essere debitore a Derrida, al filosofo del margine. Perché sono convinto che in tutti i luoghi del mondo nel quale la frontiera, il margine, il confine diventano oggetto di riflessione, proprio lì si trovi la possibilità dell'aprirsi di quella che io chiamo filosofia, cioè della possibilità del dubbio, del confronto, della molteplicità, del pluriverso. Quindi è vero che nel *Pensiero meridiano* c'è un ruolo particolare che viene assegnato alla Grecia, ma già lì si parla del "confine" della mente. Ed è questa la parola chiave. Anche in gran parte della letteratura postcoloniale sono emersi altri luoghi. In questo io credo che ci possa essere un punto di collegamento.

Dicevo prima della difficoltà di tenere assieme tutti questi concetti. E questo è il punto sul quale Roberto mi provoca e mi dice "come si fa in qualche modo a rendere forte chi è più debole senza scivolare dall'altra parte, senza diventare grande Inquisitore?" Non lo so. Non lo so.

Io credo che bisogna tenere presente questa difficoltà. È il rimuovere questo rischio che mi fa paura. In altre parole, credo che ci sia bisogno di una soggettività che è capace di connettere chi è debole. L'esaltazione della spontaneità, in taluni casi, porta semplicemente a replicare i rapporti di forza dati, una giusta esigenza di ribellione, ma spesso non porta avanti. Però questa teorizzazione di una soggettività matura è sempre molto pericolosa, perché c'è sempre il rischio di sovraimporsi. E questo un po' è anche il tema della politica. Il politico si sente sempre molto indispensabile. Certe volte lo è, certe volte no.

Per quello che riguarda la traduzione, be', Valerio, è un po' vigliacco il tuo intervento… perché lo sai che il tema del tradurre le traduzioni mi sta molto a cuore. Con questa parola "trans" è come se io ci giocassi più di una volta nel libro. Tu addirittura me lo ritorci sulla traduzione di una parola così importante come quella di *misura.* Io sono

d'accordo con te, è chiaro che c'è un margine notevole di polisemia della parola e che questa polisemia della parola è anche forse anche l'elemento di utilità che essa possiede. Perché essa può essere una rappresentazione moderata dell'equilibrio, ma può essere anche una parola molto radicale. Per esempio, penso alla conferenza tenuta da Camus ad Atene sull'avvenire della tragedia. Lì lui non riprende esattamente la parola "misura," ma afferma che l'insegnamento fondamentale della tragedia è nella critica dell'*hubris*, nella *dismisura*. La tragedia rappresenta bene il fatto che le ragioni non sono da una parte soltanto. Io ho dentro di me, costantemente, l'esempio di Antigone. Tutti quanti, più o meno, siamo dalla parte di Antigone. Eppure certe volte bisogna anche cercare di capire le ragioni di Creonte. In questo mi sono fatto aiutare da quel conservatore, ma anche grande pensatore, che era Hegel, il quale nella *Fenomenologia dello spirito* addirittura sceglie Creonte. Lui dice spiega che Antigone si interessa di una cerchia più ristretta e non difende l'uomo in generale, ma difende il fratello, e quindi difende la famiglia. Mentre Creonte difende una cerchia etica più larga, ossia lo Stato.

Ora a me sembra che Hegel la chiuda un po' troppo facilmente, però è anche vero che quella tensione va vista, va percepita. E in buona misura è anche il passaggio che riprende proprio Camus nella conferenza di cui dicevo sopra. Ed è anche qui, paradossalmente nell'estetica Hegel, egli dice che la tragedia è caratterizzata dalle contraddizioni di ragioni ugualmente legittime. E quindi riflettere sulla tragedia significa riflettere sull'impossibilità di una ricomposizione unitaria in cui c'è un unico vincitore. Questa è un' "indicazione di prudenza," lui usa addirittura questa espressione.

E *misura* ha anche una altra lettura più radicale, perché chi domina è accecato dalla dismisura di se stesso. E qui vale il riferimento ai rapporti di forza che ho fatto all'inizio. Quindi *misura* significa anche dare una spallata energica ai rapporti di forza esistenti nel mondo. Riequilibrare, in questo caso, non è una saggezza di poco conto, ma è invece un compito per certi versi immane e difficile. E quindi io ci sto bene dentro ad una polisemia, e mi rendo conto appunto che la si può definire anche equivocità. Ma credo che tu abbia tolto questo statuto negativo e sono totalmente d'accordo su questo punto.

Riguardo all'intervento di Claudio, mi fa piacere che lui—come si può dire?—abbia preso molto in parola il fatto che io mi trovi ad essere deputato, già vorrebbe che io fondassi un gruppo parlamentare con una destinazione particolare. Però va bene, cerco di rispondere un attimo alle tue osservazioni nei limiti in cui è possibile farlo in un tempo così ristretto. Nel testo che hai preso in considerazione—quello uscito insieme al testo di Vincenzo Consolo—quando io parlo di ritardo, a me sembra di aver messo una sorta di virgolette nel modo in cui lo uso. C'è una lettura: l'Italia e la Germania diventano Stati nazionali tre secoli dopo i grandi Stati atlantici. Qui vale anche il riferimento al "dark side of modernity." Sono d'accordo… sto cercando di seguire un ordine cronologico nelle risposte. Ricordo un saggio molto bello di un politologo norvegese scomparso troppo giovane, Stein Rokkan, il quale faceva una ricostruzione della storia d'Europa. Lui diceva che ci sono tre stati, tre paesi che diventano Stati-nazionali, diventano centro, mentre erano Stati-periferia nell'antichità: sono la Francia, la Spagna e l'Inghilterra. Ci sono invece la Germania e l'Italia che sono quelli che arrivano in ritardo, sia perché la storia è diventata atlantica, sia perché sono paralizzati dall'universalismo medievale. Ossia, lo Stato nazionale fa più fatica ad affermarsi perché l'Impero e la Chiesa erano le dimensioni più importanti… Quindi questo passaggio del ritardo è una storia complessa nella quale non

c'è un cedimento al conformismo, ma è una questione del capire quali dinamiche si sono messe in movimento.

L'interpretazione che dava Rokkan è più o meno questa: allorché si diffonde la tentazione mimetica, cioè queste due aree diventano Stati-nazionali, vogliono mimare, vogliono raggiungere la potenza degli altri paesi e quindi rivendicano un ruolo imperiale.

Perché, e questo va detto, i tre Stati nazionali di cui stiamo parlando non erano solo Stati nazionali—erano imperi. Questo è il lato oscuro della modernità. Io conosco molto bene il testo di Mignolo e sono molto d'accordo con lui. C'è un filone storiografico, credo in parte indipendente però molto interessante, a cui appartengono Jack Goody ma anche Blaut. Quest'ultimo sostiene addirittura che tutta la nostra rappresentazione e anche i grandi classici del pensiero europeo—addirittura parla di Weber e Braudel—siano affetti da una forma di eurocentrismo che attribuisce l'espansione dell'Europa a particolari qualità. Invece il mistero, o meglio il segreto, dell'espansione d'Europa è l'appropriazione. E addirittura per Blaut, che è un geografo, è la vicinanza. I paesi atlantici diventano importanti e centrali perché sono più vicini alla America, alle Americhe, e quindi possono appropriarsi delle loro risorse più rapidamente. E poi c'è tutta una storiografia la quale invece attribuisce a particolari qualità quest'espansione, mentre il "dark side" è in questo gesto originario di appropriazione.

Io non voglio prendere posizioni su questo punto, e con questo voglio dire che è un rapporto complesso. Ecco, io trovo che questo sia un elemento molto importante e quindi non c'è, per quanto mi riguarda, in nessun modo un cedimento alla logica mimetica dello Stato nazionale. Anzi, nel mio testo ("Contro tutti i fondamentalism") mi sembrava di aver visto appunto nel fascismo—contrariamente a quello che tu dici, Claudio—proprio il cedimento a questo. Perché è vero che ci sono quelle caratteristiche culturali di cui tu parli. Però è anche vero che, in fin dei conti, la rivendicazione di un posto al sole è l'idea—in riferimento alla perfida Albione di cui parla Mussolini— "perché voi sì, perché voi potete avere l'impero e noi no?" Un'intenzione mimetica, aggressiva, imperiale che porta a pensare che ci sia una "faccetta nera" che aspetta il colonizzatore. E quindi, e questa è la mia idea, mi sembrava che lì ci sia stato un cedimento a questa tentazione mimetica da parte del fascismo. È anche vero, ed io su questo sono d'accordo, che probabilmente la storia dell'interesse che anche il fascismo ha avuto per il Mediterraneo va vista in modo articolato. E questo appunto perché forse il fascismo, dentro le categorie che ho menzionato prima, ha percepito maggiormente il nesso tra l'Italia e il Mediterraneo, che invece, nel secondo dopoguerra è scomparso, anche perché il mondo era diviso in blocchi.

Io ricordo che Agnelli diceva che il Mediterraneo è una palude, salvo poi far patti con qualcuno della palude, come Gheddafi per la Fiat. E tutta la politica mediterranea dell'Italia era sott'acqua. C'è stata una politica mediterranea dell'Italia—con Mattei, con Fanfani, con Moro—perché era anche quella dimensione che apparteneva alla tradizione cattolica. E la tradizione è stata sotterranea, ed era di un rapporto diverso rispetto all'ortodossia atlantica. Quindi, da questo punto di vista è chiaro: nel fascismo c'è stato un riferimento al Mediterraneo. Io ho sempre detto in più occasioni che l'espressione *mare nostrum* non mi piace, perché è un'espressione usata in una sola lingua e dovrebbe essere una specie di piccola Babele. Sentire, dire *mare nostrum* in tutte le lingue di tutti i popoli che si affacciano sul Mediterraneo contemporaneamente. Questa è l'idea che secondo me vale la pena di sottolineare.

Credo di avere in qualche modo anticipato la risposta all'ultimo intervento. Ovviamente mi scuso per tutte le cose che o non ho capito o non ho detto, abbiate la pazienza magari di spiegarmele meglio e dire "Franco grazie della risposta, però tu non hai capito nulla, in realtà è questo quello che volevo dire!" Grazie dell'attenzione, grazie veramente.

*Ringraziamenti ad Angela Zagarella, della Portland State University, per l'aiuto nella trascrizione dell'intervento di Cassano.

La prima volta
(Inedito, 2013)

Franco Cassano

La prima volta è sempre un esordio. Esordire però non vuol dire, come vorrebbe l'etimologia, *ex-ordiri*, disegnare in anticipo l'ordito, ma al contrario *ex ord(ine)ire*, uscire dall'ordine, tuffarsi in un mondo che non si conosce per esperienza diretta, ma solo per sentito dire. È una porta che varchiamo da soli, trattenendo il respiro, e che va difesa dalla folla di coloro che, ovviamente per il nostro bene, vorrebbero sostituire la nostra prima volta con l'edizione riveduta e corretta della loro. Nessuno vuole vivere una vita di seconda mano, anche se la maggior parte lo fa. La prima volta, infatti, è la bellezza dell'in-esperienza, l'aver alle spalle poco passato, l'essere ancora così innocenti da poter fare liberamente i nostri errori. Una vita che ha ancora davanti a sé tante prime volte è un libro che abbiamo appena cominciato a leggere: non sappiamo se è bello o brutto, ma non vogliamo che nessuno ce lo racconti in anticipo, anche perché lo stiamo ancora scrivendo. Gli uomini delle ultime volte pensano di sapere tutto, di poter varare consuntivi, ma spesso la saggezza, che ritiene di poter evitare gli errori, non è che la rivalsa di chi è vecchio nei confronti del tempo in cui poteva permettersi il lusso di sbagliare. Tra il tempo del "prima" e quello del "poi" non è solo una differenza di ora, ma di prospettiva. Nessuno storico riuscirà a cancellare la splendida e terribile cecità di chi va incontro al suo avvenire, quella forza misteriosa del presente che gli fa credere di essere interamente nuovo, il primo che non commetterà gli errori che sta già facendo. Poi, quasi sempre a cose fatte, arriva il *logos*, che pretende di spiegare a tutti che cosa è successo, ma quando incomincia a parlare il pubblico si è diradato perché la vita è già andata altrove. La spiegazione logica è quasi sempre la versione di chi è arrivato dopo.

Ma la prima volta non è solo l'impulso che spinge in avanti e brucia l'ostacolo, è anche la sua attesa, la vigilia, ovvero il tempo che precede, il lavorio della nostra immaginazione, il suo fantasticare nella penombra e in silenzio su ciò che accadrà, il tempo ricco e prezioso in cui la realtà è ancora solo uno dei tanti possibili che ci aspettano. L'attesa conosce piccole o grandi speranze, possiede quella ricchezza immaginaria che nessun

presente, neanche il migliore, sarà mai capace di possedere. Quando finalmente arriva, la prima volta è, infatti, un valico di frontiera, una porta stretta attraverso la quale non è possibile far passare tutto ciò che abbiamo immaginato. Come un doganiere, la realtà trattiene all'ingresso i sogni senza documenti, anche se qualcuno di essi, nascondendosi dietro quelli che sono in regola, riesce clandestinamente a passare. È questa eccedenza del possibile, questa sua ricchezza rispetto alla realtà che fa dell'attesa l'eterno tempo della rivalsa, che ha fatto attendere il regno dei cieli, quello dell'avvenire e, oggi, più modestamente, quando il lotto ha sostituito la lotta, la cinquina su tutte le ruote. Il tempo nostro, quello del tutto e subito, non è riuscito ad impiccare l'attesa e il futuro, ma li ha confinati nel miracolo e nella fortuna.

E la prima volta è anche quella che scorgi spiando un figlio che sta apprendendo il mondo, dall'arrampicarsi sul divano alla scoperta delle formiche e dei gabbiani, dal distacco traumatico dal seno materno all'urto contro le prime domande senza risposta. Siamo tutti un po' come l'oca Martina di Lorenz: c'è un *imprinting* che fissa le prime immagini che riceviamo e le rende indelebili nel bene e nel male, una corrente che solo l'analisi, quando le ferite sono profonde e rendono difficile la vita, prova a risalire, ben sapendo che si può fallire, che la cura arrivando dopo, fa quel che può. È molto difficile tornare indietro, ritornare a vedere l'inizio, correggerlo come se fosse un refuso di stampa, ma essere aiutati a farlo toglie la solitudine, offre una mano.

Ma la prima volta si dà anche quando due idee che pensavi fossero destinate a non incontrarsi, le sorprendi all'improvviso, come amanti clandestini, attraversare abbracciate la tua strada, quando afferri una follia per i capelli, ed essa innesca un'accelerazione del cuore o un corto circuito del cervello, che spezza la giornata e ti chiede di farle il vuoto attorno. E se vuoi esserle fedele devi chiudere la porta in faccia al mondo, dire sì a ciò che forse è solo un miraggio, cercare altre prove di quella relazione insospettata, usare l'ironia contro l'entusiasmo e viceversa. E anche quando la bellezza del lampo si è un po' spenta, la devi portare con te, imparare a ruminarla, capire se è capace di andare da sola, di resistere al tempo oppure era solo una fantasia. Del resto la prima volta è anche la schiera di coloro che debuttano, quando le opere, individuali o collettive, si buttano nel mondo, precedute da notti insonni di lavoro, dalla paranoia dell'imprevisto, dalla paura dell'errore irrimediabile, dalla lotta tra il desiderio di fuggire e quello di raccogliere tutte le forze per la sfida che viene. Ma è proprio qui, sulla soglia che fa passare dal buio alla luce, che si avverte sulla pelle l'attrito della prima volta: essa significa provarsi, uscire allo scoperto, esporsi al giudizio, agli applausi, alla freddezza, all'ostilità, alla distrazione, ai battimani isolati degli amici.

C'è anche la prima volta dei forti, di quelli che "scoprono" e battezzano terre, come se le avessero create loro, cancellando i nomi che ad esse erano stati dati da chi le abitava da secoli o millenni, fondando nuove città sulle rovine di quelle sconfitte, scrivendo calendari che bruciano tutte le vecchie date. E la celebrazione della propria prima volta, attraverso il battesimo dei luoghi, si trasforma nella cancellazione simbolica di quelle degli altri, in quella feroce pretesa dell'esclusiva, che strappa Dio dall'alto dei cieli per metterlo al servizio di una sola lingua e di un solo popolo, e trasforma il giudice supremo in un modesto e ben remunerato avvocato di parte, santo patrono di lotte condominiali

Altre prime volte sono invece le *password* segrete di ciò che teniamo nascosto, frasi su diari di adolescenti, date circondate da cuori e punti esclamativi, versi rubati ad una

poesia o a una canzone e annegati in quello strano delirio che fa sì che un'altra persona all'improvviso inizi a toglierci il fiato, diventando per noi unica ed insostituibile, innescando un'arsura di lei. E poi c'è la prima volta febbrile degli sguardi, la segnaletica complessa dell'intimità con i suoi stop e le sue precedenze, la prima volta del toccarsi e del respirarsi addosso, ma anche, appena dietro l'angolo, la prima volta del malinteso e delle sconfitte, quella dei bruschi risvegli, quando chiamiamo senza risposta e scopriamo che chi era, fino a poco prima, vicino è andato via, e comincia a diventare un ricordo, la prima volta dello scomparire.

Ogni tanto, molto spesso solo per caso, ci accade di ricordarci che al mondo non ci siamo solo noi. E allora, per un attimo, riusciamo a guardarci attorno e rimaniamo storditi e sommersi dallo spettacolo del fiume infinito delle prime volte, dalla loro immensa successione, a partire dalla prima di tutte, dal venire al mondo del mondo. Nessuno del resto può sottrarsi alla prima volta: atomo, molecola, pianeta o stella, albero, cavallo o uomo. E ogni forma di vita, riproducendosi nel tempo, allunga e moltiplica l'elenco delle sue prime volte, fino al giorno della fine. Anche la nostra morte sarà per noi la prima, un'ultima volta che porrà fine a tutte le nostre volte. Dopo di noi il lavorio silenzioso di tante altre prime volte continuerà implacabile, il fiume continuerà a scorrere.

Eppure, per ogni microscopica singolarità dell'universo, per minuscola e modesta che sia, la prima volta rimane sempre un evento speciale, quella che conta di più e annebbia il peso di tutte le altre. L'anno, il mese, il giorno, il minuto preciso in cui ci siamo affacciati sul mondo sono solo nostri e ce li teniamo stretti. Per gli altri non significano nulla, ma per noi sono speciali, tanto è vero che torniamo ogni anno a celebrarli. È una "bella illusione quella degli anniversari", diceva Leopardi, è la nostra piccola illusione personale, quel frammento di universo tolemaico che, mettendoci al centro, sopravvive in ognuno di noi. È molto difficile per quella singolarità che è ogni uomo, per questo suo sentirsi speciale, riuscire ad avvertire che la sua prima volta è solo una tra le tante, persa nell'enorme schiera di tutte le prime volte del mondo.

Ma il nostro modo di guardare la prima volta è profondamente cambiato e dipende anche dal nostro mondo sociale. La società tradizionale si appoggiava al valore del sapere tramandato e aveva creato dei meccanismi precisi per neutralizzare l'angoscia della prima volta. Essa combatteva l'incertezza codificando e predisponendo le risposte, disegnando percorsi rituali per evitare che i passaggi aprissero varchi al caos. Con l'avvento della società moderna, le cose sono radicalmente cambiate. La modernità non teme la prima volta, anzi la cerca, affermandosi orgogliosamente come il tempo della discontinuità e della novità. Nella modernità tutto deve sempre ri-cominciare, essa porta addirittura inscritta nel proprio nome la passione dell'adesso (*modo*) e del nuovo (*Neuzeit*), di ciò che non c'era prima e appare ora per la prima volta. Il progresso è un cammino in avanti, un formidabile rinnovamento ascendente: andare avanti significa avventurarsi in un territorio dove non ci si era mai spinti, vederlo per la prima volta. Il mondo della perpetua innovazione, il mito fondativo della modernità, non che è una continua e pressante coazione al nuovo, una fabbrica a ciclo continuo di prime volte, una successione di *primati*, ognuno dei quali divora e cancella quello precedente.

Ma proprio perché è diventata un imperativo di sistema, la prima volta nella modernità diventa banale. Certo, essa è sempre l'inizio di un'inebriante libertà, della rincorsa continua dell'esploratore, dello scienziato e dell'artista, è il mito dell'andare oltre,

del superare il limite. Ma è proprio qui, in questa ossessione espansiva, che si addensa il problema, è lì che alligna l'angoscia. Non stiamo pensando agli effetti che la passione dell'*andare oltre* produce nell'ambiente naturale, ma ad un'insidia interna, molto più sottile, quella della ripetizione. L'ossessione della prima volta spinge a ripetere sempre lo stesso gesto, facendo della prestazione una sorta di dovere nell'oceano della competizione universale. Don Giovanni conquista sempre nuove donne, ma si rivela prigioniero di una coazione a ripetere, finisce in un catalogo. Egli, infatti, ripete in modo ossessivo lo stesso atto e questo suo continuo ricominciare gli fa dimenticare il passato: inseguendo sempre e soltanto l'"odor di femmina," don Giovanni si trova a corteggiare donna Elvira, che è già stata la sua amante. La condanna ad una perpetua innovazione è una forma di ripetizione, una professione: se ci si pensa bene don Giovanni è molto più ripetitivo delle sue amanti, per le quali cedere al grande seduttore mantiene invece il sapore dell'avventura e della prima volta.

La prima volta è molto più vera quando non figura nel programma.

Biografie minime degli autori

Norma Bouchard, Professore Associato alla University of Connecticut. Con Valerio Ferme ha recentemente tradotto *Il pensiero meridiano* di Franco Cassano in inglese: *Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean* (New York: Fordham UP, 2011). Tra i suoi lavori in corso c'è un libro di cui è autrice insieme a Valerio Ferme, *Italy and the Mediterranean: Words, Sounds, and Images of the Post-Cold War* (New York: Palgrave-Macmillan, 2013).

Alessandro Carrera, Professore di Italian Studies and World Cultures & Literatures alla University of Houston, in Texas. Le sue innumerevoli pubblicazioni includono *La consistenza della luce. Il pensiero della natura da Goethe a Calvino* (Milano: Feltrinelli, 2010) e l'edizione della traduzione di saggi di Massimo Cacciari, *The Unpolitical: For a Radical Critique of Political Reason* (New York: Fordham UP, 2009).

Roberto Dainotto, Professore di Italiano alla Duke University. Le sue innumerevoli pubblicazioni includono *Place in Literature: Regions, Cultures, Communities* (Ithaca: Cornell UP, 2000), e *Europe (in Theory*) (Durham: Duke UP, 2007), che nel 2010 ha vinto lo Shannon Prize in Contemporary European Studies.

Valerio Ferme, Professore Associato e Chair di Italian Studies alla Santa Clara University. In collaborazione con Norma Bouchard, ha tradotto *Il pensiero meridiano* di Franco Cassano. Con Norma Bouchard ha appena completato il manoscritto *Italy and the Mediterranean: Words, Sounds and Images of the Post-Cold War*.

Claudio Fogu, Professore Associato di Italian Studies alla University of California, Santa Barbara. É autore della monografia *The Historic Imaginary, Politics of History in Fascist Italy* (Toronto: University of Toronto Press, 2003). Al momento sta completando la sua seconda monografia, dedicata all'immaginario mediterraneo nella cultura italiana moderna, e intitolata *The View form the Mediterranean*.

Massimo Lollini, Professore di Italiano e Lingue Romanze all'Università dell'Oregon. Ha curato *Humanisms, Posthumanisms and Neohumanisms*, "Annali d'Italianistica" (2008) e, con Norma Bouchard, R*eading and Writing the Mediterranean: Essays by Vincenzo Consolo* (Toronto: University of Toronto Press, 2006).

Alejandro A. Vallega, Professore di Filosofia all'Università dell'Oregon. Il suo libro più recente è intitolato *Identity and Radical Exteriority in Latin American Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 2014). Tra i volumi da lui editi c'è anche la traduzione di saggi di Enrique Dussel's *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion* (Durham: Duke UP, 2013).

Bibliografia

Aboul-Ela, Hosam. *Other South: Faulkner, Coloniality, and the Mariátegui Tradition*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007.

Alcaro, Mario. *Sull'identità meridionale: Forme di una cultura mediterranea*. Torino: Bollati Boringhieri, 1999.

Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

_____. *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press, 1998.

Branciardi, Luciano. *La vita agra*. Milano: Rizzoli, 1994.

Cacciari, Massimo. *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*. Milano: Adelphi, 2013.

Cassano, Franco. *L'umiltà del male*. Bari: Laterza, 2011.

_____. *Tre modi di vedere il Sud*. Bologna: il mulino, 2009.

_____. *Approsimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*. Bologna: il Mulino, 2003.

_____. "Camus, la rivolta e la misura. Oltre il pensiero negativo." In *Albert Camus: Mediterraneo e conoscenza*, a cura di Gianfranco Brevetto, 75-86. Napoli: Ipermedium Libri, 2003.

_____. "Contro tutti i fondamentalismi: il nuovo Mediterraneo." In *Rappresentare il Mediterraneo, Lo sguardo italiano*, a cura di Vincenzo Consolo e Franco Cassano, 37-69. Messina: Mesogea, 2000.

_____. *Il pensiero meridiano*. Bari: Laterza, 2005 [1996].

Cassano, Franco, Norma Bouchard e Valerio Ferme. *Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean*. New York: Fordham University Press, 2012.

Cassano, Franco e Claudio Fogu. *Il pensiero meridiano oggi: Intervista e dialoghi con Franco Cassano*. *California Italian Studies* I, 1 (2010) Ultimo accesso in data 10 settembre 2013. http://www.escholarship.org/uc/item/2qf1598v .

Cassano, Franco e Danilo Zolo. *L'alternativa mediterranea*. Milano: Feltrinelli, 2007.

Clausewitz, Carl. *Della guerra*. Torino: Einudi, 2000.

Consolo, Vincenzo e Franco Cassano. *Rappresentare il Mediterraneo*. Messina: Mesogea, 2000.

Derrida, Jaques. *Posizioni: Colloqui con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta e Lucette Finas*, a cura di Giuseppe Sertoli. Verona: Bertani, 1975.

____. "Des Tours de Babel." In *L'Art des confins: Melanges offerts a Maurice de Gandillac*, a cura di Annie Cazenave e Jean-François Lyotard, 209-37. Paris: PU de France, 1985.

____. *The Ear of the Other: Texts and Discussions with Jacques Derrida*, a cura di Christie McDonald. Traduzione di Peggy Kamuf. Lincoln: University of Nebraska Press, 1985.

Diamond, Jared. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: Norton, 1999.

Dostoevskij, Fëdor M. *I fratelli Karamazov*. Torino: Einaudi, 1981.

Hegel, Georg W. F. *Fenomenologia dello Spirito.* Firenze: La nuova Italia, 1973.

Hesse, Hermann. *Klingsor's Last Summer*. Trans. Richard e Clara Winston. London: Picador, 1978.

Lovelock, James. "La Terra è un organismo vivente?" In *Physis: Abitare la Terra*, a cura di Mauro Ceruti e Erwin Laszlo, 90-102. Milano: Feltrinelli, 1988.

Maturana, Humberto e Francisco J. Varela. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel Pub. Co, 1980.

Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

Morin, Edgar. "La relazione antropo-bio-cosmica." In *Physis: Abitare la Terra*, a cura di Mauro Ceruti e Erwin Laszlo, 76-88. Milano: Feltrinelli, 1988.

Rokkan, Stein. *Stato, nazione e democrazia in Europa*. Bologna: Il Mulino, 2002.

Sabatino, Michelangelo. *Pride in Modesty: Modernist Architecture and the Vernacular Tradition in Italy*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.

Schmitt, Carl. *Terra e mare*. Milano: Giuffrè, 1986.

Schulte, Rainer. *Theories of Translation: An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Venuti, Lawrence. *The Scandals of Translation*. London: Routledge, 1998.

____. *The Translator's Invisibility*. London, Routledge: 1995.

____. *Rethinking Translation*. London, Routledge: 1992.

Weil, Simone. Quaderni III. Milano: Adelphi, 1988.

Xun, Lu. "Ah Q – The The Real Story." In Xun, *Diary of a Madman and Other Stories*. Trad. da William A. Lyell, 101-72. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.