

Discussione

Un passo (indietro) verso altri punti di vista

A partire da P. D. Bubbio, *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition Perspectivism, Intersubjectivity, and Recognition*

SUNY Press 2014

Roberta Guccinelli

Paolo Diego Bubbio non è soltanto uno studioso serio e rigoroso di filosofia post-kantiana e in generale continentale, ma anche un interessante teorico del “sacrificio”. Attualmente svolge la sua attività di ricerca in un ambiente senz’altro dinamico come quello della *University of Western Sydney* che gli ha permesso di portare a termine con frutto la redazione di un bel volume dedicato appunto al *topic* in questione, *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition. Perspectivism, Intersubjectivity, and Recognition*.

Si pensa in genere al sacrificio come a un atto dalla spiccata connotazione antropologica, senza afferrare necessariamente il legame sottile che esso instaura con la sfera emotiva. Nel passaggio dal sacrificio antropologicamente inteso al sacrificio kenotico, che nella riflessione sul libro di Bubbio vorrei mettere a fuoco, quel legame si fa esplicito e permette di cogliere nel sacrificio kenotico, quale atto personale-spirituale, una delle manifestazioni più pure dell’amore.

Non sempre il tema del sacrificio ha ricevuto l’attenzione teorica che meritava, forse per il peso ideologico che sembra talvolta accompagnarlo e per l’apparente “inattualità” che ne fa ancora oggi un argomento poco attraente. Anche dal punto di vista della ricerca empirica non è raro che si tenda a privilegiare, per ragioni legate in parte alle possibilità di visualizzazione delle correlate attività cerebrali - si pensi alle moderne tecniche di *brain-imaging* - emozioni e comportamenti, nelle rispettive funzioni, poco sofisticati. Una scelta, questa, del tutto legittima sul piano metodologico-sperimentale. La sua emulazione,

tuttavia, a livello divulgativo, nella più ordinaria vita socio-culturale, può generare in determinate circostanze qualche semplificazione di troppo che non sempre permette di comprendere pienamente fenomeni pratico-affettivi più articolati come il rispetto, il senso di colpa, l'ammirazione oppure il sacrificio, quando lo si afferra appunto nei suoi molteplici aspetti e lo si strappa infine ai pregiudizi. È piuttosto eloquente, a questo proposito, la strategia riduzionistica adottata nel recente film di animazione Pixar, *Inside out* (2015). Incentrato su emozioni di base come gioia, paura, rabbia, disgusto e tristezza, esso finisce per lasciare in ombra importanti sfumature affettivo-comportamentali e ricordi, magari non edulcorati, che rendono meno piatta e meno soggetta a forze dualistiche (benessere/malessere, gioia/tristezza ecc.) l'immensa regione dell'infanzia. Per quanto abbia ottenuto un enorme successo di pubblico e di critica, questo cartone è stato sopravvalutato, come se avesse potuto costituire il manifesto di una nuova educazione (*via* cinema) ai sentimenti pensata innanzitutto per i più piccoli. Se ci fossimo limitati a vederlo con gli occhi di un bambino, dalla vita emotiva certo più ricca di quella descritta nel film, e non solo con quelli di un pubblico adulto o di un critico cinematografico poco esigente, avremmo afferrato immediatamente l'equivoco in cui evitano di incorrere invece piccoli film preziosi e quasi invisibili, come *Educazione Affettiva* di Federico Bondi e Clemente Bicocchi (2014). Questo genere di film porta alla luce, muovendo dall'esperienza vissuta, ciò che nutre in segreto i nostri comportamenti e le nostre scelte e, nel caso specifico, quelli dei bambini di una vivace scuola elementare dei quali si mostra il dialogo in presa diretta. I loro insegnanti, fanno in altre parole un *passo indietro*: mettono tra parentesi le conoscenze pedagogiche che possiedono o le teorie psicologiche, quanto meno la loro eventuale astrazione, per incontrare direttamente *il punto di vista* degli alunni che nel film interpretano con estrema naturalezza quei bambini in cammino verso l'adolescenza che loro stessi sono. La struttura registica di un film come questo, anticipando un termine chiave di Bubbio, è decisamente *kenotica*. Il riferimento cinematografico non sembrerà poco ortodosso all'autore del volume in esame, che si è occupato tra l'altro, proprio in ambito accademico, della teoria mimetica di Girard in relazione a due recenti serie televisive ("Madmen" e "Homeland"). Quanto a *Inside out* i registi, Pete Docter e Ronnie del Carmen, si sono avvalsi non a caso, in questa operazione volutamente pop, della consulenza tra gli altri di Paul Ekman, noto e importante psicologo delle micro-espressioni facciali. Atti come il sacrificio, però, o l'ammirazione, non sono facilmente quantificabili e coinvolgono la dimensione personale, più intima e meno parziale di una semplice anche se fondamentale espressione facciale, dell'essere che si sente chiamato a compierlo. E perché poi non dovrebbero esistere forme di sacrificio o atti a essi affini che anche i bambini, e non solo gli adulti, potrebbero compiere, senza dover essere necessariamente tacciati di aver sviluppato, ad esempio, un cosiddetto schema disfunzionale del sacrificio di sé o di avere una tendenza all'autodistruzione? A dispetto della distanza, nel titolo che reca, dalla filosofia contemporanea delle emozioni o dei valori, oppure dalle corrispondenti ricerche sperimentali che

vengono oggi condotte su larga scala, e per quanto non affronti esplicitamente il problema sempre aperto dell'identità personale, *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition. Perspectivism, Intersubjectivity, and Recognition* è in grado di fornire in una singolare prospettiva teorica risposte feconde a questioni del genere. Si possono nutrire alcune perplessità su certe posizioni dell'autore che sembrano a tratti concedere troppo agli aspetti religiosi del concetto di "sacrificio" o su certe diffidenze hegeliane che qua e là avvertiamo nei confronti dell'individuo, a volte sul punto di essere "sacrificato" alla comunità in un'accezione non proprio positiva del termine, ma è difficile non confrontarsi con profitto con questo lavoro.

Sorprende, infatti, il libro di Bubbio per la straordinaria attualità delle questioni che pone nell'apparente inattualità dell'argomento che tratta, per il candore del suo stesso filosofare che non rimane soffocato dalle conoscenze che l'autore può vantare in materia di sacrificio e dalle numerose dottrine con le quali rivela grande familiarità. Bubbio si chiede ad esempio, con occhi nuovi rispetto a quelli di cui si serve la vulgata più comune del sacrificio, condivisa tra gli altri da Girard, in cosa consista, anche in un'ottica filologico-analitica, il sacrificio. Si chiede con un Hegel che appare quasi avvincente sull'argomento, se esistano sacrifici autentici; che possano rivendicare, cioè, la "bontà" dell'agente e/o dell'oggetto "per amore" del quale vengono compiuti oppure se il soggetto coinvolto sia destinato ogni volta a essere vittima, quando compie un sacrificio, delle sue illusioni, delle sue ingenuità o, peggio, della sua "cattiva (falsa) coscienza" come avrebbe voluto per certi aspetti Nietzsche.

Il "sacrificio" del resto, quale atto pratico complesso e non privo di sfumature assiologiche, riceve raramente un adeguato approfondimento in società contemporanee, spesso modellate in termini immunitari, che appaiono sempre più sbilanciate in direzione di un benessere ridotto nei suoi contenuti di senso o appiattito sul *fitness* e non sufficientemente condiviso. In questo volume, al contrario, il "sacrificio", del quale si coglie la rilevanza sociale, è ampiamente trattato, reso accessibile anche a chi non abbia dimestichezza con le origini teologiche, addirittura mistiche, che pure tradisce - nell'accezione soprattutto in cui l'autore impiega il termine - e con la tradizione di pensiero post-kantiana nella quale viene ri-scoperto e valorizzato: nel carattere semantico-simbolico che manifesta, nelle implicazioni epistemologiche ed etiche che dimostra di avere, nelle sue stesse ambiguità, che si rivelano tra l'altro assai istruttive in questo contesto. In particolare, Bubbio esamina la nozione di sacrificio, offrendone una lettura originale in un percorso che si snoda nell'ampia insenatura storiografica che va dal diciannovesimo secolo, attraverso il pensiero di Kant, Solger, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, con qualche incursione nel Medioevo (Meister Eckhart) e nel diciassettesimo secolo (Jacob Böhme), al ventesimo secolo e alla filosofia contemporanea (Bataille, Derrida, Girard, Vattimo).

Bubbio introduce il lettore al sacrificio attraverso un'opera di chiarificazione del termine, rimuovendo sapientemente ogni pregiudizio che spinga a vedere in esso solo il versante "distruttivo" e "strumentale".

Quali sono più precisamente le accezioni nelle quali è possibile assumere il termine al centro di questo lavoro?

Esiste un sacrificio standard, poco dialogico e poco costruttivo, che non esita anzi nel soggetto coinvolto, quando l'esecutore assume il volto di un carnefice (anche di se stesso), a "sporcarsi le mani di sangue". Si tratta di un sacrificio "interessato", anche se non necessariamente caratterizzato in senso egoistico, quando l'individuo ad esempio offre se stesso, fino ad annullarsi, per amore di altro; una versione di sacrificio, quest'ultima, che corre il rischio, però, di sfociare in una sorta di masochismo. Bubbio definisce opportunamente la forma più comune di "sacrificio", che in effetti non suscita grande simpatia, «sacrificio volto alla soppressione» (cfr. ad es. pp. 76-78). In questa tipologia rientrano oltre agli atti, più o meno secolarizzati, mediante i quali si sopprime o distrugge qualcosa in vista di qualcos'altro - un animale immolato magari agli dei allo scopo di mitigarne l'umore, come accadeva nell'antichità, o un oggetto più o meno estrinseco al soggetto che lo sacrifica al fine appunto di ottenere in cambio qualcosa di prezioso - certi tipi di "sacrifici di sé" compiuti, ad esempio, per la salvezza del proprio paese, che possono investire parti del proprio corpo, nella mutilazione, o l'intera propria vita. Tra i sacrifici di sé volti alla soppressione va annoverato anche quello suggerito dal Kant più severo e certo un po' censore, nell'interpretazione di Nietzsche (e, aggiungerei, di Scheler), che punta a "inibire" strati della vita affettiva dell'essere umano (inclinazioni, desideri, emozioni) allo scopo di renderlo conforme a un dovere impersonale. Esiste però anche un secondo tipo di sacrificio, meno "sanguinario" di quello standard e più pudico, meno appariscente. Per quanto non goda della sinistra notorietà del primo, esso vanta una lunga tradizione. È il cosiddetto "sacrificio kenotico" o sacrificio come "capacità di ritirarsi" («*kenotic sacrifice, or sacrifice as withdrawal*», p. 1-3). Questo "sacrificio" è il vero protagonista del libro di Bubbio che invita in fondo il filosofo (e il lettore), in conformità al greco *kenosis*, da cui deriva precisamente il termine "*kenosi*", a "svuotarsi", "neutralizzarsi" potremmo dire, se volessimo intendere in chiave fenomenologica questa mossa così simile per certi versi all'*epochè* husserliana (e, ancor più, scheleriana nel caso specifico); lo invita ad alleggerirsi, dunque, liberando spazio perché possa nel corso della sua vita pratico-teorica creare le condizioni per incontrare *altri punti di vista*. Il sacrificio esemplare in questa prospettiva è quello di un Cristo, così come viene descritto dall'autore della *Lettera ai Filippesi*, che *incarnandosi* e assumendo una forma diversa, quella di un essere umano, dalla forma posseduta per natura, rinuncia alla propria onnipotenza, «"facendo posto" ad altri» («"making room" for others», cfr. ad es. p. 3).

Tornano alla mente, in questo peculiare intreccio di filosofia e teologia, e non per qualche remota associazione, le belle immagini di una filosofa kantiana, sia pure *sui generis*, che dell'*incarnazione* ha fatto la propria cifra filosofica e che per certi versi potrebbe rientrare a giusto titolo tra gli eredi del pensiero kantiano cui Bubbio, ritirandosi a sua volta sullo sfondo, e quasi purificando il proprio punto di vista in una riflessione corale, dedica ampio spazio nel suo volume:

E Dio si stancò di non avere di fronte a Sé, in ogni istante del tempo, all'infinito, nient'altro che Se stesso [...]

Dio stava, le mani gonfie d'onnipotenza, al centro dell'essere calmo, senza fessure, che nulla distingueva da nulla. Le sue mani gonfie non sopportavano più di essere tanto colme, come soffocate dalla pienezza [...]

Provò a creare il Fiume, il Cielo, il Corpo vivente, il Frutto. Ma il Fiume se ne andò scorrendo nell'unico corso, maestoso della Sua durata. Il Cielo si arrotondava sull'unica volta scultorea del Suo infinito, il Vivente non viveva che dei battiti del Suo cuore, e la sua unica pienezza gonfiava il Frutto in seno all'identità.

Le sue mani pesanti dispensavano l'essere a grandi gesti massicci.

E Dio soffrì.

Dal momento in cui soffrì, fu la mancanza. La mancanza, la fessura, l'assenza. La mancanza consentì a Dio di creare fuori di sé. La mancanza gli donò lo spazio e i contorni. La mancanza soccorse Dio contro la propria incontestabile pienezza.

Per la prima volta avvertì la materia della mancanza, straniera, scivolargli tra le dita [...] S'infiltrava nella materia divina, la attraversava con rivoli sottili di inconseguenza e d'ironia, ed ecco, non c'era più materia divina¹⁵.

Nel gesto stesso di limitarsi, spogliandosi della pesantezza dell'eterno, in questo ritrarsi da se stesso, Hersch scorge non solo il soffio della creatività e lo schiudersi, grazie allo spazio e ai contorni, d'infiniti strati di realtà, ma anche l'abbozzo di un nuovo profilo, penetrando la materia della mancanza nella materia divina, che la pienezza non lasciava sospettare.

Questo rapporto quasi paradossale tra il sacrificio o lo svuotamento di sé e l'emergere di *altro* in sé; il dispiegarsi, dunque, di un'identità attraversata dalla mancanza nell'attimo stesso in cui le creature assumono un "volto", Bubbio lo mostra, con qualche tensione irrisolta che denota nei pensatori esaminati l'impiego non sempre univoco dei termini in gioco (a cominciare da quello di "sacrificio" per arrivare a quello di "identità"), più che nella dimensione poetica enfatizzata da Hersch, nello stretto rapporto che individua tra la nozione di *sacrificio kenotico* e quella di *identità*. Già "kenosis" rinvia, nella rispettiva «scala mobile semantica» («sliding-scale of meanings», p. 4), che Bubbio mutua dalle studiosi di *kenosis* Sarah Coakley e Ruth Groenhout, alla nozione di "egoità" (*selfhood*) nei termini di «limitazione di sé» (*self-limitation*), di «rinuncia di sé» (*self-giving*) e di «svuotamento di sé» (*self-emptying*). Accogliendo questa tassonomia di *kenosis*, Bubbio indica di volta in volta, secondo il contesto, le porzioni d'identità che vengono rispettivamente coinvolte nel sacrificio. L'io può subire variazioni più o meno consistenti e, in casi estremi, può addirittura dissolversi. Costruito sul modello kenotico espresso da Cristo, quando si spoglia precisamente della propria absolutezza divina, il sacrificio assume la forma esplicita di un sacrificio di sé - dove l'oggetto sacrificato è «qualcosa di *essenziale* al soggetto» che lo sacrifica, nel senso, particolarmente evidente in Hegel, che in qualche modo lo costituisce (cfr. p. 70). Bubbio attinge inoltre alle risorse della lingua tedesca, propria della maggior parte dei suoi interlocutori filosofici, al fine di esemplificare ulteriormente i modelli di sacrificio individuati (cfr. ad esempio

¹⁵ J. Hersch, *Dio contro Dio*, in J. Hersch, *La nascita di Eva. Saggi e racconti*, tr. it di F. Leoni, Interlinea, Novara 2000, pp. 19-21.

pp. 3-4, 51, 61). In questo caso “*Opfer*” indica la versione standard del sacrificio, quella appunto del «sacrificio volto alla soppressione». Nello spettro semantico del sostantivo “*Opfer*” rientrano infatti termini come “sacrificio” nel senso di “offerta” (ad esempio agli dei), che ha senza dubbio una spiccata connotazione religiosa, secondo la quale si offre un sacrificio consistente in una distruzione o in una “rinuncia” (essendo *Verzicht* uno dei sinonimi di *Opfer*) che può essere anche imposta da altri e non spontaneamente vissuta. Si rinuncia così a frutti prelibati, seguendo gli esempi di Bubbio, agli animali o ai migliori schiavi dei quali si possa “disporre” oppure alla sessualità, per ottenere in cambio qualcosa di maggior valore, rimanendo inteso tuttavia che il “valore” cui si allude inerisce sempre alla sfera religiosa (supporto divino, un posto in paradiso, la redenzione dal male). Il soggetto in questione sacrifica in altre parole qualcosa che può avere un’importanza più o meno grande per lui, ma non lo tocca necessariamente nel vivo incidendo, vorrei dire, in maniera consistente nella sua stessa identità. Questo significa inoltre che l’atto di sacrificare (*opfern*), quando non investe la propria vita nella forma di un’autodistruzione, esibisce una proprietà essenzialmente transitiva. Uno dei significati di “*Opfer*” che Bubbio non contempla in questo contesto, ma che ricorre spesso inevitabilmente nelle pagine dedicate a Girard, è quello di “vittima” (*Verunglückter*): il sacrificio comporta una *vittima*, o meglio, designa qualcuno che subisce il sacrificio, sia che si tratti dell’oggetto che viene sacrificato, nel caso specifico un soggetto (diverso da quello che lo sacrifica), sia che si tratti del soggetto stesso che compie l’atto. In entrambi i casi la vittima appare, in quanto tale, un essere che viene sacrificato suo malgrado, ovvero non decide di esserlo (come non lo decide quando è vittima ad esempio di un incidente) o se lo decide sembra deciderlo alle proprie spalle in funzione di quel valore assoluto cui finisce per immolare se stessa. L’insistenza sui possibili significati che può assumere “*Opfer*” permette di comprendere facilmente la posta in gioco nella versione kenotica del sacrificio, quella che viene indicata di solito dai pensatori interrogati da Bubbio sul sacrificio, dal termine “*Aufopferung*”. La posta in gioco, e uno dei punti a nostro avviso più originali della proposta di Bubbio, è precisamente l’identità, o meglio, la possibilità di una sua ridefinizione che non implichi tuttavia la sua distruzione, e la relazione intrinseca, già sottolineata, che sussiste tra il sacrificio kenotico, assunto in questa accezione, e l’individuo che lo compie. Il problema è capire di quale identità si tratti. È un punto, questo, che per certi aspetti sembra rimanere in sospeso, nel senso che non risulta affatto evidente il tipo d’individuo la cui identità è in questione nel sacrificio kenotico. Su questo punto non è scontato un accordo tra i post-kantiani consultati, ad esempio tra Hegel e Kierkegaard. Si tratta della mera soggettività, dell’individualità umana, sociale, della personalità ecc.? Eppure Bubbio qualcosa dice in proposito e, come vedremo, lo fa discretamente, quasi con pudore. Quello che importa adesso sottolineare è che il sacrificio in quanto “*Aufopferung*” assume in genere un significato più circoscritto di quello posseduto da “*Opfer*”: indica la “rinuncia a qualcosa” nel senso di un “abbandono”, di un “cedere” qualcosa di *sé* e in fondo un “ritrarsi”, una “capacità” soprattutto o

“disponibilità” a farlo. Come ricorda Bubbio, “*Aufopferung*” designa un processo nel quale l’enfasi è posta sulla *riflessività*. Il soggetto “si” sacrifica, ed è più o meno cosciente di sacrificarsi, non per ottenere in cambio qualcosa, ma “per” qualcun altro, per *altri*. L’identità che viene *rinegoziata* (cfr. ad esempio pp. 16, 164) nel corso di un processo che non sfocia appunto nel suo annullamento allude in altri termini a un’apertura ad altri che non potrebbe manifestarsi in assenza di quel sacrificio che in effetti la forma, ovvero le permette di dispiegarsi e crescere in altre direzioni. Due tesi fondamentali che Bubbio difende nel suo lavoro, e sembra addirittura ricavare sperando lui stesso il processo che indaga, sono di fatto «non esiste prospettivismo in assenza di sacrificio (kenotico)» («there is no perspectivism without (kenotic) sacrifice», p. 9) e «non esiste sacrificio in assenza di riconoscimento né riconoscimento in assenza di sacrificio» («There is no sacrifice without recognition, and there is no recognition without sacrifice», p. 75). La prima ha una matrice kantiana, la seconda una matrice hegeliana. Sono tesi che dialogano tra loro e si sostengono reciprocamente consentendo al lettore di pervenire a un chiarimento assai esaustivo dei termini più importanti che ricorrono nel volume (“sacrificio”, “prospettivismo”, “intersoggettività”, “simbolo”) e dell’idea di fondo dell’autore secondo la quale tra la concezione kenotica del sacrificio e la tradizione post-kantiana esiste una stretta interrelazione. Da un lato, la rete concettuale tessuta pazientemente e con estrema ponderatezza permette a Bubbio di illuminare le dinamiche interne dell’idealismo e di cogliere quei paradossi (kantiani), quei dilemmi tragici (kierkegaardiani) e “naufragi” che solgerianamente accompagnano la ragione e ogni autentica avventura filosofica; dall’altro gli permette di catturare nel “sacrificio kenotico” una delle componenti essenziali del pensiero del diciannovesimo secolo e di fissare snodi fondamentali della cosiddetta filosofia continentale.

Il gesto iniziale, che determina precisamente la svolta kenotica di buona parte del pensiero moderno, è quello di Kant.

Nella nozione di sacrificio kenotico, là dove feconda idealmente la filosofia teoretica kantiana; nel «dio “modesto”» (p. 22) della corrispondente tradizione teologica, Bubbio scorge uno dei presupposti dell’«umiltà cognitiva» (p. 23) del “gigante di Königsberg”. Di qui la mossa trascendentale con la quale Kant si congeda definitivamente dalla tradizionale oggettività, fondata nell’assolutezza del punto di vista divino, promuovendo quella soggettività così “riformata” da spingere l’essere umano a rinunciare a un’oggettività di quel tipo in ambito epistemologico. Inteso principalmente nei termini di “riconoscimento dell’altro”, il riconoscimento dona concretezza al prospettivismo kantiano che finisce per ancorarsi, nel tentativo di sfuggire al relativismo che lo minaccia, alle forme a priori dell’intelletto o categorie come forme universali, valide per tutti gli esseri umani.

Il valore etico del sacrificio kenotico consiste dunque nel “relativizzare” il proprio punto di vista per considerare quello degli altri, per imparare a guardare alla realtà (anche) con occhi altrui.

Abbiamo esordito parlando di emozioni. Bubbio non si pronuncia nel corso del suo lavoro sulla sfera propriamente affettiva, per quanto il “sacrificio” almeno a livello intuitivo la presupponga, e non intende discutere in questo contesto la questione, che pure ritiene essenziale, di un possibile rapporto tra il sacrificio kenotico e i valori (nella loro varietà). Proprio qui a nostro avviso si nasconde una chiave per mostrare con chiarezza che esistono pure i sacrifici “laici” e per accedere, anche sul piano del sentire personale, non solo sul piano del semplice riconoscimento (teorico o sociale), a quella individualità pronta a fare spazio ad altri la cui conoscenza rappresenta anche per l’autore del volume uno dei compiti più difficili che la filosofia possa affrontare. Eppure Bubbio, che in apparenza tace sulle emozioni, accenna infine discretamente, con una nota significativa, al sentimento che sembra aver ispirato questo libro così aperto ad altri punti di vista e così “personale”:

«In fondo, se si considera l’amore in se stesso (ma impegnarsi in una giustificazione filosofica dell’amore significherebbe spingersi troppo lontano in questa sede), dimenticare se stessi nell’amare l’altro – nel quale consiste effettivamente la sostanza del sacrificio kenotico – sembra rivelarsi essenziale alla definizione del vero amore.» (pp. 164-165).