

Anthropoetics 14, n. 2 (inverno 2009)

L'oggetto della violenza originaria e la Seconda Persona della Trinità

Andrew Bartlett

English Department
Kwantlen Polytechnic University
Surrey, BC Canada V3W 2M8
Andrew.Bartlett@kwantlen.ca

Trad. Fabio Brotto

Perché deve esistere la violenza? Quando—esattamente—accade la violenza originaria dello *sparagmos*? È assurdo che noi ci poniamo queste domande, dal momento che siamo creature che devono mangiare. Ma permettiamoci di insistere in modo quasi infantile ed ingenuo: come mai all'origine noi non potevamo continuare a rappresentare l'oggetto? Perché mai il segno non potrebbe essere prolungato indefinitamente? Se l'unicità umana nella rappresentazione è *legata* all'unicità della violenza umana, come è attestato dal fatto che siamo gli unici animali in grado di godere l'estetica dei rituali di tortura, allora l'antropologia generativa deve avere qualcosa da dire circa il nostro essere *così* legati all'inseparabilità di violenza e rappresentazione—lasciando da parte lo stesso differimento. Perché noi dobbiamo “ferire” gli oggetti?

Non è una coincidenza che Eric Gans offra un passaggio testuale particolarmente rilevante per queste questioni nel contesto di alcune riflessioni sull'Olocausto, in una sottosezione intitolata “L'attesa messianica” (nel capitolo “La Questione Ebraica”). Il contesto è un approfondimento del confronto tra rivelazione mosaica e rivelazione cristiana elaborato inizialmente in *Science and Faith: The Anthropology of Revelation* (1990). Qui in *Signs of Paradox* (1997), Gans suggerisce che “la Passione dimostra che l'enunciazione del modello morale della reciprocità assoluta come elemento etico sufficiente per la condotta della vita di ogni giorno... è destinato a rianimare il risentimento originario che conduce allo *sparagmos*” (p. 155). Prima di fraintendere l'idea che la Passione rianimi il risentimento come un rifiuto del cristianesimo, si noti la sua vicinanza all'interpretazione che Girard avanza dell'auto-descrizione di Gesù come uno che non porta la pace ma la spada. La famosa rivelazione del “meccanismo del capro espiatorio” rende *più difficile, non meno difficile* per gli umani il pacifico funzionamento della comunità. Dopo Gesù la violenza rimane tuttavia violenza: soltanto, si vergogna maggiormente della propria incapacità a rinunciare a se stessa, e così è più celata. Gli individui portano la loro violenza nel sottosuolo, nell'inconscio “Beware! Beware! / His flashing eyes, his floating hair!” (Coleridge 49—50). L'individuazione e la democratizzazione contagiose del risentimento non sono la sua riduzione. Ma continuiamo: adattando la citazione alla minimalizzazione dell'evento nel triangolo originario, il “ritorno a Girard” (p. 8) in *Signs of Paradox*, diciamo: la reciprocità *morale* assoluta dei due umani presi dall'incompatibilità mimetica anima il risentimento che conduce alla violenza dello *sparagmos*.

Gans continua: “rendendo esplicita la configurazione morale implicita dell’evento originario si mina il suo originario effetto di differimento” (p. 155). Nell’evento originario, “l’effetto di differimento originario” è la più leggera delle esitazioni, l’atto di buona volontà minimale costitutivo del segno-come-imitazione-dell’oggetto e dell’oggetto-come-imitato-dal segno. È la “chiusura formale” del segno a rendere esplicita la differenza implicita tra gli umani, che usano il segno, e l’oggetto in quanto non-segno. La chiusura formale del segno rivela i partner-nemici mimetici come moralmente simili, come identici—moralmente circa il fare violenza. Quando tutte le differenze tra i due umani scompaiono, l’unica differenza tra loro e l’oggetto riappare in quella che potremmo chiamare l’auto-rivelazione dell’oggetto come uno che è vulnerabile allo sfiguramento.

Quando—esattamente—ha luogo lo sparagmos? Nel paragrafo seguente, Gans avanza la seguente ipotesi.

All’origine, lo sparagmos accade una volta che il segno si è appropriato per i suoi enunciatori periferici della chiusura formale della figura centrale, così che non è più necessario per questa chiusura [della figura] che essa sussista in sé. Non appena inizia ad apparire superflua, la figuralità della figura diviene vulnerabile al risentimento che essa genera, e apre alla defigurazione dello sparagmos. (*Signs*, p. 155)

La defigurazione sparagmatica: la distruzione violenta, il fare a pezzi e mangiare l’oggetto, anarchia controllata inconsciamente. Ma questo passo è oscuro. In che senso noi possiamo dire che sia stato “necessario” (prima dello sparagmos) per la “chiusura formale” della “figura centrale” che essa “sussista in sé”? La “figuralità della figura” si riferisce all’oggetto-come-imitato-dal-segno-originario, non al materiale cosmologico grezzo (1). Ma come possiamo noi afferrare il processo della “figuralità della figura” che in qualche modo inizia ad “apparire superflua” agli umani originari nel triangolo dell’incompatibilità mimetica? Quando la superfluità diventerà intollerabile? Quando cesserà la necessità che la chiusura formale della figura centrale “sussista in se stessa”? La risposta potrebbe essere qualcosa del genere: l’originaria intuizione umana dell’autosufficienza del segno nella sua chiusura formale come il segno-che-imita-l’oggetto è *la stessa cosa* della intuizione originaria della sua irrealtà come inadeguato sostituto materiale dell’oggetto-in-quanto-imitato-dal segno. L’istante dell’assoluta reciprocità morale si dà nell’istante in cui il soggetto-rivale e il modello-ostacolo presi nel paradosso sono *egualmente* soddisfatti della “chiusura formale” dei loro segni. La perfetta uguaglianza umana originaria nell’attenzione alla chiusura formale dei loro segni soltanto è *anche* l’istante della loro uguaglianza come due, opposti simmetricamente all’unico oggetto centrale. Così, il loro “vedere” i segni soltanto—essendo l’oggetto fuoriuscito dalla visione— è il modello minimale dell’indifferenziazione culturale totale. Similmente, gli umani si oppongono alla sua brutta differenza cosmologica (come oggetto di *appetito*) e nello stesso tempo alla sua alterità figurale (come oggetto *significante*).

L’appena nato orrore “amorale” del ritorno all’animalità *contro* l’oggetto è proporzionato all’appena terminata purità “morale” della buona intenzione nell’esitazione mediata dal segno.

L'istante dell'auto-completezza e coerenza formale del segno è *esso stesso* l'istante dell'apparire superflua della figuralità della figura. Soltanto quando il segno-come-imitazione-dell'oggetto appare essere completo in se stesso *come sostituto dell'oggetto* si può parlare del segno come "appropriatosi della chiusura formale della figura centrale per i suoi enunciatori periferici". È come se il senso della perfezione del segno-come-imitazione-dell'oggetto da parte degli enunciatori periferici avesse permesso un *oblio* minimale dell'oggetto appetitivo. L'appetito ritorna con la sua vendetta, la violenza umana aggiunta all'aggressività animale per compensare la deprivazione in quell'oblio. Possiamo assumere questo oblio originario come il modello minimale del successivo oblio dell'ordine collettivo minacciato dall'immaginario criminale privato nella violenza sparagmatica reale, il quasi-oblio della figura intera condivisa nella consumazione individuale dei frammenti (2).

Nel paragrafo successivo, in qualche modo sorprendente, del testo gansiano, la figura centrale viene brevemente ma fantasiosamente personificata come agente che parla agli umani originari. Continuiamo a ridurre la versione "collettiva" dell'evento alla sua versione minimale triangolare, per enfatizzare il tema del paradosso di cui parla *Signs of Paradox*. Occorre ricordare che la figura centrale è quella che giusto prima dello sparagmos è divenuta "vulnerabile al risentimento che essa stessa genera".

Ma quello che la figura centrale "dice" alla periferia nell'evento originario è la sostanza di quel che Gesù avrebbe articolato come moralità: "Voi siete tutti eguali, perché tutti voi imitate me". Questo messaggio di pace in effetti è una chiamata alla guerra: la figura centrale afferma la sua differenza dai suoi imitatori periferici nell'atto di negarla. Non c'è scampo da quest'impasse come da ogni altra variante del paradosso fondativo umano. (p. 155)

Consideriamo questo passo anzitutto seguendo il suggerimento e immaginando senza imbarazzo, nell'evento originario, l'oggetto come un oggetto cibo—rappresentato e sul punto di essere violentemente appropriato—il quale "parla" ai due umani simmetrici ai due angoli del triangolo mimetico. Che cosa potrà "dire" loro questo oggetto cibo figurato? Si consideri "voi siete tutti eguali, perché tutti imitate me". Possiamo trasporre questo così: "Voi siete uguali *l'uno all'altro*, perché *entrambi* imitate me". Questa trasposizione ci ricorda il paradosso anestetico della mera incompatibilità. Il loro risentimento verso il centro è egualmente intenso, ma egualmente non soddisfabile. Quel che l'oggetto "dice" agli umani originari è: "voi siete perfettamente simili l'uno all'altro perché i vostri segni-come-imitazioni-di-me sono imitazioni egualmente perfette. Voi siete eguali morali nell'esitazione, nell'appropriazione e nel rispetto reciproco". Similmente, una descrizione da parte di una terza persona dall' "esterno" farebbe risaltare come la chiusura formale di un segno sia la chiusura formale dell'altro: non vi è possibilità di distinzione. Ma vi è la necessità paradossale: che la perfetta eguaglianza morale delle due azioni-segno generi la sola differenza tra la figura centrale e i segni. Da tale paradosso emerge la soluzione draconiana della rivelazione dell'originaria vulnerabilità dell'oggetto. Notiamo che Gans ci chiede che la figura centrale sul punto di essere vittimizzata la immaginiamo nell' "atto di negare" la propria centrale "differenza dai

suoi imitatori periferici”. Ma che cosa è la differenza dagli imitatori che viene “negata”? Come può l’oggetto nascosto dalla figura centrale “negare” la sua differenza? Proviamo a ritentare la nostra formulazione: l’istante dell’auto-completamento del segno è l’istante dell’apparire-superflua della figuralità della figura. Quando il segno-come-imitazione-dell’oggetto appare essere completo in se stesso come sostituto dell’oggetto, allora i due umani originari “odono” l’oggetto cibo parlare “nell’atto di negare” la propria differenza ontologica *dal segno*. È utile immaginare l’oggetto personificato operare questa negazione perché possiamo immaginare il suo tentativo di prolungare la sua invulnerabilità alla violenza dei due umani tenuti a bada. L’oggetto vulnerabile sussiste soltanto finché il segno “dura”: è sul punto di essere fatto a pezzi. L’oggetto originario della violenza è “sacro” solo per un istante di esitazione. È l’istante eterno—dell’origine del linguaggio, dell’origine di Dio, dell’origine dell’umano.

L’esposizione della vulnerabilità tuttavia è solo uno dei due lati della medaglia. Perché l’oggetto è anche colto nell’atto di “affermare la sua differenza dai suoi imitatori periferici,” sollecitando la violenza. Gli umani hanno appetiti: dobbiamo mangiare. La negazione della propria reale alterità da parte dell’oggetto viene presa in sospetto e volta in confessione della sua oggettiva differenza dal segno: “Io non sono un cibo reale, e nemmeno un segno di esso”. Questa autorivelazione dell’oggetto cibo significativa come cibo, e non meramente come significativa, è “l’affermazione della sua differenza dai suoi imitatori periferici” da parte della figura centrale. La rivelazione della realtà dell’oggetto è generata paradossalmente dall’*apparente* sufficienza del segno come sostituto del cibo. L’istante dell’apparente sufficienza del segno è l’istante dell’apparire-superflua della figuralità della figura. Ritorna l’alterità della realtà dell’oggetto come non-segno. È la rivelazione da parte dell’oggetto della sua differenza “oggettiva” dal segno inadeguato.

Forse potremmo concederci una versione quasi da cartone animato di questa figura centrale parlante dell’oggetto cibo. Immaginiamo il momento della negazione in cui la figura centrale dice: “Non mangiate me; piuttosto mangiate le vostre imitazioni-segno di me”. Questo è il momento in cui noi umani originari riconosciamo l’impossibilità di obbedire ad un tale comando. Noi ci rendiamo nuovamente conto della nostra *fame*: e facciamo la nostra violenta vendetta sull’oggetto perché ci ha intrappolato in un tale paradosso. E non cambia nulla a favore del povero oggetto cibo il fatto che esso ci dia quel comando solo *nella nostra immaginazione*—che, in realtà, esso non abbia “detto” nulla del genere, non abbia detto proprio nulla. La rappresentazione umana cambia la realtà: trae dalla realtà un oggetto vulnerabile di reale immaginazione. Più essenzialmente, si noti che “Non mangiate me come l’oggetto-come-imitato-dai-vostri-segni” deve *presupporre* che noi siamo sufficientemente consci dei nostri segni-imitazioni da poter davvero pensare di mangiare proprio *loro*. Qui, nell’assurdo mangiare i segni, immaginabile malgrado la sua assurdità, v’è una versione da cartone animato della nostra intuizione dell’alterità dell’oggetto reale come insufficientemente rappresentata dal segno, esso stesso un oggetto materiale ma non un sostituto della cosa reale. Qui—sta l’assurdità del mangiare rotoli di pergamena, baciare dipinti, danzare con manichini e conversare seriamente con statue.

Pertanto, l'oggetto cibo centralmente figurato che dice "Non mangiate me, mangiate piuttosto i vostri segni" esprime certamente una "appello alla pace" che in effetti è una "chiamata alla guerra". Poiché la sua negazione rivela la verità antropologica che noi *conosciamo*: le nostre imitazioni-segni complete nella loro chiusura formale rivelano la loro incompletezza come oggetti di appetito. Divenire pienamente coscienti del segno come tale è divenire nuovamente coscienti del suo oggetto come altro dal segno. La sfida che abbiamo voluto porre al comando "non mangiatemi" marca la separazione primordiale tra parola e cosa, la caduta dalla rappresentazione nella violenza. Ma sia la rappresentazione che la violenza ora devono essere appropriate come umane. Non abbiamo altra scelta che mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male. Cerchiamo di afferrare il significato di *mangiare conoscenza*: conoscere, introdurre in noi la verità che le nostre rappresentazioni (per quanto buone siano in se stesse) non sono mai buone abbastanza da poter essere mangiate. Questa è una verità che abbiamo saputo fin dall'origine: la condividiamo ora coi nostri antenati di allora. Non *dovrebbe* esservi alcuna vergogna nel nostro bisogno di mangiare ("in fondo siamo animali"). Ma poiché siamo l'unico animale che *conosce qualcosa della memorabilità della sua violenza nell'atto di mangiare*—l'unico che intuisce la violenza umana connessa al mangiare umano—rimarrà sempre un po' di tale vergogna ("in fondo siamo umani"—è solo una vergogna umana). "Non mangiate me: mangiate invece i vostri segni", dice l'oggetto cibo. Perfino il fatto che noi siamo in grado di condividere l'oggetto cibo come rappresentazione con queste parole a questo tavolo di conferenza (ora) non cancella il nostro senso della risibile improprietà del comando. Un tale oggetto cibo è tanto insoddisfacente quanto è immaginabile. Il richiamo ad un perfetto ascetismo è il richiamo ad una perfetta sazietà. L'invito alla pace è una chiamata alla guerra. È offensivo che ci si chieda di mangiare parole, non cibo (3). Di contro, nessuna creatura umana conosce la sua fame più di coloro che non hanno nulla da mangiare, se non parole (4). Stando al nostro cartone animato, potrebbe sembrare impossibile istituire un contatto antropologico tra l'oggetto-cibo-in-quanto-imitato-dal-segno soggetto alla violenza originaria e la seconda Persona della Trinità cristiana. Ma potremmo riguadagnare l'orientamento ricordando il tentativo di Gans di dare alla rivelazione cristiana, in *Science and Faith* ma anche altrove, quello che le spetta. Per Gans non vi è alcuna attenuazione della figuralità di Gesù come oggetto di una violenza umana universale. Al contrario, il pensiero originario presenta la figura del Crocifisso come la vera immagine dell'idea antropologica di Dio—Dio Incarnato come Persona. Gesù è la figura umana dell'Uno che noi "*dobbiamo avere*" nel senso che "*dobbiamo averlo obliterato e reso obiettivamente inaccessibile solo per tenerlo nella memoria soggettiva come dotato di valore infinito*". Il Crocifisso è l'oggetto cibo sacro dal quale dipendiamo per la nostra sopravvivenza corporea, incarnato in forma *umana*. La base della figuralità incarnata non è tanto quella del consumo, da cui uno scandaloso cannibalismo (mangiare Gesù). La base è piuttosto quella dell'incarnazione della vittimizzazione, del marchio della violenza, di quello che è stato fatto all'oggetto *prima* del suo consumo. Di tutte le molte figure di violenza fatta ad un singolo umano, Gesù è rimasto nei secoli: la sua memorabilità e la sua vittimizzazione non sono identiche, ma sono inseparabili. Egli è ricordato come la Vittima divino-umana, l'Uomo-Dio (un paradosso sanguinoso per tutti) (5).

Gesù è stato ed è la vittima di un male necessario. Le vittime del male *necessario* sono quelle che destano più orrore, perché sono quelle per le quali noi non possiamo negare la nostra responsabilità senza soffocare la nostra intuizione della scena della rappresentazione. L'orrore del sacrificio umano come l'Incarnato Divino vittimizzato sta in ciò che vi appare la sua inseparabilità dalla storicità della scena umana stessa. La crocifissione appare tanto necessaria alla modernità, dati gli atteggiamenti vittimari dell'io romantico e dei suoi discendenti, quanto la violenza fatta all'oggetto originario sembra necessaria all'umanità stessa (6). Testimoniare la crocifissione di Gesù sta insieme con l'ipocrisia dei nostri tentativi di credere che noi possiamo respingere la responsabilità di averlo crocifisso. Così richiamiamo la formula "conoscere Gesù è aver avuto parte nella sua crocifissione" (*Science and Faith*). Potremmo anche istituire un'analogia tra la conoscenza della Persona Divina Incarnata, col suo rendere necessaria la rivelazione del nostro aver preso parte alla crocifissione, e la conoscenza degli oggetti naturali e la rivelazione della "violenza" che dobbiamo fare loro prima di consumarli (7).

Ma ritorniamo alla problematica "sostanza di quel che Gesù articolerebbe come moralità: "Voi siete tutti uguali rispetto a me, perché tutti voi imitate me" (*Signs*, p. 155). Potremmo tentare di immaginare che cosa stia dicendo Gesù ai due umani nel paradosso della mimesi originaria in quell'istante impossibile quando l'oggetto-in-quanto-imitato-dal-segno "invita" alla violenza quelli che stanno attuando il segno. La traduzione più desacralizzante sarebbe quella di immaginare Gesù (crocifisso o anticipante la sua crocifissione) che dice qualcosa di questo genere: "Tutti voi state tentando di essere martiri come io sono ora: nei vostri tentativi egualmente vani di imitarmi come esempio di assoluta nonviolenza voi siete ugualmente condannati al fallimento, perché io sono qui sulla croce per primo". Questa traduzione ci porta al limite del cinismo verso la figura storica di Gesù, rendendolo quasi un autocontraddittorio mostro di bizzarro egotismo piuttosto che una vittima di un male paradossalmente necessario. Deve essere respinta (8).

Torniamo indietro e riproviamo: "la sostanza di quel che Gesù avrebbe articolato come moralità: 'Voi siete tutti uguali, perché tutti voi imitate me'" (*Signs*, p. 155). Cerchiamo di applicare questo a ciò che l'oggetto originario della violenza come seconda Persona della Trinità nel momento dell'origine dell'umano "dice" ai soggetti umani intrappolati nel paradosso della mimesi. Cerchiamo che cos'è che Dio come l'Incarnato Divino (non alla prima persona singolare dell'Altro afigurale mosaico) dice loro (e a noi) all'inizio, in quell'istante in cui il segno genera la violenza sull'oggetto. I due umani "in ascolto" potrebbero invece udire qualcosa del genere: "I vostri segni-come-imitazioni-di-me hanno generato dentro ciascuno di voi una centralità sacra equivalente alla mia. Voi ora siete umani egualmente vulnerabili in quanto possessori del segno. Io sono la Persona Divina Incarnata che supporta l'insufficienza di quei segni. Voi imparerete la vostra propria vulnerabilità ricordandovi della violenza che mi avete recato". Questo potrebbe essere (in qualche modo) quello che la figura centrale "dice" nell'istante dell'esitazione prima dello sparagmos. È anche quello che possiamo immaginare che "dica" Gesù come Oggetto Divino soggetto alla violenza umana al momento della crocifissione. I vostri segni di pace, le vostre promesse di pace, non sono sufficienti. Sotto la necessità della loro differenza dall'oggetto, l'oggetto patirà violenza reale. Non v'è alcuna via d'uscita da questo paradosso originario, la violenza umana inseparabile

dalla rappresentazione pur se contenuta da essa. Ricordiamoci Saul sulla via di Damasco, che udì la voce di Dio come Gesù solo *dopo* averlo perseguitato, aver mirato al suo annientamento. La rivelazione a Saul—il suo *ricordare* di aver partecipato alla crocifissione—è il modello massimale della minimale “memoria significativa” che perdura attraverso lo sparagmos originario. Gesù ci parla nella voce dell’oggetto originario di violenza come Gesù ha parlato a Saul. Conoscere Gesù è conoscere di aver fatto a pezzi l’oggetto della violenza umana nella sua alterità Divina. “La prima persona della Trinità dice: “Sono colui che sono”. La seconda persona dice qualcosa come: “Io sono l’Oggetto Divino, fatto a pezzi dalla vostra violenza. Voi mentite a voi stessi se credete di non aver voluto ferirmi. Poiché io ho dato me stesso per rivelare a voi la *vostra stessa umana, sacra* vulnerabilità soggettiva. Ricordatevi di me—poiché la violenza che voi potete farvi l’un l’altro (come centri sacri umani) voi dovete averla fatta prima ad un oggetto come me”. Queste formule tentano di captare l’“umanizzazione” della vittima-oggetto nella rivelazione cristiana.

Per chiudere, proviamo a riflettere brevemente sul paradosso dell’inimitabilità della perfezione morale che la nostra analisi potrebbe aver lasciata implicita, dato che anch’essa è parte della ricerca gansiana. Nel suggerire che Gesù sul punto di divenire vittima della violenza originaria dica “Voi siete tutti uguali, perché voi tutti imitate me”, Gans riconosce la dura verità della *inimitabilità dell’unicità* di quella che appare come la perfezione morale di Gesù. C’è molto in gioco quando definiamo la qualità di quella perfezione. Il paradosso di ogni figura umana esemplare di auto-donazione e giustizia pacifica sta nella capacità garantita che tale perfezione ha di portare alla luce il peggio proprio in quelle persone le cui violente nature devono essere migliorate dal loro seguire l’esempio (“proprio quelle persone” siamo *noi*). Lo stesso Gesù, in tanto in quanto è un tipo del “pacifista” moralmente perfetto eternamente in bilico sull’orlo dell’auto-giustificazione umana, rappresenta quel paradosso. C’è lo spazio di un capello tra il dire che la sua bontà “ha portato alla luce il peggio” nei suoi crocifissori e il dire che Gesù “l’ha richiesto”. Ma Gesù può solo essere *frinteso* come una figura di auto-giustificazione. Egli era umano. Egli conosceva il risentimento. La sua perfezione è espressa nell’originarietà della sua persona storica di ebreo, non in un racconto moralistico che dovrebbe provare che egli mai violò alcuna legge, né in una descrizione metafisica che possa persuaderci che egli possedeva certi attributi.

Ma v’è anche un’altra prova del paradosso dell’inimitabilità della perfezione morale. Chiediamoci se la persona moralmente perfetta non desti necessariamente il nostro risentimento, proprio per il motivo che una tale persona “rivela” a noi la nostra propria imperfezione morale. Che cosa preferiremmo: essere naufraghi su un’isola deserta in compagnia di un santo perfetto o di un comune peccatore? L’umano che neghi di essere un comune peccatore è uno che nega la propria umanità, che sopprime il suo comune desiderio della vulnerabile soggettività sacra della vittima del solo male necessario. Di contro, indulgere ad un desiderio di presentarsi secondo il modo vittimario—soggetto ad una persecuzione *immaginaria* in una falsa imitazione di Gesù crocifisso—significa desiderare di essere la vittima di un male *non necessario*. In realtà, l’auto-giustificazione crea e corteggia il male non necessario, secondo il paradosso dell’esemplarità pacifista di cui dicevamo. Quanto più noi sospettiamo Gesù di aver desiderato il martirio, tanto più lo rendiamo vulnerabile all’accusa di auto-giustificazione e di “averlo richiesto” nel grottesco modo vittimario.

La vera giustizia che si oppone alla violenza umana viene distrutta solo dal male umano necessario, proprio come l'originaria vittima-oggetto dello sparagmos veniva necessariamente distrutta come prerequisito dell'auto-conoscenza. La differenza nel caso di Gesù sta in ciò che la sua "perfezione" morale coincide perfettamente col suo personale, ovvero rivelato solo nella e come persona, perdono delle più spettacolari e terrificanti imperfezioni umane. Quel Gesù che si rivela a Saulo ha già perdonato Saulo—o non si sarebbe rivelato a lui. Il perdono divino è rivelato proprio nello stesso istante in cui noi riconosciamo quello che la nostra violenza ha fatto all'Immagine Divina. Conoscere Gesù è aver partecipato alla crocefissione: divenire umani è sapere di aver fatto violenza all'oggetto Divino. Ma conoscere Gesù è anche conoscere il perdono Divino. La specie umana è caratterizzata dalla rappresentazione scenica. È la specie che auto-consapevolmente reca violenza alla creazione. Così l'umano necessita di essere perdonato (eternamente) per la violenza che egli ha fatto agli oggetti sacri che egli riceve sulla sua scena, come creati, rivelati, donati dall'Altro Divino.

Quella che ho svolto è un approssimativo tratteggio di quella che io penso dovrebbe essere la linea del pensiero "cristiano" all'interno del pensiero originario (9).

Note

1. La "figura" centrale in termini ontologici non è del tutto identica all' "oggetto" centrale in quanto cosa dell'appetito, grezzo materiale cosmologico. Ovviamente, l'oggetto nella sua alterità cosmologica come qualcosa "al di fuori" della scena della rappresentazione umana sussiste in se stesso: sarebbe assurdo parlare della necessità della sua soppressione materiale. Piuttosto, l'oggetto centrale-in quanto-imitato-dal-segno è quello che è già entro il contesto della trasfigurazione della rappresentazione umana.

2. Gans, *Signs of Paradox*, pp. 149-151. Ad esempio: "Nello sparagmos, il segno, e l'espressione di rinuncia, è 'dimenticato': con la distruzione del suo referente originario, fuoriesce dalla coscienza nell'inconscio della mediazione collettiva in cui risiede la sua garanzia. Ovviamente, la dimenticanza del segno differisce il modello morale rispetto al quale i partecipanti allo sparagmos sarebbero condannati per il loro atto" (p. 151). Io avanzo un modello per il primo minimale istante di questa dimenticanza, l'istante che esso stesso inizia lo sparagmos nella "rivelazione" della paradossale incompatibilità del segno-come-imitazione-dell'oggetto con l'oggetto-come-imitazione-del segno.

3. Che l'uomo non possa vivere di solo pane non implica che il pane non sia necessario per l'uomo.

4. Potremmo continuare col punto polemico per cui per il pensiero originario la "vittima" *reale* è sempre un'altra *vittima umana*, un umano che viene del tutto privato di oggetti, non gli oggetti consumati. Il pianeta Terra non è mai stato né mai sarà nostra "vittima", eccetto per analogia con la violenza fatta da umani su altri umani—inclusa quella che consiste nel privare altri del cibo. Quanto prima il pensiero ambientalista afferrerà questo concetto, tanto prima la sua politica diventerà antropologicamente attraente invece che panteisticamente contro-intuitiva. Per dirlo chiaramente, il puntare alla massimizzazione della vergogna umana per il consumare in quanto tale non aiuta un

gran che. Sulla scena della rappresentazione fin dall'inizio noi abbiamo consumato oggetti (gli stessi che abbiamo rappresentato, nello stesso momento in cui abbiamo imparato a rappresentarli). Avviene principalmente nel privilegiato Occidente che i privilegi del consumo siano disprezzati come sbagliati (non senza una certa ipocrisia, si potrebbe aggiungere). Il pensiero originario avvanzerà l'idea che noi diventiamo consapevoli della "natura" non tanto fermando il nostro consumo di essa quanto piuttosto diventando consapevoli del consumo in sé stesso. La consapevolezza della "natura" in sé cresce solo in proporzione della consapevolezza del *consumo umano* della natura.

5. Mi pare saggio interpretare la fama globale di Gesù come evidenza della rivelazione di una verità antropologica. La sua fama non è un accidente. Non è il prodotto della propaganda dei televangelizzatori americani o del Vaticano. E non è neppure un vestigio dell'imperialismo culturale occidentale.

6. Se noi possiamo immaginare di aver trattato in modo diverso una figura distrutta violentemente, allora non abbiamo sperimentato la *necessità* della violenza che noi in realtà abbiamo fatto. L'orrore dell'Olocausto appare intimamente connesso, ma sembra differente: non dovremmo volerlo categorizzare come un male *necessario*, proprio in quanto noi dovremmo voler "imparare" da esso per evitare che si ripeta. L'unicità del suo orrore deriva dal fatto che i nazisti hanno *tentato* di rimuovere questa violenza sacrificale spostandola al di fuori della rappresentazione come memoria storica: "L'orrore dei campi sta nella loro ascenicità. Per la prima volta nella storia, una politica della violenza centrale è esclusa deliberatamente dalla struttura scenica della cultura". "In questo modo, quello che rende l'Olocausto esemplare di una nuova categoria radicale di male non è il numero delle sue vittime, ma la loro mancanza di esemplarità estetica. La vittima dello sparagmos è una figura, le vittime dell'Olocausto sono cifre, astrazioni" ((*Signs of Paradox*, p. 164). Ma proprio come la crocifissione di Gesù come figura storica, e il suo seguito come rivelazione storica, è qualcosa che può essere accaduto una volta soltanto, non ha senso di parlare di essa come qualcosa che desideriamo non accada più. La crocifissione è la figura di una violenza che in primo luogo noi dobbiamo aver fatto ma dalla quale possiamo imparare solo che siamo stati noi ad averla fatta (e possiamo apprendere ciò soltanto dopo il fatto): è per questo che essa assomiglia tanto alla violenza originaria contro l'oggetto, e la evoca. Similmente, l'Olocausto è una rivelazione storica unica, irreversibile. Ma i suoi effetti come rivelazione non sono interiorizzabili universalmente allo stesso modo: piuttosto che essere fruibili mediante l'intuizione estetica, essi sono inseparabili da specifiche identità di gruppo e dalla memoria collettiva. Per contrasto, se vi è qualcosa da "imparare" dall'Olocausto, allora forse potrebbe essere il valore di un atteggiamento verso di esso basato su una conoscenza in qualche modo simile: siamo stati *noi* a mandare le vittime nei campi, non i nazisti malvagi dai quali noi siamo (compiaciuti di essere) differenti. Quanto più condanniamo meccanicamente i nazisti dai quali pensiamo di essere differenti, tanto meno siamo preparati ad acuire la nostra auto-conoscenza e a crescere nella consapevolezza del nostro potenziale di male. Nello stesso tempo, l'ebreo è uno che non deve porre a se stesso le domande sull'Olocausto che la persona "cristiana" è moralmente obbligata a porsi per tentare di rispondere. Il cristiano è (paradossalmente) uno eternamente obbligato a ricordare che Gesù stesso era un ebreo

(non un cristiano). La strana ovvietà – che ispira esitazione – di questo fatto non svanisce mai dalla consapevolezza del cristiano. Gesù, dal canto suo, ha fatto esperienza di Dio senza aver bisogno di quella mediazione che per definizione il cristiano deve trovare soltanto in Gesù.

7. Potremmo chiederci se tutti gli oggetti ai quali noi facciamo “violenza” nella nostra tensione biologica alla sopravvivenza, ma verso i quali noi avvertiamo un sacro debito di gratitudine—animali, piante, fonti d’acqua e cibo e calore sacri—non possano essere propriamente considerati pegni della Persona Divina incarnata nel Suo originario auto-donarsi. Questo non è panteismo e neppure personificazione promiscua, ma una mera personalizzazione *riconoscente* dell’atteggiamento verso le cose che noi consumiamo. Cf. Gans: “Ma l’esperienza prima dell’Essere è quella del lutto: l’intuizione mistica di un’essenza ineffabile richiama la perdita della sua incarnazione originaria. La figura centrale che ha originariamente attratto gli appetiti del gruppo è stata de-figurata da coloro che da quel momento in poi dipendono a maggior ragione da essa come suo modello culturale” (*Signs of Paradox*, p. 143). Per fare un piccolo passo verso una teologia antropologica della creazione modulata dal pensiero originario, potremmo suggerire che un senso reverenziale del primordiale lutto per l’Incarnato Divino offre un approccio per concepire Dio come il “creatore” dell’universo senza dover ricorrere alle contorsioni del disegno intelligente. Noi veniamo a conoscere Dio come creatore del mondo, specificamente come creatore del “mondo” o “universo” *di oggetti che consapevolmente e con gratitudine consumiamo come doni sacri*. Per un istante, Dio Incarnato si dà in pezzi, come oggetti.

Il Corpo Divino distrutto deve essere ricordato come la Parola che richiama la sua stessa scena dell’essere-stato-qui-per-essere-presoritualmente. Se è la scena in cui noi abbiamo avuto il nostro cibo, essa è davvero una scena degna di memoria. La gratitudine per Dio che ci ha dato gli “oggetti” che dobbiamo consumare per sopravvivere si accoppia alla gratitudine per la particolarizzazione dell’auto-rivelazione divina in atti di auto-donazione concretamente immaginabili e memorabili. La seconda persona della Trinità è probabilmente la più potente incarnazione di questo concreto, storico auto-donarsi nel mondo reale, e nella carne e sangue.

8. D’altra parte, un desiderio pienamente cosciente dello status di martire assoluto in grado di escludere dopo di sé tutti gli altri umani dalla possibilità di atti di auto-sacrificio significativi, quando atti di tal genere diventano storicamente necessari, richiederebbe l’attribuzione al Gesù storico di un egocentrismo soverchiante. Per non menzionare, poi, la massiccia evidenza nei Vangeli che dovrebbe spingerci contro una lettura del genere. Allo stesso tempo, una lettura del tipo “Io ero qui per primo” farebbe di Gesù (ironicamente) uno che crede se stesso non unico sulla croce, ma eguale come competitore in una terribile competizione con altri umani potenzialmente uguali nella vittimizzazione storica, la cui eguaglianza (“voi siete tutti uguali, perché voi tutti imitate me”) è tradita dalla sua ingiunzione di escludere in anticipo gli altri da atti di auto-sacrificio. In questa conseguente gara per il martirio, la traduzione lancia Gesù come “un qualsiasi altro martire” di una qualsiasi delle tante cause nella storia umana, solo un po’ egotista per aver deciso di essere il primo. Questa traduzione cinica dell’enigmatica formulazione di Gans deve essere rifiutata non da ultimo perché essa presuppone che Gesù (e i suoi imitatori) *desiderino* più che ogni altra

cosa morire sulla croce. Essa contraddice (per esempio) l'evidenza fortissima nei Vangeli che Gesù amava la vita. Ma per giustificare la nostra riflessione non abbiamo bisogno di appellarci storicamente ai testi evangelici: noi possiamo fondare il nostro rifiuto su di un'intuizione antropologica fondamentale. Immaginiamo Gesù come l'oggetto originario che parla ai due soggetti del paradosso mimetico originario: "Ora che i vostri segni hanno similmente completato la loro rappresentazione di me, entrambi siete consapevoli della vostra eguaglianza nell'aver solo i vostri segni ma non avere me. E adesso su, distruggetemi". Nel dover attribuire a Gesù e alle vittime storiche a lui paragonabili un masochismo fondamentale ("e adesso su, distruggetemi"), per attribuire loro un desiderio di morte violenta così gigantesco da essere eguagliato solo dall'intensità del loro disprezzo per la loro stessa vita mondana in carne e sangue, questa traduzione assume una prospettiva inumana nel suo cinismo verso anche le più infelicamente traviate (spiritualmente valorose) forme di auto-sacrificio umano. È tanto cinica da implicare in colui che la enuncia una amoralità che dimentica quello che fa il segno: il segno trasfigura l'oggetto, conferendogli simultaneamente maggior peso obiettivo (all'esterno) e approfondendo la nostra simpatia immaginativa interiorizzata verso di esso (all'interno). Questa traduzione non ci dà la fiducia di aver sentito "parlare" l'oggetto. È il tipo di cinismo che si riserverà la "libertà" di udire nelle grida di una vittima di torture forse solo un desiderio di maggior pena. Io credo (e credo che voi siate d'accordo con me) che la nostra intuizione originaria non proceda in questo senso.

9. Questo è un intervento svolto alla seconda Generative Anthropology Summer Conference, tenutasi alla Chapman University, Orange, California, nel giugno 2008. Si tratta di una versione rivista e condensata di un più lungo saggio (destinato alla rivista *Contagion*) sui sei libri di Eric Gans che costituiscono la fondazione dell'Antropologia Generativa.

Opere citate

Coleridge, Samuel Taylor. "Kubla Khan." 1816. *The Norton Anthology of English Literature*. 8th ed. Ed. Stephen Greenblatt *et al.* New York: Norton, 2006. 2: 446-448.

Gans, Eric. *Science and Faith: the Anthropology of Revelation*. Totawa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1990.

-----, *Signs of Paradox: Irony, Resentment, and Other Mimetic Structures*. Stanford: UP, 1997.