

SPAZIOFILOSOFICO

3/2015

Numero 15
Festa II



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Editorial Board

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Erica Benner
Silvia Benso
Edward S. Casey
Gianfranco Dalmaso
Susan Haack
Ágnes Heller
Simo Knuutila
Thomas Macho
Ugo Perone
Luciana Regina
John Sallis
Brian Schroeder
Bernhard Waldenfels
Jason M. Wirth
Palle Yourgrau

Editorial Advisory Board

Teodolinda Barolini
Peter Dahler-Larsen
Mario Dogliani
Jennifer Greene
Hans Joas
John D. Lyons
Angelo Miglietta
Angelo Pichierri
Notger Slenczka
Francesco Tuccari

Redazione

Ezio Gamba

Comunicazione e Stampa

Alessandra Mazzotta

Progetto Grafico

Filippo Camedda

© 2015 SpazioFilosofico
Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788

Gli articoli della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

3/2015

FESTA II

**a cura di Silvia Benso, Alessandra Cislaghi,
Enrico Guglielminetti e Luciana Regina**

A Ugo Perone, per il suo settantesimo compleanno.

To Ugo Perone, for his 70th birthday.

INDICE

<i>La doppia eccedenza. Editoriale</i>	333
<i>Double Excess. Editorial</i>	335
H. JOAS, <i>Il rituale e il sacro.</i> <i>Riflessioni per l'antropologia della formazione dell'ideale</i>	339
T. MACHO, <i>Warten auf ein Fest</i>	347
E. SALMANN, <i>“Ein Fest, das mich nicht liebt”. Vom Feiern</i>	353
W. SPARN, <i>Das Charisma der Freundschaft, oder: Wodurch eine Feier zum Fest werden kann</i>	359
O. SCHWEMMER, <i>Das Fest</i>	371
F. LONGATO, <i>La festa. Tra guerra e fraternità</i>	373
M. PAGANO, <i>La festa: senso e pienezza nell'esperienza del finito</i>	387
M. MARASSI, <i>Festa errante</i>	393
G. NICOLACI, <i>Metafisica e tempo della festa</i>	403
F. RUSSO, <i>La relazionalità della festa: pietas, dono, gratitudine</i>	419
F. VERCELLONE, <i>Dal re-incantamento alla festa.</i> <i>Politiche dello spazio pubblico</i>	425
E. GAMBA, <i>Per il diritto al giorno di festa.</i> <i>Riflessioni a partire dalla conferenza di Hermann Cohen sul sabato ebraico</i>	431

GRAZIE

U. PERONE, <i>Grazie</i>	443
U. PERONE, <i>Thank You</i>	447
Sugli Autori/ <i>About the Authors</i>	451

FESTA II

LA DOPPIA ECCE DENZA

EDITORIALE

Si addice alla festa la sovrabbondanza e una festa, se è riuscita, vuole continuare. Ecco dunque che “Spazio Filosofico” prosegue con il medesimo concetto, ancora una volta, come Sherazade, che non smetteva di dire, aggiungendo sempre ancora altri racconti. La considerazione di una pienezza, cioè di un molto, che pure non basta, caratterizza il pensiero di Ugo Perone, al quale, in occasione del suo 70° compleanno, sono dedicati gli articoli raccolti in questi due ultimi numeri della rivista.

La finitezza – della natura, dell’esistenza, dello spazio-tempo –, proprio quando sia considerata nel pieno della sua espansione, mostra di non bastare ancora e di slanciarsi comunque oltre. La pienezza è esplosiva e perciò creativa. Ugo Perone ha ampiamente riflettuto sulla ricchezza polifonica dell’esistenza, sull’intensità del frammento, e dunque sulla doppia eccedenza (del finito sul non-finito e viceversa) da preservare. La festa stessa è frammento, poiché si staglia frammezzo ai tempi ordinari, da lei arrestati, fra l’interruzione e la ripresa.

«Quella misteriosa ulteriorità contro cui il finito urta»¹ esprime lo sporgersi del penultimo sull’ultimo, dell’ordinario sullo straordinario, del tempo feriale su quello festivo. Questa tensione tra due eccedenze, che non finiscono, lascia emergere la possibilità di un’interruzione gioiosa e feconda. La solarità, la forza del poter vivere bene, la tenerezza che si fa protezione, qualificano la festa, sia essa privata o pubblica, religiosa o religiosamente civile. È proprio di una solennità ripetersi, facendo memoria di un inizio già trascorso, già accaduto. La festa interrompe dunque lo scorrere del tempo ordinario per spalancarsi in una sospensione che rimanda a un’origine imprevedibile di per sé, eppure costitutiva del presente e irradiante l’ora. La festa si accompagna sempre alla luce, perché illumina qualcosa o qualcuno, mostrandone il senso più autentico e più alto.

Gli scritti raccolti in questo numero e in quello precedente indagano la profondità che la festa dischiude, scoprendone l’essenza in ciò che è degno di restare e che perciò viene ricordato. Si magnifica, nella festa, l’eccezione del singolo – dell’amato –, l’irruzione dell’infinito, l’inizio di una storia condivisa: tutti questi sono temi presenti nelle opere di Ugo Perone. Eccedendo la quotidianità, la festa attesta il proprio carattere d’eccezione, e così di soglia, sulla quale si può gradevolmente indugiare. Essa sta tra i tempi – un passato, cui rimanda, un presente, che sospende, e un futuro, che apre e rilancia –, mentre la sua temporalità propria è l’immediatezza del *kairós*, che non dura se non nell’attimo da cogliere al volo con la sapienza dell’attenzione. Anche così la festa eccede doppiamente, quale estasi tra i tempi, nella tensione incontenibile della sua frammentarietà.

¹ U. PERONE, *Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, p. 162.

Alla festa è affidata una memoria identitaria, sempre a rischio. La festa, infatti, può svanire quando il senso cui rimanda non risulti più significativo per nessuno, così alcune festività vengono meno, avendo smesso di esprimere un'esperienza condivisa, e in esse resta solo un ricordo d'interesse archeologico o storiografico. Ma essenzialmente, e in ogni occasione, la festa è esposta al rischio della propria riuscita. Chi vuol far festa sa di doversi dedicare con cura a ogni dettaglio, affinché l'azione celebrativa riesca nello splendore che le si conviene. Ogni ricorrenza è preceduta dalla fase della preparazione e la festa dipende dalla volontà ricolma di desiderio, ma si affida poi al libero corso della propria riuscita: allora potrà sbocciare e fiorire oppure deludere e fallire. Si fa tutto affinché la cerimonia riesca, ma l'esito esula dalle intenzioni.

Alla festa si accompagnano i doni e a questi consegue la gioia della gratitudine. L'atmosfera festosa è traboccante, ha il timbro della ridondanza, della profusione, della prodigalità, dell'eccesso che supera il rigore e la misura del presente ordinario. Per questi tratti la festa somiglia all'opera d'arte, che trasfigura lo strumento in decoro o in simbolo, e in tal modo squaderna l'ovvietà, nel rimando a un'altezza o a una profondità già da sempre lì ma normalmente non viste. Oppure somiglia alla vacanza, che è già un tempo altro dall'ordinario e che ha una sua privata e sociale sacralità. Dal vuoto, permesso dalla pausa, dovrebbe scaturire un rinnovamento delle energie vitali. Forse, non a caso, la festa che ogni cultura celebra sotto diversi nomi è il ritorno della primavera. Nella tradizione cristiana la festa per eccellenza è Pasqua, sola *festa dies*, che annuncia l'impossibile e supera, squarciandola, la ripetizione della ciclicità. Il giorno festivo svela il tempo nella sua essenzialità, non quale rimando alla durata ma come sua completa trasformazione. Così, senza fuga dal tempo, senza rinuncia al presente, si effonde la grazia di una festa, che attinge a una riserva inesauribile.

Nell'esultanza si gode dell'esistente. Si tratta di una felicità che ha il sapore dell'assoluto e, infatti, non si consuma secondo la logica economica della mancanza e dell'appagamento. La gioia di una festa riuscita si accresce senza affievolirsi. Il diletto che essa offre è una risalita dal molto, che – come insegna Ugo Perone – non basta, all'ancora di più, da un positivo al suo incremento. La festa persegue una promessa sempre più ricca, esalta un piacere che, anziché consumarsi, aumenta. All'intensità di un bene goduto sembra che non possa aggiungersi altro, invece può ancora sommarsi l'estensività del godimento di quel bene. Una festa si estende, per esempio, attraverso la partecipazione degli amici.

In risposta alla sorpresa del dono di questi due numeri dedicati alla festa, e nello specifico al festeggiamento del suo compleanno, Ugo Perone ci ha scritto: «Non so davvero quanto di tutto ciò io abbia consapevolmente iniziato. Certo che essere stato l'occasione che ciò avvenisse riempie di felicità. La festa, allora, continua. Voi siete la festa. Scambiare pensieri è la festa».

Chi legge potrà forse gustare e condividere i sentimenti che il pensiero della festa riesce a suscitare, sempre oltre ogni misura.

I Curatori

DOUBLE EXCESS

EDITORIAL

Superabundance is appropriate to festivals and holidays. When they are successful, festivals and holidays are meant to go on. Thus, “Spazio Filosofico” continues with the same concept once again, like Scheherazade, who does not stop narrating, and adds ever new contents to her stories. The consideration of a fullness – that is, a “much” – that nevertheless is not enough characterizes Ugo Perone’s thinking. To him, on occasion of his 70th birthday, “Spazio Filosofico” has dedicated and devoted the contributions gathered in the last two journal issues.

Finitude (of nature, existence, or space-time) discloses itself as still insufficient and launches itself beyond itself precisely at the very moment when it is considered in the fullness of its expansion. Fullness is explosive, and thus it is creative. Ugo Perone has thoroughly meditated on the polyphonic richness of existence, the intensity of the fragment, and thus the double excess (of the finite over the non-finite and vice versa) that must be preserved. Festivals too are fragments because of their feature of towering among ordinary times, which festivals suspend, between interruption and retrieval.

“The mysterious ulteriority against which the finite clashes” – the formulation appears in Perone’s book, *Nonostante il soggetto* [*Despite the Subject*] –¹ expresses the protrusion of the penultimate into the ultimate, of the ordinary into the extraordinary, of weekday time into holiday time. This tension between two excesses, which do not end, lets emerge the possibility of a joyous and fruitful interruption. Cheerfulness, the power of being able to live well, and tenderness that becomes protection characterize festivals and holidays, whether private or public, religious or religiously civic. Self-repetition, recalling a beginning that has already gone and has already happened belongs to what is solemn. Festivals interrupt the flow of ordinary time and open up in a suspension that refers to an origin. The origin is ungraspable in itself; yet, it constitutes the present and it irradiates the now. Festivals are always accompanied by lights because they illuminate something or someone, disclosing their most authentic and highest meaning.

The essays gathered in the current and past issues of “Spazio Filosofico” explore the depth enshrined in festivals and holidays, and disclose their essence as lying in what is worth staying and thus being remembered. Festivals and holidays magnify the exceptionality of the individual (of the beloved), the irruption of the infinite, the beginning of a shared history. These are all themes present in Perone’s works. By exceeding everydayness, festivals and holidays attest their feature of exception, and hence of threshold on which one can gladly linger. They stand between times: the past, to which they refer, the present, which they suspend, and the future, which they open and relaunch. Their temporality is the immediacy of the *kairós*, which only lasts in the

¹ U. PERONE, *Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, p. 162.

moment – moment that must be seized with the wisdom proper to attention. Here too, as ecstases between times, in the uncontrollable tension of their fragmentary feature, festivals and holidays are doubly exceeding.

Holidays and festivals are charged with an identity memory that is always at risk. Festivals and holidays may in fact vanish when the sense to which they refer is no longer meaningful for anyone. Thus, some holidays and festivals disappear because they have stopped expressing a shared experience. In them, there remains only a memory interesting merely from an archeological or historiographic perspective. In all situations and in their essential nature, festivals and holidays are subject to the risk of not being successful. Those who wish to celebrate know that they need to pay extreme attention to all details so that the celebratory initiative succeeds in the splendor that it deserves. Every celebration is preceded by a preparatory stage; festivals and holidays depend on a will full of desire, but then they rely on the free course of their success: they may blossom and flourish or they may be a delusion and fail. One can do everything so that the ceremony succeeds, but then the outcome is beyond one's control.

Festivals and holidays are accompanied by gifts, and gifts are followed by the joy of gratitude. The festive atmosphere is overwhelming; it retains features of abundance, profusion, prodigality, and excess that surpasses the rigor and measure of the daily present. Because of these features, festivals and holidays resemble artworks, which transfigure means into decoration or symbol and thereby upset what is obvious by referring it to a height or depth that have always been there but usually have gone unnoticed. Or they are similar to vacations, which are always already other than ordinary time and have their own private and social sacredness. A renewal of vital energies should spring from the emptiness enabled by the break. It is perhaps not by accident that, under different names, all cultures celebrate the return of the spring. In the Christian tradition, the holiday by excellence is Easter, the only *festus dies*, which announces the impossible and overcomes the repetition of cycles by tearing them apart. Festive days disclose time in its essential features, not as referral to permanence but rather as its complete transformation. Without escaping time, without giving up the present, the grace of holidays and festivals, which nourish themselves at an inexhaustible source, spreads.

While rejoicing, one enjoys what exists. This kind of happiness tastes like the absolute; in fact, it does not consume itself according to the economic logic of lack and satisfaction. The joy for a successful celebration increases without weakening. The delight that such a celebration offers is an ascent from the “much” that, as Perone teaches us, is not enough, to the “even more,” from the positive to its increment. Festivals and holidays pursue an ever richer promise; they intensify a pleasure that, rather than consuming itself, increases. It seems that nothing could be added to the intensity of something one enjoys. On the contrary though, one can still add extending the enjoyment of such a good; for example, a festival or holiday can be extended through the participation of one's own friends.

As a reply to the surprise for the gift of the two journal issues devoted to festivals and holidays, Ugo Perone wrote: “I truly do not know how much of all of this I have consciously initiated. Having been the occasion that made this happen certainly fills me with joy. The festival goes on. You are the festival. Exchanging thoughts is a festival.”

The readers may perhaps enjoy and share the feelings that the thought of festivals is capable of arousing – always beyond all measures.

The Editors

(Translated from Italian by Silvia Benso)

Hans Joas

IL RITUALE E IL SACRO.

RIFLESSIONI PER L'ANTROPOLOGIA DELLA FORMAZIONE DELL'IDEALE

Abstract

When the two oppositional pairs sacred/profane and religious/profane are not mixed up, then an anthropological (and not merely religious) analysis of rituals becomes possible. The essay carries out such a detailed analysis and examines the subsequent developments from Durkheim to Habermas. From this one can derive meaningful elements for understanding the formation of ideals and, more generally, the relation between ordinary life and life-transcending experiences.

Secondo una famosa descrizione pubblicata esattamente cento anni fa, un rituale religioso della popolazione aborigena australiana praticato intorno al 1900 andrebbe immaginato più o meno in questa maniera: per diversi giorni la tribù dei Warramunga celebra la festa del serpente Wollunqua. Le due sotto-unità della tribù, chiamate scientificamente confraternite, vi assumono ruoli molto diversi. Soltanto una di queste può celebrare i riti legati a determinati avvenimenti; l'altra si limita a «decorare gli attori, preparare lo scenario e gli strumenti, e fare la parte dell'assemblea. A tale scopo essi sono incaricati di preparare in precedenza, con sabbia bagnata, una specie di monticello su cui viene eseguito, con un po' di peluria rossa, un disegno che raffigura il serpente Wollunqua»¹. Soltanto al giungere della notte inizia la cerimonia vera e propria. I componenti delle due confraternite si avvicinano alla collinetta in gruppi separati e iniziano a cantare. Si trovano già in stato di esaltazione a causa delle giornate che hanno preceduto la festa religiosa e per l'eccitante preparazione di questo momento culminante. A un punto specifico della sempre crescente eccitazione gli uomini della confraternita che celebrano il rito vanno a prendere le loro donne e le consegnano agli uomini dell'altra fratria, dalla quale le donne discendono, in modo che questi abbiano un rapporto sessuale con loro; accade quindi una cosa che sarebbe vietata nella maniera più assoluta al di fuori del momento della festa. Dopo qualche momento anche i giovani appena iniziati vengono invitati e sono introdotti ai segreti del rituale, che viene loro descritto dettagliatamente. Per diverse ore seguitano a cantare, poi la confraternita, illuminata dai fuochi accesi, inizia a circondare la collinetta in una specie di processione cantata. I partecipanti s'inginocchiano ritmicamente, si rialzano, piegano i loro corpi a destra e a sinistra ed emettono un ululato al quale i componenti dell'altra confraternita

¹ É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1960, p. 310; trad. it. C. Cividali, *Le forme elementari della vita religiosa*, Ed. di Comunità, Milano 1971, p. 240.

rispondono con un rumore prodotto mediante boomerang. Infine all'alba, sotto incitamento di una delle confraternite, l'altra assalta la collinetta armata di lance, bastoni e boomerang, la distrugge e spegne i fuochi. Tutto finisce in un grande silenzio.

Pare difficile sottrarsi alla forza di questa descrizione. Sebbene non possa garantire per la sua correttezza, non dubito però del fatto che anche per coloro che provengono da culture secolarizzate, lontane da ciò che è rituale, sia possibile immaginarsi l'esperienza qui descritta, poiché avranno fatto esperienza di essa (sebbene in forma magari più mite) nelle feste d'infanzia e d'adolescenza, durante il carnevale, a un concerto rock oppure allo stadio o durante le manifestazioni di massa. Si tratta dell'esperienza di un cambiamento radicale del proprio io, di un'improvvisa trasformazione in un altro essere, che viene ulteriormente favorita dai travestimenti, dalle maschere o truccando il viso o il corpo intero. Inoltre, poiché essa non è limitata a un singolo, ma coinvolge anche tutti gli altri, non appare trasformato soltanto il proprio io, ma l'intero gruppo, addirittura il mondo intero. È questo un mondo nuovo, un mondo pieno di forze sconosciute e intense che generano la trasformazione dell'io che ne fa esperienza. Questo mondo altro di cui si fa nuova esperienza pare esistere in maniera autonoma, al di là dell'incontro con esso, e pare abitare da sempre alcuni luoghi, aprirsi a noi in dati momenti, agire attraverso certi animali, piante o anche nelle ossa degli antenati. Pare ci siano «due mondi eterogenei e incomparabili tra loro». Detto con le parole dell'autore della descrizione che ho utilizzato: «L'uno è quello in cui egli trascina languidamente la sua vita quotidiana; invece nell'altro egli non può penetrare senza entrare subito in rapporto con potenze straordinarie che lo galvanizzano fino alla frenesia: il primo è il mondo profano, il secondo è quello delle cose sacre»².

S'intende con ciò che il rituale è la fonte della sacralità. Naturalmente, sebbene molti rituali avvengano presso luoghi già santificati e non facciano che riportare alla memoria un accadimento sacro celebrandolo, sarebbe sbagliato, in questa prospettiva, presupporre semplicemente la sacralità o limitare il termine "sacro" a contesti religiosi nel senso più stretto, contrapponendolo quindi a "secolare". A livello concettuale, chi pensa così confonde due diverse distinzioni: la distinzione religioso/secolare e la distinzione sacro/profano. La distinzione sacro/profano è senz'altro costitutiva per tutte le religioni, ma ciò non significa che debba rimanere limitata alla religione. Anche concezioni secolari del mondo contengono un'intrinseca differenziazione di sacro e profano: un bene o un male dal potere smisurato e senza limiti da un lato, contro il quotidiano, poco intenso e moralmente debole dall'altro. Se le cose stanno così, allora l'analisi della nascita della sacralità costituisce un compito d'importanza centrale. Le analisi storiche devono allora sempre soppesare in maniera equilibrata da un lato lo sbiadire delle antiche sacralità, come avviene ad esempio nel processo di secolarizzazione, e dall'altro il nuovo sorgere di sacralità, come avviene nella trasformazione dei valori e in nuovi fenomeni culturali. A questo punto il dato di fatto della nascita della sacralità nella storia dell'uomo potrà servire come criterio per stabilire se abbiamo posto una concezione antropologicamente sostenibile alla base dei nostri modelli dell'agire umano. Quest'ultimo punto di vista sarà la linea guida del presente

² *Ibidem*, p. 313; it. p. 241.

saggio. Per questa ragione ho scelto il sottotitolo *Riflessioni per l'antropologia della formazione dell'ideale*.

Non è qui il luogo per seguire le implicazioni che in termini di storia delle religioni ha il pensiero del sorgere, trasformarsi e svanire della sacralità³. In questa sede vorrei limitarmi ad altri due ambiti. Da un lato si getterà un rapido sguardo alla storia che precorre e segue la teoria del rituale di Durkheim, dato che soltanto con un ampliamento dello sguardo si possono eliminare le idiosincrasie dalla versione durkheimiana (1); dall'altro si vuole rispondere con maggiore chiarezza alla domanda su ciò che il fatto della formazione dell'ideale implica per una comprensione antropologicamente fondata dell'agire umano (2).

1. Precedenti e sviluppi della teoria del rituale di Émile Durkheim

La teoria di Durkheim ha una preistoria intrecciata strettamente con il dibattito sulla religione tra secolarizzazione e nuova fondazione della fede. Sebbene Durkheim, di regola, metta significativamente sullo stesso piano contenuti di fede e pratiche rituali, non c'è alcun dubbio sul fatto che per lui le pratiche rituali detengano (per lo meno geneticamente) il primato. Ma Cassirer (nel quarto volume della sua opera sul problema della conoscenza) ha indicato questa tesi «che il rito precede il dogma, e che si può giungere a intendere questo solo partendo da quello» come un'affermazione ritenuta ormai una «verità fondamentale»⁴. Questa visione presuppone un allontanamento dalla concezione illuministica secondo cui la fede religiosa debba essere purificata da tutto ciò che è mitico oppure – siccome rimane necessariamente mitica – condannata come irragionevole. Se il mito viene invece visto come interpretazione dell'esperienza vissuta nel rito e il rito come fonte di esperienza inaudita e “non-quotidiana”, il quadro cambia. Si può parlare qui di un parallelismo con la scoperta del primato dell'esperienza religiosa nella linea che va da Schleiermacher a William James – un parallelismo la cui differenza con la tradizione citata sta proprio nel fatto che in questo caso non si parla prevalentemente dell'individuo solitario nella sua comunicazione con il divino, ma di pratiche collettive intensamente corporee. Il vero pioniere di una tale analisi però non è stato Durkheim, bensì uno dei suoi maestri accademici, Numa Denis Fustel de Coulanges, la cui opera *La cité antique* (1864), che all'epoca suscitò grande clamore, pare per lo più dimenticata dagli esperti di storia delle religioni antiche. La sua idea consisteva nell'analizzare la religione greca e romana non a partire dal loro Pantheon – le immagini dei loro dei –, né dai miti, che narrano le gesta di queste divinità – e ancor meno a partire esclusivamente dalla politica e dall'economia –, bensì a partire dai dettami per la conduzione della vita quotidiana, ma soprattutto dalle pratiche del culto. Perciò gli

³ L'ho fatto in diversi scritti; ne ricordo due, reperibili anche in lingua italiana: H. JOAS, *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, trad. it. A.M. Maccarini, Franco Angeli, Milano 2014 e ID., *Sacralizzazione e desacralizzazione. Potere politico e interpretazione religiosa*, trad. it. E. Perone, in ID., *Valori, società, religione*, a cura di Ugo Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2014, pp. 135-154.

⁴ E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 4: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart* (1950), Olms, Hildesheim-New York 1973, p. 324; trad. it. E. Arnaud, *Storia della filosofia moderna*, vol. 4: *Il problema della conoscenza nei sistemi posthegeliani*, Einaudi, Torino 1958, p. 487.

parvero fondamentali le pratiche del culto dei morti e degli avi, il culto del focolare in cui si esprimono la famiglia e il clan; infine i culti che si riferiscono alla terra, alla città e allo Stato. Non m'interessa qui la legittimazione delle sue singole affermazioni, né l'illustrazione del rapporto ambivalente che Durkheim aveva con esse⁵; è più importante il fatto che altri studiosi accolsero lo spunto metodico, o lo svilupparono autonomamente (William Robertson Smith, Robert Ranulph Marett) e lo applicarono ad altri ambiti, come la storia della religione dei semiti o dei "popoli primitivi", come si chiamavano allora, rendendolo in realtà proficuo prima di Durkheim. Se si pone Durkheim all'interno del contesto degli storici e degli etnologi della religione che lo hanno influenzato, diventa evidente quanto la sua teoria sulla formazione dell'ideale sia unilaterale e quale sia il motivo di quest'unilateralità. Sin dal principio Durkheim ridusse lo spettro delle esperienze dell'autotrascendenza all'unico caso dell'estasi collettiva (o dell'effervescenza collettiva, secondo la sua formulazione), perché gli premeva ricondurre quest'esperienza alla mobilitazione di forze collettive. La sua proposta di spiegare la religione a partire dalla fuorviata attribuzione di sacralità ad opera di coloro che sono coinvolti funziona solo se tutte le forme a carattere più fortemente individuale dell'esperienza di autotrascendenza, e quindi dell'attribuzione di sacralità, possono essere concepite fin dall'inizio soltanto come derivate dall'esperienza di forze collettive. Ciò però non rende giustizia alle esperienze religiose individuali come quella della preghiera, né tanto meno ad altre esperienze individuali come quella dell'innamoramento, della fusione con la natura, della sessualità o della compassione commossa. Anche nel caso degli aborigeni australiani Durkheim ridusse le esperienze extraquotidiane dell'uomo a quella del rituale totemico. In generale attribuì al totemismo una coerenza sistematica che non esiste nemmeno nei sistemi dottrinarmente razionalizzati delle grandi religioni universali. Dopo Durkheim la ricerca etnologica sugli aborigeni australiani, ma anche i lavori di Malinowski sugli abitanti delle isole Trobriand nei mari del sud, hanno mostrato in maniera inequivocabile che li «the heightening of emotions and the lifting of the individual out of himself are by no means restricted to gatherings and crowd phenomena»⁶. Anche là molto di ciò che è religioso è individuale, e molto di ciò che è collettivo è profano.

In parte, ma non completamente, questi deficit vennero riconosciuti e corretti nell'ampia e diversificata ricezione della concezione del rituale di Durkheim. Nella sociologia, però, la concezione del rituale venne invece ulteriormente ristretta, almeno all'inizio, in quanto – in Talcott Parsons – vennero sottolineati principalmente gli effetti del rituale sull'integrazione sociale, non i processi fluidi dell'agire rituale stesso. Ciò fu parzialmente corretto soltanto dagli allievi di Parsons e dai loro allievi, ad esempio nell'analisi degli attuali precetti e svolgimenti liturgici (come Robert Bellah) o nell'interpretazione delle crisi e degli scandali sociali (*watergate*, l'inizio della guerra), considerati forme contemporanee di effervescenza collettiva (Jeffrey Alexander, Philip Smith). Nell'antropologia (nel senso dell'etnologia) la forza trasformatrice del rituale fu sottolineata e seguita in maniera molto più marcata (da Victor Turner a Roy Rappaport).

⁵ Cfr. R.A. JONES, *Durkheim and "La cité antique". An Essay on the Origins of Durkheim's Sociology of Religion* in S. TURNER (a cura di), *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*, Routledge, London-New York 1993, pp. 25-51.

⁶ B. MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, Doubleday, Garden City NY 1954, p. 57.

In Francia tra le due guerre vi furono tentativi assai bizzarri di una lettura nietzschiana di Durkheim e di un utilizzo della sua teoria del rituale per l'interpretazione dell'esperienza della guerra e della violenza (Collège de sociologie). Dopo la seconda guerra mondiale Roger Caillois presentò uno dei più importanti tentativi di sviluppo della teoria del sacro per l'interpretazione di fenomeni moderni – dalla festa, alle vacanze, alla guerra. Attribuì grande importanza al fatto di non interpretare le molte trasgressioni delle regole e il superamento dei limiti che accadono durante le feste (o che queste producono) semplicemente come lo scaricarsi di forze represses durante la quotidianità, e quindi come epifenomeni, ma di vedervi invece un ritorno al caos creativo originario, un'attualizzazione del tempo mitico della creazione. Questo, secondo lui, è di fondamentale importanza per la forza vitale dei collettivi; senza di ciò essi prenderebbero la strada di ogni cosa terrena, quella dell'invecchiamento e dell'indebolimento delle forze, che gli individui già conoscono nelle proprie esperienze quotidiane.

Jürgen Habermas fece di Durkheim e della sua teoria del rituale il secondo classico di riferimento per il suo dichiarato cambio di paradigma “dall'attività finalizzata a uno scopo all'agire comunicativo”. Randall Collins, rifacendosi a Ervin Goffmann, interpretò addirittura i riti quotidiani, ad esempio il saluto, servendosi di una terminologia presa a prestito dalla fisica, come produzione e trasmissione di energia emotiva. Io stesso ho tentato di spiegare la nascita dei nostri legami con i valori a partire dalle esperienze di autotrascendenza, fondandole però su una fenomenologia di esperienze molto più ricca e tentando, molto più di Durkheim, di considerare anche i processi di articolazione di queste esperienze. Si dovrebbe così anche poter eliminare l'eccessivo secolarismo delle spiegazioni di Durkheim sulla trasformazione dei valori, come nel caso della nascita e della diffusione dei diritti dell'uomo. Il rapporto tra esperienza individuale e collettiva e tra esperienza e interpretazione è molto più complicato di come appaia in Durkheim, anche se la sua teoria resta un tassello fondamentale per ogni teoria della formazione dell'ideale⁷.

2. La persistenza del rituale

Anche i sostenitori più radicali della teoria della secolarizzazione, che ritengono le religioni appartenenti al passato e che escludono un futuro per le nuove religioni che sono nate, non possono però dichiarare obsoleto il fatto della formazione dell'ideale. La storia del XIX e del XX secolo ha prodotto, in quest'ambito, molto di nuovo: dall'innegabile sintesi creativa tra nazionalismo e socialismo nel fascismo, passando dal leninismo e arrivando fino alla sorprendente e massiccia divulgazione del valore di riferimento della realizzazione del sé, soprattutto con le trasformazioni culturali degli anni Sessanta. Cito, beninteso, soltanto i fenomeni secolari, lasciando da parte quelli religiosi – come la nascita e l'enorme espansione del pentecostalismo e dell'Islam politico in tutte le sue forme. Se la formazione dell'ideale ha luogo sempre di nuovo, allora questo fatto (come già anticipato) può ben essere considerato come punto di partenza

⁷ Rinuncio in questa sede a un elenco completo dei titoli più rilevanti della letteratura critica.

quando ne va dei *desiderata* dell'antropologia filosofica, di un'antropologia che sia all'altezza dei problemi posti dalle scienze umane e sociali di oggi.

Vorrei anzitutto mostrarlo a partire dal ruolo del rituale e della teoria del rituale di Durkheim all'interno della teoria dell'agire comunicativo di Jürgen Habermas. Nella sua opera fondamentale (del 1981) Habermas, com'è noto (e come si è accennato sopra), ha menzionato due pensatori come iniziatori del cambio di paradigma da lui stesso ampiamente sviluppato "dall'attività finalizzata a uno scopo all'agire comunicativo": sono George Herbert Mead ed Émile Durkheim. Se il riferimento appare immediatamente comprensibile in relazione a Mead, lo studioso che elaborò in maniera coerente quanto mai prima il ruolo costitutivo dell'interazione sociale corporea per la formazione dell'identità del bambino e addirittura per lo sviluppo delle sue capacità cognitive, anticipando in maniera sbalorditiva gli esiti della ricerca attuale, come quella di Michael Tomasello, la citazione di Durkheim in questo passo fondamentale del libro appare invece sorprendente e non immediatamente plausibile. In negativo la classificazione di Durkheim è immediatamente comprensibile: la teoria del rituale non può essere formulata sulla base di una teoria dell'agire per la quale hanno ruolo di modello, secondo un impianto utilitaristico, i singoli che agiscono, le loro considerazioni di convenienza e il loro porsi strategicamente obiettivi. Allo stesso modo la teoria del rituale male si adatta a una teoria dell'agire in base a norme, dato che non ne va dell'orientamento a partire da norme (o valori) esistenti, ma della nascita di valori nuovi, dai quali poi le norme si possono derivare. Habermas ebbe quindi la giusta sensazione che la teoria del rituale richiedesse più di quanto le teorie dell'agire (da lui criticate) potessero dare. È anche vero che gli stati di eccitazione collettiva nel rituale così com'è inteso da Durkheim costituiscono una forma estremamente intensa della comunicazione umana. Ma quando Habermas parla dell'agire comunicativo non intende allo stesso modo ogni tipo di comunicazione umana. Habermas mira piuttosto al discorso razionale argomentato che egli considera la forma più alta dell'agire comunicativo. Così però altre forme della comunicazione sono degradate a semplice momento preparatorio dell'agire comunicativo. Per questo è del tutto coerente che Habermas, quando integra in questo modo la teoria del rituale di Durkheim all'interno della propria cornice, la irrigidisca nel senso della teoria della secolarizzazione. "La verbalizzazione del sacro", recita la famosa definizione di Habermas. Con ciò egli tuttavia non intendeva anzitutto i problemi di un'articolazione linguistica dei contenuti di senso di esperienze del sacro, bensì, diciamo, il trasferimento delle funzioni di integrazione sociale al linguaggio: «il riconoscimento intersoggettivo delle pretese di validità avanzate con le azioni linguistiche»⁸. Non è del tutto chiaro se ne vada solamente dell'apertura di uno spazio per la messa in discussione delle istituzioni – istituzioni che però continuano senz'altro a fondarsi sulla sacralità – o davvero della sostituzione del rito e della sacralità con la discussione e la motivazione razionale. Durkheim non si sarebbe opposto alla considerazione della discussione e della motivazione razionale come caratteristiche importanti di un sistema di valori moderno; considerava però la valorizzazione di tali caratteristiche alla stregua di dogmi e le diverse

⁸ JÜRGEN HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, vol. 2, p. 136; trad. it. P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1986, vol. 2, p. 665.

pratiche alla stregua di riti della sacralizzazione moderna di ogni persona e della sua autonomia.

Chi ritiene che il cambiamento d'opinione – così fortemente avvertito dal pubblico – di Habermas sulla legittimità di argomentazioni religiosamente fondate nel discorso pubblico e il suo parziale congedo dalla teoria della secolarizzazione si ripercuotano fin sulle motivazioni antropologiche della sua teoria dell'agire, resterà però deluso. Certo il suo interesse per la storia della religione è aumentato, ma anche nei suoi ultimi lavori il sacro e il rituale (ciò che ora definisce il “complesso sacrale”) giocano un ruolo secondario⁹. Nel corso del processo di ominazione la trasposizione del medium della socialità ai simboli genera, secondo Habermas, una fragilità delle relazioni sociali che va superata con il rito. Così la trasposizione ai simboli risulta un fatto primario e il superamento dei problemi di un'integrazione sociale mediata dal simbolo un fatto secondario. In tal modo la prospettiva di una sostituzione del rituale e del “complesso sacrale” da lui ancora definito “arcaico” permane.

Se Habermas, nelle riflessioni sull'applicazione della sua teoria dell'agire alla teoria del rituale, non avesse preso come fondamento premesse tratte dalla teoria della secolarizzazione, a questo punto sarebbe già emerso che la teoria del rituale di Durkheim non può essere inquadrata come precorritrice della teoria dell'agire comunicativo, ma che invece richiede una revisione ben più radicale delle nostre teorie sull'agire umano. Il rituale richiede, come il gioco e come tutta la creatività, una teoria dell'agire per la quale non siano centrali la posizione di obiettivi, il controllo del corpo e l'autonomia individuale, ma l'apertura dei confini identitari, la liberazione del corpo e la predisposizione all'immaginazione di nuove e attraenti realtà¹⁰. L'idea che il rituale sia qualcosa di arcaico è spiegabile anche empiricamente soltanto come un abbaglio sorprendente. Forse è pensabile un futuro senza religione, ma lo è anche un futuro senza musica e ballo e teatro, un futuro – esito a dirlo – senza interazione sessuale? O vogliamo considerare anche questi come passi preliminari nell'evoluzione verso il discorso?

Randall Collins ha sviluppato in maniera estremamente originale la teoria del rituale di Durkheim fornendo, con risultati decisamente convincenti, una teoria dell'interazione sessuale come rito¹¹. Come per il rituale religioso descritto da Durkheim, nell'interazione sessuale è necessaria una presenza fisica condivisa, un'intensa concentrazione sul proprio corpo e sul corpo dell'altro e una netta separazione da quelli che non prendono parte all'azione. Sono presenti forme ritualizzate dell'aumento di tensione e la sincronizzazione di movimenti ritmici e, come conseguenza, “l'effetto di formazione di un legame” dell'esperienza extra-quotidiana condivisa e l'irradiazione dell'intensità dell'esperienza su alcuni oggetti tramite i quali il rapporto di coppia viene simboleggiato. In ciò non vi è

⁹ Ciò è particolarmente chiaro in J. HABERMAS, *Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus* in ID., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin 2012, pp. 77-95; trad. it. L. Ceppa, *Un'ipotesi sulla funzione evolutiva del rito*, in ID., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 61-78.

¹⁰ Sono tesi fondamentali in H. JOAS, *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992. In versione sintetica in italiano in ID., *Valori, società, religione*, cit., pp. 15-59.

¹¹ Cfr. R. COLLINS, *A Theory of Sexual Interaction*, in ID., *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton NJ 2004, pp. 223-257.

nulla di arcaico; al contrario, si potrebbe invece dire che, nel corso del processo di civilizzazione, la qualità rituale dell'interazione sessuale sia aumentata.

Se da ciò appare evidente che dobbiamo prendere come punto di riferimento la persistenza del rituale e della sacralità che in esso nasce, e non una verbalizzazione del sacro¹², possiamo addirittura riflettere sul ruolo del rituale per la nascita della lingua. Antropologicamente non è affatto ovvio il fatto di assegnare al rituale una funzione meramente compensatoria per una socialità che altrimenti passa soltanto attraverso la comunicazione linguistica. Al contrario possiamo invece attribuire al rituale stesso un ruolo propulsivo per la creazione del linguaggio. Proprio questo ha tentato di fare Robert Bellah nel suo capolavoro del 2011 *Religion in Human Evolution*¹³, dove fa riferimento a studi di musicologi evolucionisti e si basa sul concetto di una “musilinguaggio” (Steven Brown). S'intende che la nascita del linguaggio e della musica non debbano essere concepiti come due processi distinti. Proprio il linguaggio ritmico e il canto, la ripetizione e la conseguente ridondanza, fanno emergere simboli che rimangono nella memoria. Ciò che i testimoni del rituale degli aborigeni (nel mio esempio iniziale) liquidano come ululati e rumore rappresentava sicuramente molto più di quello; Bellah parla di «speech before language»¹⁴.

Questo breve riferimento potrebbe non soltanto chiarire come una prospettiva determinata da posizioni contemporanee scettiche nei confronti del rituale abbia, da un punto di vista antropologico, conseguenze problematiche, ma anche come, al contrario, un'“immagine dell'uomo” liberata dalle restrizioni tradite possa aprire a nuovi e produttivi interrogativi. Il dato di fatto empirico della formazione sempre nuova dell'ideale mi pare un punto di partenza produttivo in questo senso; il rituale e altre forme d'azione o di esperienza che esso mette in luce devono essere pensate a partire dalle condizioni antropologiche della loro possibilità. Voglio concludere con una definizione del concetto di rituale atta a chiarire ancora una volta il mio pensiero chiave:

«ritual represents the creation of a controlled environment where the variables (i. e. the accidents) of ordinary life may be displaced precisely because they are felt to be so overwhelmingly present and powerful. Ritual is a means of performing the way things ought to be in conscious tension to the way things are in such a way that this ritualized perfection is recollected in the ordinary, uncontrolled course of things»¹⁵.

(traduzione dal tedesco di Eloisa Perone)

¹² Nell'introduzione alla sua ultima raccolta di articoli sul tema, Jürgen Habermas ritratta autocriticamente la tesi radicale di una “verbalizzazione del sacro” come la si trova nella sua *Teoria dell'agire comunicativo*. Così anche il senso dell'espressione “verbalizzazione del sacro” cambia o si riduce al “trasferimento di significati da fonti di comunicazione sacrale al linguaggio quotidiano” (cfr. J. HABERMAS, *Anstelle eines Vorworts*, in ID., *Nachmetaphysisches Denken II*, ed. cit., pp. 13-15; trad. it. L. Ceppa, *In luogo di una prefazione*, in ID., *Verbalizzare il sacro*, ed. cit., pp. XI-XIII). Non è possibile in questa sede una più precisa analisi dei problemi che permangono in questa concezione o di nuovi problemi che nascono da essa.

¹³ R.N. BELLAH, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Belknap Press, Cambridge MA 2011. Cfr. in particolare il cap. 3: *Tribal Religion: The Production of Meaning* (pp. 117-174, soprattutto p. 129).

¹⁴ *Ibidem*, p. 128.

¹⁵ J.Z. SMITH, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 63.

Thomas Macho

WARTEN AUF EIN FEST

Abstract

On the basis of the definition of human beings as beings who await and thus gain time, the essay examines the aporias of the wait within the Christian tradition, namely: the attempt at distinguishing the wait for a forthcoming event and the wait tout court, the re-interpretation of Jesus' promise to come soon in the sense of an encounter with him after death, the intertwining of millenarism and disappointment, up to the paradoxical re-reading of the wait in Waiting for Godot.

Menschen sind Tiere, die Zeit haben. Sie haben Zeit, weil sie in die Vergangenheit zurückblicken und in die Zukunft vorausschauen können. Wenn etwas geschieht, was die Herzen verwirrt oder die Köpfe überrascht, können sie fragen: Warum ist es passiert? Und gleichermaßen können sie fragen: Was wird demnächst passieren? Wer oder was hat dieses Ereignis verursacht? Welche Folgen wird es bewirken? Menschen können Beziehungen zu Vergangenen oder Zukünftigem pflegen; sie erinnern und hoffen, trauern und planen, wiederholen und versprechen. Sie zelebrieren Rituale, feiern Feste, errichten Denkmäler oder befragen das Orakel. Sie repräsentieren, was nicht mehr oder noch nicht da ist. Und sie können warten.

Menschen sind Wartewesen. Ihr Warten unterscheidet sich vom Warten des Raubtiers auf seine Beute, vom Warten des Beutetiers auf den günstigsten Moment für einen Fluchtversuch. Wartewesen können ihr Warten mit eigenen Inhalten erfüllen: mit einer Art von Zuneigung zur verstreichenden Zeit. Sobald ein Reiz nicht mehr automatisch – mit genetisch mehr oder weniger festgelegten Reflexen – beantwortet werden muss, werden Mauern errichtet zwischen den Ereignissen und den durch sie provozierten Handlungen. Allmählich können Prozesse kultureller Anreicherung des Wartens beginnen. Aus der Wahrnehmung von Unterbrechungen und Pausen, aus einer nicht mehr bloß habituellen Verzögerung der schnellen Taten und Entscheidungen, entfalten sich elementare Kompetenzen: die Kompetenz, das Geschehene zu analysieren und zu reflektieren, die Kompetenz, das Bevorstehende, Herannahende vorwegzunehmen und zu planen. Die Großhirnrinde ist ein Hemmungsorgan; und die Geschichte der Menschen verdankt sich einem Zeitgewinn, der nur bei oberflächlicher Betrachtung als Zeitverlust erscheinen mag.

Überlegungen und Beratungen bremsen die Taten, schieben sich zwischen Situationen und Entscheidungen, zwischen Ereignissen und Reaktionen. Während viele Umstände routiniert – ohne Zwang zur Reflexion – bewältigt werden können, offenbart sich das

mögliche Glück oder Unglück einer konkreten Lage erst in den polymorphen Verzögerungen der Schritte von einer Herausforderung zur Handlung. Die aktuelle Frage lautet dann schlicht: *Was tun?* – und diese Frage war stets so eminent wichtig, dass führende Anthropologen behaupten konnten, ihre Diskussion habe als wesentliches Element der Hominisation fungiert¹. *Was tun?* Die Frage kostete Zeit und brachte doch Zeit zugleich hervor. Während die Tiere – nach Nietzsches vielzitiertem Wort – meist an den »Pflock des Augenblickes«² gebunden blieben, konnten Menschen warten. Sie konnten entwerfen, experimentieren, ausprobieren, Risiken abschätzen oder Trends berechnen. Menschen reüssierten als Tiere mit der einzigartigen Fähigkeit, sich Zeit nehmen zu können: als Experten des Aufschubs.

Zwei scheinbar gegenläufige Passionen mussten die Experten des Aufschubs trainieren und beherrschen: die Passionen der Geduld und der Aufmerksamkeit. Geduld ist etymologisch mit dem Dulden und Ertragen verwandt – »Die Liebe duldet alles«, heißt es in Luthers Übersetzung des ersten Korintherbriefs (13,7) – aber auch mit den Tugenden der Langmut, Ausdauer und Toleranz. Wer Geduld übt, setzt sich zum Warten in ein positives Verhältnis, ohne dabei das Ziel, die Erfüllung, aus dem Auge zu verlieren. Geduld ist Gottes »Pflegekind«³; sie bedarf der Hoffnung, und zugleich erzwingt sie eine Haltung der Aufmerksamkeit. Wie sonst sollten die Wartenden wissen, wann sie handeln müssen? Die Wahrnehmung des rechten Moments, des *Kairos*, in dem das Warten zu Ende ist – »als die Zeit erfüllet war«, schreibt Paulus im Brief an die Galater (4,4) – verlangt eine dauerhafte Aufmerksamkeit, eine subtile Art von Wachsamkeit, die Nicolas Malebranche als das »natürliche Gebet der Seele«⁴ zu charakterisieren versuchte.

Geduld und Aufmerksamkeit können als elementare Werte stoischer Philosophie, aber auch als Tugenden der jüdisch-christlichen Tradition beschrieben werden. In der Stoa wurden die Haltungen der Geduld und der Wachsamkeit als Strategien zur Befestigung einer »inneren Burg«⁵ praktiziert; sie sollten Freiheit und Unabhängigkeit – *Autarkie* – des Weisen fördern. Dieselben Haltungen ermöglichten in jüdisch-christlicher Spiritualität das beharrliche Warten auf die Erscheinung oder Wiederkehr des Messias; in ihrer apokalyptischen Orientierung teilten beide Religionen die Hoffnung auf den Untergang ihrer jeweiligen Welt.

Das Christentum begann im Horizont der Erwartung des Jüngsten Tages, des Endes der Welt. Erst viel später haben die Bibelwissenschaftler von einer »Naherwartung« gesprochen: als wäre nicht jede Erwartung – im Unterschied zur bloßen Hoffnung – eine solche Naherwartung. Kann man denn auf etwas warten, was vielleicht erst in

¹ Vgl. D. CLAESSENS, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, S. 29-59.

² F. NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in ID., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hrsg. G. Colli und M. Montinari, Bd. I, dtv-de Gruyter, München-Berlin-New York 1980, S. 243-334; hier: S. 248.

³ TERTULLIAN, *Über die Geduld*, übers. K.A. Heinrich Kellner, in ID., *Ausgewählte Schriften*, 2 Bde., Kösel, Kempten-München 1912-15, Bd. I, S. 34-59; hier: S. 58.

⁴ N. MALEBRANCHE, *Abhandlung von der Natur und der Gnade* (1712), übers. S. Ehrenberg, Meiner, Hamburg 1993, S. 31f.

⁵ Vgl. P. HADOT, *Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*, übers. M. Ozaki und B. von der Osten, Eichborn, Frankfurt a.M. 1997.

Jahrtausenden eintreten wird? Gehört nicht zum Warten die Gewissheit, es könne sich nur um eine kurze Zeitspanne handeln, bis das Erwartete eintritt? Spuren dieser Erwartungshaltung finden sich in allen Evangelien. So heißt es bei Markus (13,30), bei Matthäus (24,34) oder Lukas (21,32), dass »diese Generation« nicht vergehen wird, »bis das alles eintrifft«: die Zerstörung des Tempels, der heiligen Stadt Jerusalem, ja der gesamten Welt. Empfohlen wird sogar eine gesteigerte Aufmerksamkeit, damit die Gläubigen nicht vom Anbruch des letzten Tages überrascht werden. Und sogar das Johannes-Evangelium ließ Jesus in seinen Abschiedsreden, während des letzten Abendmahls, verkünden: »Noch kurze Zeit, dann seht ihr mich nicht mehr, und wieder eine kurze Zeit, dann werdet ihr mich sehen« (16,16). Die Jünger waren ratlos, sie fragten (vielleicht wie die ersten Leser des Evangeliums): »Was heißt das: eine kurze Zeit? Wir wissen nicht, wovon er redet« (16,18). Die Antwort klang zwar beruhigend; sie bezog sich auf den Zeithorizont einer Schwangerschaft. Aber Jesus sprach nicht mehr vom Weltuntergang, sondern vom »Haus« seines Vaters, in dem es »viele Wohnungen« gebe, die er für seine Jünger vorbereiten wolle (14,2–3). Er sprach nicht mehr von Wiederkehr, sondern von Wiedersehen; und er schien davon auszugehen, dass dieses Wiedersehen erst nach dem Tod der Gläubigen geschehen werde. Anders macht die Prophezeiung keinen Sinn, dass die Stunde kommen werde, »in der jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst zu leisten« (16,2). Das Reich Christi sollte offenbar nicht mehr – gegen das römische Imperium – in der Welt errichtet werden; als Reich des Vaters, als himmlisches Jerusalem, war es gar nicht von dieser Welt.

Diese Bedeutungsverschiebung war die notwendige Konsequenz einer Enttäuschung. Zum Zeitpunkt der Abfassung des Johannesevangeliums – irgendwann zu Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts – war die Generation, die nicht vergehen sollte, schlicht tot. Insofern musste der Prophezeiung ein neuer Sinn verliehen werden: Die Apokalyptik wurde einerseits individualisiert, andererseits reichstheologisch reformiert. Das Himmelreich, die Auferstehung, sollte jeder Einzelne nach seinem Tod, womöglich als ewigen Lohn des Martyriums oder einer persönlichen Passionserfahrung, gewinnen; und die Gültigkeit dieses Versprechens wurde durch Stellvertreter Christi – Päpste wie Kaiser – garantiert. Schon Konstantin durfte den Titel eines »praesentissimus deus« tragen; seine Majestät galt als irdische Repräsentation der Majestät des himmlischen Herrschers. Darin bestand die Pointe der politischen Theologie, die nach der Konstantinischen Wende propagiert wurde.

Nichtsdestoweniger blieb die christliche Religion im Kern eine apokalyptische Religion, eine Religion der Geschichte, und keine Naturreligion, die sich an Vegetationsrhythmen oder Jahreszeiten orientiert. Zu Recht behauptete darum Jacob Taubes, Zeit heiße – anders als in der Philosophie, von Aristoteles bis zu Heideggers *Sein und Zeit* – prinzipiell Wartezeit und Frist: »Das ist das Erbe der Apokalyptik. Ob man das weiß oder nicht, ist völlig egal, ob man das für Träumerei hält oder als gefährlich ansieht, ist alles uninteressant angesichts des Durchbruchs im Denken und in

der Erfahrung, daß Zeit Frist heißt. [...] Wer christlich zu denken glaubt und dies ohne Frist zu denken glaubt, ist schwachsinnig«⁶.

Freilich mussten die apokalyptischen Fristen immer wieder neu definiert werden. Schon die Geheime Offenbarung des Johannes – verfasst zum Ende des ersten Jahrhunderts – sprach von tausend Jahren, die vor dem Ende der Welt vergehen werden (20,1-7). Die dunkle Rede von einem »tausendjährigen Reich« Satans provozierte manche Auslegungen – etwa den Kommentar eines Mönchs namens Beatus, der zwischen 776 und 784 verfaßt und bis zum 13. Jahrhundert immer wieder kopiert wurde. Beatus ging davon aus, dass die Welt bald untergehen werde; aber er konnte den Zeitpunkt nicht benennen: zu vieldeutig waren die Visionen des Johannes, als dass sich ein konkretes Datum des Jüngsten Tages hätte ableiten lassen. Zu uneinheitlich waren obendrein die Zeitrechnungen und Kalendersysteme des Mittelalters, um überhaupt einen gemeinsamen Termin zu bestimmen; die Jahrtausendwende wurde beispielsweise in Spanien (wo die meisten Abschriften des Beatus-Kommentars entstanden) schon im Jahr 962 erreicht. Der kirchlichen Orthodoxie blieb der Millenarismus ohnehin suspekt, einerseits weil mit jeder Zeitangabe für ein nahes Ende des christlichen Wartens eine neue Möglichkeit der Enttäuschung erzeugt wurde, andererseits weil sich millenarische Strömungen allzu oft mit anarchischen, aufrührerischen Bewegungen assoziierten. Die Skepsis der Kirchenfürsten bildete einen ideenpolitisch bedeutsamen Hintergrund für die wiederholte Anstrengung, das Interesse der Christenheit auf das irdische – mittlerweile islamische – statt auf das himmlische Jerusalem zu lenken: durch sieben Kreuzzüge zwischen 1096 und 1270, »bewaffnete Wallfahrten«, wie sie Hans Wollschläger einmal genannt hat⁷. Zugleich kam es darauf an, das Warten auf die Parusie Christi – als das eigentliche Fest der Erlösung und Auferstehung – durch zyklisch wiedekkehrende Festzeiten wie Weihnachten und Ostern, aber auch durch die Feier der Sonntagsmesse zu erleichtern. Seit dem vierten Laterankonzil wurde die Transsubstantiationslehre – als die kleine Parusie nach jeder Wandlung – zunehmend popularisiert und verbreitet. Auf einen Sonntag lässt sich leichter warten als auf die Errichtung des himmlischen Jerusalem.

Gewartet wurde dennoch. Und kaum ein Dichter hat den Erfahrungen des Wartens so überzeugend Ausdruck verliehen wie Samuel Beckett. Vergraben in Mülltonnen, Sandhügeln oder Steinurnen sprechen seine Figuren, scheinbar unfähig zu jeder Bewegung: Sie warten, ohne genauer zu wissen, worauf sie warten. Nur implizit wird das Warten Wladimirs und Estragons in *En attendant Godot* (von 1952) durch einen Rekurs auf die Evangelien eingeführt. Angesichts der Schwierigkeiten Estragons, seinen Schuh auszuziehen, resümiert Wladimir: »So ist der Mensch nun mal: er schimpft auf seinen Schuh, und dabei hat sein Fuß schuld«, nimmt seinen Hut ab und spielt mit ihm – »schaut hinein, steckt seine Hand hinein, schüttelt ihn aus, schlägt darauf, bläst hinein und setzt ihn wieder auf« – bevor er beiläufig fragt: »Was ist denn nur los?« – und nach einer Weile bemerkt: »Einer von den Schächern wurde erlöst. Das ist ein guter Prozentsatz«. Danach dreht

⁶ Jacob Taubes im Gespräch mit Florian Rötzer, in F. RÖTZER (hrsg.), *Denken, das an der Zeit ist*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, S. 305-319; hier: S. 317f. Vgl. auch P. SLOTERDIJK, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, S. 277-293.

⁷ Vgl. H. WOLLSCHLÄGER, *Die bewaffneten Wallfahrten gen Jerusalem. Geschichte der Kreuzzüge*, Diogenes, Zürich 1973.

sich der Dialog immer wieder um dieses Thema, von der Frage, ob Estragon die Bibel gelesen habe, bis zu Wladimirs Ansatz zu einer historischen Bibelkritik: »Wie ist es möglich, dass nur einer von den vier Evangelisten die Dinge so darstellt? Sie waren doch alle vier dabei – jedenfalls nicht weit weg. Und nur einer spricht von einem erlösten Schächer«. Wem soll man glauben? Estragon fragt: »Wer glaubt ihm?«, Wladimir: »Mensch, alle! Man kennt nur diese Darstellung« – und Estragon: »Die Leute sind blöd«. Fast ohne weiteren Wortwechsel wird nun das Thema des Stücks exponiert. Die Aufforderung Estragons: »Komm, wir gehen!« beantwortet Wladimir mit dem lakonischen Satz: »Wir können nicht«, und die Frage: »Warum nicht?« mit der Feststellung: »Wir warten auf Godot«⁸.

Wenige Jahre vor seinem Tod verfasste und inszenierte Beckett sein letztes Fernsehspiel: *Nacht und Träume* (1983)⁹. Dieses Stück kommt ganz ohne Sprache aus. Es zeigt eine männliche Gestalt im Profil, die an einem Tisch sitzt und sich selbst als eine Art von Doppelgänger träumt, der im rechten oberen Bilddrittel – vergleichbar einer viktorianischen Gespensterfotografie – erscheint. Eine abgetrennte Hand reicht dem geträumten Doppelgänger einen Kelch, wischt ihm die Stirn ab, legt sich tröstend auf seinen Kopf. Die Szene wird wiederholt, wobei sie jetzt den ganzen Bildschirm ausfüllt. Dazu erklingt eine Melodie aus Schuberts Lied *Nacht und Träume*, gesummt und gesungen. Gesten und Töne verweisen aufeinander. »Das Stück ist selbstreflexiv in doppeltem Sinne«, bemerkt Therese Fischer-Seidel in ihrem Beitrag zum 2005 erschienenen Sammelband *Der unbekannte Beckett*: »Ein Träumer träumt sich selbst und träumt von seiner Erlösung«¹⁰ – seiner geträumten Erlösung im Traum.

⁸ S. BECKETT, *Warten auf Godot*, übers. E. Tophoven, in ID., *Werke*, 5 Bde., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976-86, Bd. I.1: *Dramatische Werke: Theaterstücke*, S. 7-99; hier: S. 11-14.

⁹ Vgl. S. BECKETT, *Nacht und Träume*, übers. E. Tophoven, in ID., *Werke*, Bd. V: *Supplementband I. Szenen/Prosa/Verse*, S. 137-140.

¹⁰ TH. FISCHER-SEIDEL, *Samuel Becketts Abschied. Nacht und Träume und das deutsche Fernsehen*, in TH. FISCHER-SEIDEL-M. FRIES-DIECKMANN (hrsg.), *Der unbekannte Beckett. Samuel Beckett und die deutsche Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, S. 319-338; hier: S. 331.

Elmar Salmann OSB

„EIN FEST, DAS MICH NICHT LIEBT“.
VOM FEIERN

Abstract

The essay pays close attention to moments of ambivalence within holidays that can be valued also from a theological perspective. On the basis of childhood memories of happiness and delusion connected with Christmas, the essay poetically clarifies dimensions of holidays such as dream and trauma, interruption and threshold, shared memory, void and fullness.

Bei uns, so der siebenjährige Elmar Salmann, fängt Weihnachten am 27. Dezember an. Was steckt hinter so einem Satz?

Erstens: *Das Fest als Traum und Trauma.*

In diesem resignierten und zugleich einverstandenen Satz, mischen sich beide. Da war die lange Vorfreude, aber auch die sanfte Bangnis der Adventszeit. Erwartungsträume von Licht, Wärme, Geborgenheit im Kind-Sein, von Gaben, Musik, Bangnis in Erwartung der Atmosphäre, die Schleiermacher in der *Weihnachtsfeier* evoziert. Urverbundenheit, Eingelassenheit und man öffnete dreißigmal ein Türchen im Adventskalender auf der Suche nach einer anderen, nur transparent im Gegenlicht sichtbaren Welt. Zauber der Erwartung, der Verklärung und das Fest übererfüllte das, fast alles zu viel, zu viel Geschenke, zu viel an Kirchgang, zu viel an Verwandtschaftsbesuchen, die schrecklichen Tanten kamen und nisteten sich bei uns ein, die noch schrecklichere pietistische Oma. Am 27. Dezember war das alles verschwunden. Epiphanien verkehrt herum. Die Spannung zwischen den Eltern, denn es kam tatsächlich zum Aufeinanderprall der Mentalitäten, religiös, psychologisch und auch aus anderen Motiven an diesem Fest. Man könnte sagen, es ist der Höhepunkt des Mythos, der Geburtlichkeit, der Kindheit, der Reinheit, der Transparenz und der Enttäuschung der Entmythologisierung. Das Fest ist beides. Oder man könnte auch sagen, es ist die Verheißung, dass alles symbolisch ist, dass alles mehr bedeutet und zugleich spüren wir im Mythos vom Christkind am deutlichsten, dass dies nicht so ist. Das Christkind, das die Gaben gab, verlieh dem Fest seinen Charakter, seinen Glanz. Das Herkommen der Gaben von Ferne mit den Briefen an den Fenstern und die erste Aufklärung im Leben, die man erfährt, ist, dass an all dem nichts ist. Im zweiten

Schuljahr spätestens wird man aufgeklärt. Es ist nichts dran. Es ist nur Inszenierung der Eltern. Traum und Trauma.

Weihnachten im Hause Hesse und der Therese von Lisieux. Wir sind in den späten achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Der Pubertätsjüngling Hesse beobachtet seinen jüngeren Bruder Hans, wie er noch enthusiastisch und verklärt auf die Gaben schaut, es noch christlich entgegennimmt und verachtet seinen Bruder. Wie wir ja alle sehr schnell von sanfter Verachtung leben, woher sollten wir sonst unser Selbstbewusstsein beziehen? Dieser Bruder wird sich das Leben nehmen und Hesse erzählt diese Geschichte im Nachblick dieses Wissens.

Im Hause von Lisieux, diesen zwischen vielen Neurosen und Überfrömmigkeit oszillierenden Schwestern, eine ähnliche Szene. Therese hört, wie die älteren Schwestern zum Vater sagen: das wird wohl das letzte Jahr sein, das wir dieses Geschenktheater spielen müssen. Und sie bricht in Tränen aus und verschließt sich im Weinen. Und das ist die entscheidende Krise der Differenzierung zwischen Symbol und Wirklichkeit, zwischen Religion und Andeutung, zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit. Das Fest als schwieriger Lernort, als Ort symbolischer Differenz, vielleicht.

Bei uns fängt Weihnachten am 27. Dezember an; dann endlich wurde etwas davon Wirklichkeit. Man hatte das Kirchliche hinter sich, man musste nicht mehr zur Kommunion gehen, sich nicht von der Sexualität enthalten mit all dem, was damit archaisch verbunden war. Es war endlich wieder beruhigter Alltag.

Zweitens: *Das Fest als Unterbrechung und Schwelle.*

Das Fest unterbricht die Läufigkeit des Alltags, ist Liminalität, Schwelle. Das Fest unterbricht und gibt dem Außerordentlichen Raum. Und das Außerordentliche ist mehr, es ist einiges, es ist der Excessus. Das Fest ist Verschwendung, Überschuss, erinnert den Vorschusscharakter des Lebens. Alles ist mir vorgegeben, und es ist des Lebens ständige Zugabe ein ewiges „bis“, was das schönste am Konzert ist, aber auch das überflüssigste. Das Fest erinnert, dass alles, das Wesentliche des Lebens, mehr als notwendig ist, eine Formel von Jünger, die man lange nachschmecken muss. Es ist ein Aufatmen in der Ahnung von Freiheit und Ja, dass wir im Grunde von etwas leben, was der Dürftigkeit, dem Bedürfnis, dem Engen, dem Berechnenden entgeht. Vergeudung, Opfer...

Aber das Fest ist auch Feier der Lichtwende, der vielen prekären Wandlungen, es ist schon viel Tod in der Geburt und hoffentlich auch viel an Geburtlichkeit im Sterben. Leben als Wandlungsgang, erinnert, begangen, verheißen, sich durchsetzend. Menschlich wandelt sich etwas, aber auch die Geheimnisanschauung des Lebensstaubes meint, das Geheimnis des Festes und der Religion sei nicht die Versöhnung, sondern die Erinnerung und Verheißung von Erlösung. Durchbruch und Überfahrt, das geschieht auch in der *Weihnachtsfeier* von Schleiermacher. Erst diskutieren drei Männer: ernsthaft theologisch ein mystisch Gestimmter, ein Skeptiker, und ein mehr Orthodoxer über den Sinn und die Möglichkeit, die Bedingung der Möglichkeit des Weihnachtsfestes. Das ist der moderne Mensch. Wir arbeiten solange unendlich an den Bedingungen der Unmöglichkeit, dass gar nichts mehr wirklich wird. Dann kommt das Fest nicht. Aber Gott sei Dank siegen die Frauen, die Frauen, die das Fest bereiten, die kochen, alles bereit stellen, es siegen das Kind, die Musik, die Gaben und die Gastlichkeit. Human

eingelöstes Fest, beste liberale Theologie, Feier des Präreflexiven und der Urverbundenheit, das ist das Erste was uns vorgegeben ist.

Drittens: *Fest als geteilte Erinnerung.*

Fest ist geteilte Zeit, geteilter Raum, Kommunion und geteilte Erinnerung. Erhebung des Datums, dass wir mit uns selbst, mit dem Leben, miteinander im Raum Gottes verbunden sind. Fest ist Begehung des Kairos dieser Wahrnehmung. Das Präreflexive, das uns trägt, das Vorbewusste, das gnadenvoll Vorbewusste wird zum Leitmotiv, wird musikalisch sichtbar, hörbar, spürbar. Das ist das ontologische Urereignis. Wir brauchen keine Angst zu haben, sondern es gibt eine Vorgabe in der Tiefen- und Höhenschicht unseres Daseins, ein Golfstrom, der uns trägt, wärmt und zu bestimmten Gestaden führt, das wird erinnert und der Himmel, der das ganze überwölbt. Dieser Himmel ist größer als unsere Horizonte reichen und der Golfstrom des Lebens tiefer als unsere Supervisionen und Analysen je sich erstrecken könnten. Das Fest begeht dieses „Prae“. Deswegen ist es voller Gesang, Musikalität; mit dem Weihnachtsbaum kommt die Natur in den Raum. In alldem vollzieht sich die Hochzeit dessen, was sich normalerweise ausschließt. Hoch-Zeit einer Hochzeit.

Aber genau da ist wiederum die Bruchstelle, diese Einheit kippt um in Langeweile. Langeweile ist ein nachträgliches Phänomen, wenn Fülle zu groß wird. Jeder kennt das: Aus der Langeweile entstehen Öde und Reibung. Nichts ist konflikträchtiger in Familien als das Weihnachtsfest und die Ferien. Das Fest wird steif oder falsch ausgelassen um die Leere zu kompensieren. Es ist tatsächlich der kritische und schöne Höhepunkt des Mit- und Füreinander.

Viertens: *Das Fest als erfülltes Leben und unfassliche Leere.*

Das Fest feiert, begeht, erhebt in erhebender Weise die Fülle. Die Dichte, die Koinzidenz von Leib und Seele, innen und außen, Wort und Wirklichkeit – Realpräsenz –, ähnlich wie die Kunst. Im Mythos haben wir eine Koinzidenz, ein Zusammengehen von Erzählung und Wirklichkeit. Im Ritus von Gestus und Epiphanie, in der Mystik von Innerlichkeit und Gegenwart, im Ethos von innerer Haltung und äußerer Handlung, in der Prophetie von zerfallender Wirklichkeit und Ahnung des darin Andringenden, in der Verheißung, in der Wandlungsgeschichte. Mensch und Religion und Kunst können nicht ohne Mythos, Mystik, Ritus, Prophetie und Ethos sein. Die Verheißung, dass alles Symbol eines Unvordenklichen ist, Metapher für etwas Größeres, sprach- und wirklichkeitsverwandelnd und Spur für das Unsägliche. Das Fest als Symbol, Metapher und Spur, in dem wir spüren, dass alle Wirklichkeit Symbol, Metapher und Spur ist. Aber genau hier, in diesem Ungeheuren, in dieser Verheißung, in dieser festlichen Zustimmung zur Wirklichkeit, ist auch das unfasslich Unfassbare, die Leere. „Wir sind auf einem Fest, das uns nicht liebt“, heißt es bei Tomas Tranströmer.

„Minusgrade

Wir sind auf einem Fest, das uns nicht liebt. Zum Schluß läßt das Fest seine Maske fallen und zeigt sich als das, was es wirklich ist: ein Rangierbahnhof. Kalte Kolosse stehen auf Schienen im Nebel. Ein Stück Kreide hat die Wagentüren bekrizelt.

Es darf nicht erwähnt werden, aber hier ist viel unterdrückte Gewalt. Deshalb sind die Einzelheiten so lastend. Und ist es so schwer, das andere zu sehen, dass es auch gibt: einen gespiegelten Sonnenstrahl, der sich über die Hausmauer bewegt und durch den unwissenden Wald aus flimmernden Gesichtern gleitet, ein Bibelwort, das nie geschrieben wurde: „Komm zu mir, denn ich bin widerspruchsvoll wie du selber.“

Das wäre eine Verheißung, die der Bibel fehlt. Paul Tillich, als einer der wenigen theologischen Denker der Ambivalenz, hätte vielleicht dieses Wort erfinden können.

„Morgen arbeite ich in einer anderen Stadt: Ich sause dahin durch die Morgenstunde, die ein großer schwarzblauer Zylinder ist. Orion hängt über dem Bodenfrost. Kinder stehen in einem stummen Haufen und warten auf den Schulbus, Kinder, für die niemand betet. Das Licht wächst sachte wie unser Haar.“

Die Leere, der Warteraum. Je grösser die Erfüllung, umso neuer auch das Warten, die Erwartung wie beim Ein und beim Ander.

Vielleicht ist sogar im Zentrum des Mysteriums etwas unfasslich Leeres, was wir Seele nennen. Es ist belebt, alles und nichts ist da, das Wesen Gottes. Es ist der reine Ablativ und Oblativ, rein hingegeben, aber es ist nichts Viertes in Gott. Die Hostie, man sieht nichts und es soll die Fülle sein. Geschmackloses Brot, unscheinbar, reine Weiße, das Nichts, das das Alles bedeutet. Fronleichnam kreist um dieses Geheimnis. Und so könnte ich noch lange fortfahren: im Zentrum des Sabbat ist die Ruhe, die Abstinenz. Und in asiatischen Tuschzeichnungen ist in der Mitte die Leere und der Mensch ist ganz an der Seite. Sodann das leere Grab. Wir leben von der Lizenz der Abwesenheit Jesu. Sonst wäre die Kirche nicht, wenn er da wäre. Ablativ und Übergang ist das Zentrum, das dunkle und leere Zentrum des Mysteriums.

Und in all dem geschieht ständige Wandlung von Tod in Leben, von endlich zu unendlich und wieder zu endlich, Gott in Mensch, Mensch zu Gott, bleibendes Passagenwerk. Das Fest begeht dieses Passagenwerk. Und vielleicht könnte man es mit einem Claudio Magris gewidmeten Gedicht von Michael Krüger noch einmal so sagen:

„Wir haben ein paar Jahrzehnte Zeit, um den Glanz der Dinge zu sehen, und manche von uns haben den Ehrgeiz, ihn noch zu vermehren...“

Es geht nicht ganz ohne Gott, auch wenn er sich nie wieder zeigen wird, um für den Glanz auf den Dingen, Erbarmen zu fordern wie für Kinder.“

Zum Fest gehört der Nachklang. Das Verklärende des Nachklangs, aber auch die Trauer.

Über die Erfüllung, die dann in Melancholie umschlägt.

Es bleibt der entnadelte und weggeworfene Tannenbaum, wie es das unvergessliche Märchen von Andersen evoziert.

Aber vielleicht auch eine Ahnung, oder jene seltene Witterung, wie sie Jacob Taubes beschreibt: „*Ich fühle Luft von anderem Planeten*“. Und: „*Entschuldigen Sie, in einer Welt allein kann ich nicht leben*“.

Das Fest erinnert die Doppelheit der Welten. „*Ich fühle Luft von anderem Planeten*“. Das ist eine Gedichtzeile von Stefan George, von Schönberg vertont (Opus 11). Es war dies das Losungswort in der Gruppe um Horkheimer und Adorno im Exil in New York.

Was wollen wir mehr?

Walter Sparr

DAS CHARISMA DER FREUNDSCHAFT, ODER:
WODURCH EINE FEIER ZUM FEST WERDEN KANN

Abstract

Through an interpretation of Friedrich Hölderlin's hymn, Friedensfeier, firstly, the essay formulates the hypothesis that it is the spirit of friendship that transforms a celebration, which one can deliberately plan and stage, into a festival, for which friends can hope but whose splendor and happiness they cannot produce. Secondly, the essay clarifies the semantic profiles and the modern variation in the relation between ritual ceremonies, which are often instrumentalized by social interests, and festivals, whose emergence is intermingled for example with affective excitement. Thirdly, the essay criticizes definitions of the "essence" of festivals (for example, excess vs. reflection) and religious-utopian attempts at merging festivals and everydayness. Fourthly, even phenomenological definitions of festivals as "the other of everydayness" do not get to the cultural difference between celebrations and festivals. Such a distinction becomes however describable in an ideal-typical manner if one analyzes the charismatic genesis of non-everyday cultural practices. Fifthly, the essay identifies the charismatic moment of friendship and justifies the thesis that friends respect the difference between feasible ceremonies and contingent festivity transcending ceremonial style – friends are as well willing to open up to this creative transformation. Finally, the essay reflects on some implications of the thesis in terms of philosophy of religion and theology. Against Christian suspicions of festive exuberance, the essay highlights the eschatological legitimacy of Hölderlin's entanglement of festivals and friendship. A happy festival among friends is the promise of an epiphany of the divine, a performative sign of God's kingdom, which in fact is a kingdom of friendship.

I.

Drum hab ich heute das Fest, und abendlich in der Stille
Blüht rings der Geist und wäre auch silbergrau mir die Loke,
Doch würd ich rathen, daß wir sorgten ihr Freunde
Für Gastmahl und Gesang, und Kränze genug und Töne
Bei solcher Zeit unsterblichen Jünglingen gleich.

Unter Friedrich Hölderlins Entwürfen zur *Friedensfeier* aus dem Jahr 1801 finden sich diese Verse, die ein Fest auf eigenartig doppelte Weise ansprechen. Einerseits fehlt diesem Fest gar nichts, auch durch die silbergraue Locke des Alters wird die blühende Gegenwart des Geistes nicht gemindert. Andererseits rät ‚Ich‘ sich und seinen Freunden, Vorkehrungen für das Fest zu treffen, ein Gastmahl mit Gesang und Schmuck zu

arrangieren. In der Sorge dafür verhalten sich die Freunde in der Zeit des Festes „unsterblichen Jünglingen gleich“¹.

Hölderlins hymnische Inszenierung eines Festtages skizziert hier eine, wenn man so sagen will, phänomenologische Konstellation, die vom Fest, der Gegenwart des blühenden Geistes, die Inszenierung der Feier unterscheidet und doch beides verknüpft durch die anwesenden Freunde – Freunde, die in ihrer realen Arbeit zugleich metaphorisch, ‚übertragend‘, von Belang sind. Denn sie sind es, die den Übergang einer regulär und rhythmisch inszenierten Feier in ein geschenktes Fest zwar nicht verbürgen aber doch als möglich und besser: erhoffbar aufscheinen lassen. Es ist, so scheint mir, von Hölderlin nicht nur angedeutet, dass ein Fest mehr und anderes ist als die Summe dessen, was man für eine stilvolle Feier tun und einrichten kann. Angedeutet wird auch, dass es der *Geist der Freundschaft* ist, der, wenn er denn die Vorkehrungen und Umstände der Feier durchdringt, die Emergenz der spielerisch-ernsten Fülle eines Festes in der Feier möglich macht – eines Festtages, der dann auch die irdischen Bedingungen der Feier transzendiert und zum unsterblichen Gleichnis erhebt.

Was gibt die Konstellation, die Hölderlin in der *Friedensfeier* andeutet, der philosophischen Reflexion des Festlichen zu denken? Seit der ‚Wiederkehr der Feste‘ schon zu Zeiten der Diagnose bürgerlicher Nostalgie oder medialer ‚Streufeste‘ durch die Gruppe „Poetik und Hermeneutik“² und der ‚Wiederkehr der Freundschaft‘ im Gefolge der Voten von Michel Foucault und Jacques Derrida³ scheint das nicht aussichtslos. Über jene Konstellation möchte ich dem Jubilar einige kulturwissenschaftliche Gedanken widmen und dabei nicht aus dem Auge verlieren, dass Hölderlins Hymne auch eine religionsphilosophische Aufgabe stellt. Als Theologe möchte ich schließlich, ohne die Komplexität des Gesangs der Epiphanie des Göttlichen verkürzen zu wollen, den „Fürst des Festes“ in Christus ver- und angekündigt sehen. Daher argumentiere ich für die Annahme, dass ein Fest, wenn es den Freunden denn geschenkt wird, ein Vorschein des Reiches Gottes sein kann. Dieses, das nach christlicher Tradition als ein „ewiges Fest“ erhofft wird, ist nämlich ein Reich der Freundschaft.

II.

Die terminologische Unterscheidung von „Feier“ und „Fest“, die ich soeben stark gemacht habe, ist in Hölderlins Dichtung nicht als solche formuliert; auch der heutige Sprachgebrauch im Deutschen unterscheidet nicht eindeutig. So sagt man

¹ F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier. Erster Versentwurf*, in ID., *Sämtliche Werke und Briefe*, 3 Bde., hrsg. M. Knaupp, Hanser, München-Wien 1992f., Bd. 1, S. 359, Z. 14-18. Zur zeitgenössischen Interpretation der so genannten Christushymnen vgl. J. KREUZER (Hrsg.), *Hölderlin Handbuch*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2002, S. 363-378. Zum geschichtlichen Kontext vgl. W. MÜLLER, Art. *Friedensfeier*, in *Enzyklopädie der Neuzeit*, 16 Bde., Metzler, Stuttgart-Weimar 2005ff., Bd. 3, S. 21-24.

² W. HAUG-R. WARNING (Hrsg.), *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik, XIV), Fink, München 1989; vgl. aber die „kleine Philosophie des Festes“ von Odo Marquard, ebd. S. 684-691; sowie bereits G.-K. KALTENBRUNNER (Hrsg.), *Grund zum Feiern. Abschaffung und Wiederkehr der Feste*, Herder, Freiburg 1981.

³ Vgl. H. KÖNIG, *Freundschaft*, in „Merkur“, 773/774 (2013), S. 893-904.

Geburtstagsfest oder Geburtstagsfeier, Weihnachtsfeier oder Weihnachtsfest und signalisiert allenfalls eine besonders hohe, nicht nur praktisch, sondern auch affektiv motivierte Einschätzung, wenn man „festlich“ assoziiert. Immerhin entbehrt die Unterscheidung nicht jeglicher sprachlichen Begründung. Beide deutschen Wörter sind zwar dem Lateinischen entlehnt, *feriae* und (*dies*) *festus*, die ihrerseits stammverwandte Wörter sind; aber dennoch unterscheiden sie zwei Aspekte der Unterbrechung des Alltags: den Aspekt der Enthaltung oder Freiheit von der Sorge um und Arbeit für die profanen Bedürfnisse und den Aspekt der Zuwendung zum Göttlichen in Opfern, Festessen und Festspielen. Das Adjektiv *festus* meint nicht nur die Qualität dieser Zuwendung, sondern bezieht sich zuerst auf die Anwesenheit des Gottes, die den Tag zur „heiligen Zeit“ macht⁴. Dem entsprechend gibt es auch noch im Deutschen ein Verbum „feiern“, nicht aber ein Verbum „festen“ – man muss sagen „ein Fest feiern“. Dies lässt den Sinn dafür erkennen, dass man für ein gelingendes Fest sehr viel tun kann und muss, dass damit aber nicht schon sichergestellt ist, dass die Feier wirklich ein „Fest“ wird. Zwar belohnt dessen Festlichkeit gleichsam die Mühen der praktischen, oft sehr regelhaften Vorkehrungen, übersteigt und überglänzt diese Mühen jedoch weit, wie es die affektive Erregung⁵ der Feiernden laut oder still bezeugt und wie es später ihre Erinnerungen und Erzählungen aufbewahren werden.

Die Unterscheidung von Feier und Fest hat nicht nur einen semantischen Anhalt, sondern stellt auch ein kultur- und speziell religionsgeschichtliches Datum dar. Die vorneuzeitliche, staatskirchlich fixierte Verflechtung des religiösen Kults und des kulturellen Lebens überformte sämtliche lebensgeschichtlichen, jahreszeitlichen und gesellschaftlichen Anlässe zu irdischen Feiern mit heilsgeschichtlichem Sinn und Gewicht, so dass man von einer prozeduralen, vielleicht sogar von einer quasi liturgischen Einheit von feierlichen Vollzügen und festlichen Erfahrungen sprechen kann. Doch wurde dadurch der Unterschied zwischen irdischer und himmlischer Perspektive nicht aufgehoben, wie man an vielen Maßnahmen der Kirchenzucht, aber auch an den närrisch-karnevalesken Inszenierungen einer ‚verkehrten Welt‘ ablesen kann. In der Neuzeit allerdings wurde die Konstellation von Rituell-Feierlichem und Affektiv-Festlichem allmählich unterlaufen. Dies wohl weniger durch die Lösung des kulturellen Lebens aus dem religiösen Deutungshorizont als vielmehr durch exzessive Inszenierung der höfischen und kirchlichen Feiern mit dem Ziel überwältigender Wirkung. Im Hintergrund stand nun die Annahme, Festlichkeit sei machbar; der Preis der Theatralik war, dass die affektive Anteilnahme am glanzvollen Fest sich selbst als ‚gemacht‘ erkennen musste. Diese Ambivalenz zeigte sich übrigens nicht erst in der Aufklärung, etwa in Jean-Jacques Rousseaus instrumentalistischer Reduktion der Feste, sondern schon in der barocken Festkultur, gerade wegen ihrer pompösen (und in hohem Maße synkretistischen) religiösen Orchestrierung auch der Feste politischer Herrschaft⁶.

⁴ Vgl. CH. AUFFARTH, Art. *Fest, Festkultur. III: Griechenland*, in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, 12 Bde., Metzler, Stuttgart-Weimar 1996ff., Bd. 4, Kol. 486-493.

⁵ Als *éffervescence collective* wurde das zuerst benannt von É. DURKHEIM, *Le formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris 1912; dt. Übersetzung L. Schmidts, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, S. 514f.

⁶ R. ALEWYN-K. SÄLZLE, *Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste in Dokument und Deutung*, Beck, München 1985²; W. BEHRINGER, Art. *Fest*, in *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 3, S. 915-921.

Wegen der Auflösung des bislang (religions-)kulturell fundierten Zusammenhangs von Feier und Fest trennen sich seither drei Formen des Feierns: die politische Feier, das so genannte Volksfest und die Feiern/Feste in intermediären Institutionen und informellen Assoziationen⁷. Die Instrumentalisierung politischer Feiern teils zur Erzeugung besinnungsloser Ekstase, teils zur Beschweigung trister Lebensverhältnisse zu vermeiden, ist ein selten gelingendes Kunststück; die ökonomische Kolonialisierung der öffentlichen Lustbarkeiten ist notorisch; auch in Familien- und Vereinsfeiern, selbst in kirchlichen Festen nimmt das Geld als Medium der Korrelation von Dingen und Sinn eine zunehmend wichtige Rolle ein. Sagen also Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zurecht, dass das Fest in der Moderne zur Funktion ökonomisch-politischer Interessen pervertiert worden sei⁸? Aber vielleicht gibt es Gründe anzunehmen, dass das in gleicher Weise nicht immer und überall gilt.

III.

Die neueren wissenschaftlichen Theorien des Festes haben eine plausible Konstellation von Feier und Fest nicht wieder erreicht. Das liegt daran, dass sie den Unterschied beider zum *Alltag* nur abstrakt wahrnehmen und das ‚Wesen‘ des Festes ohne Rücksicht auf die konkret *Feiernden* bestimmen. Auf der einen Seite fassten Émile Durkheim, Roger Caillois und viele andere jedes Fest, auch das profane, als kurzzeitigen, moralisch und affektiv exzessiven Ausbruch aus dem Alltag auf, der „die Individuen einander näher, Massen in Bewegung (bringt)“⁹. Dies steht sichtlich auch in der Nachwirkung der Moral- und Kulturkritik Friedrich Nietzsches, der angesichts der faden „modernen Feststimmung“ neue, d.h. heidnische Feste forderte, und im Gefolge Sigmund Freuds, der das „Wesen des Festes“ bestimmte als „ein gebotener Exzeß, ein feierlicher Durchbruch eines Verbotes“¹⁰. Auf der anderen Seite der Alternative versteht der Religionsphänomenologe Karl Kerényi, Hölderlins „abendlich in der Stille“ im Hintergrund, das Fest als „Ruhe, welche Lebensintensität und Kontemplation in sich vereinigt“, und das selbst dann, wenn sich „Ausgelassenheit“ einstellt. Ähnlich gegen die Bestimmung „Exzess“ gewandt, hält der Religionsphilosoph Josef Pieper die „schlechthin universale Zustimmung [zur] Welt im ganzen“ für den „einzig tragende(n)

⁷ Eine erhellende kultursoziologische Analyse v.a. der politischen Feier des 19. und 20. Jahrhunderts liegt vor in W. GEBHARDT, *Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1987, Kap. IV. Vgl. auch die einschlägigen Beiträge in U. SCHULTZ (Hrsg.), *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Beck, München 1988.

⁸ M. HORKHEIMER-TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt a.M. 1969, S. 95f.

⁹ É. DURKHEIM, *Le formes élémentaires de la vie religieuse*; R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré. Édition augmentée de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leurs rapports avec le sacré* (1950), Gallimard, Paris 1983; J.-J. WUNENBURGER, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, Delarge 1977.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Morgenröthe*, in ID., *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967ff., Abt. V, Bd. 1, S. 214f., 325f. (Aph. 271, 551); ID., *Also sprach Zarathustra*, in ID., *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. VI, Bd. 1, S. 389f. (IV, *Das Eselsfest*, 3); S. FREUD, *Totem und Tabu* (1913), in ID., *Gesammelte Werke*, 19 Bde., hrsg. A. Freud, M. Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und O. Osakower, Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1940ff., Bd. IX, S. 424-430, hier S. 425.

Grund des Festes“, weil im Fest „für den Feiernden die größere Wirklichkeit gewahrbar und betretbar wird, die das werktägliche Dasein der Arbeitswelt relativiert, indem sie es trägt“¹¹.

Die nun aufgestellte Alternative von bloß eskapistischem Exzess aus dem Alltag und bloß affirmativer Kontemplation der Welt motivierte fatalerweise theologische Versuche, Fest und alltägliche Welt ineinander zu schieben und eine „messianische“ Festtheorie zu entwickeln, die eine praktisch-politische Forderung des, wie Ernst Bloch formulierte, „festlichen Alltags“ begründete. Diese Versuche standen bewusst im Gefolge des historisch-materialistisch und durch Bloch messianisch revidierten Chiliasmus Hegels; sie schienen ja von soziologischen Analysen moderner Festformen als Medien politischer und ökonomischer Herrschaft des Kapitalismus ins Recht gesetzt. Sie konnten sich aber auch auf die bereits altkirchliche Auffassung stützen, wonach der auferstandene Christus das Leben zu einem beständigen Fest mache. Die angezielte Konvergenz von Fest und Alltag wurde teils einer ästhetisch bewussten und auf die Fantasie bauenden Spiritualität¹², d.h. Gesang, Lachen, Spiel und Tanz, teils dem politisch-revolutionären Kampf für die Befreiung von Repression und für soziale Gerechtigkeit anvertraut. So oder so, gerade das gelungene Fest hatte nun einen offenen Ausgang, denn es machte den strukturell ‚ungelungenen‘ Alltag unerträglich: „Alltag soll ‚Sonntag‘ werden und zwar so, daß Sonntag ‚Alltag‘, die gewöhnliche Situation, Reich Gottes wird“¹³.

Im Gegensatz zu dieser chiliastischen Wendung christlicher Eschatologie scheint mir eine plausible Konstellation von Fest und Feier erst möglich auf der Grundlage einer (kultur- und speziell sozial-)anthropologischen Beschreibung der fraglichen Praxis; statt normativer Postulate ist eine möglichst nüchtern deskriptive Bestimmung des feierlichen und festlichen *Handelns* in der Perspektive der *Handelnden* vonnöten. Allerdings liegt auch einem solchen Vorhaben eine Annahme zugrunde, die sich nur näherungsweise empirisch bewahrheiten lässt: die Annahme, dass Festliches und der Alltag sich nicht aufeinander zurückführen lassen, dass zwischen dem *Fest* und dem *Alltag* vielmehr eine kategoriale Differenz besteht. Die Annahme lässt sich phänomenologisch verifizieren und wenigstens idealtypisch im Begriff erfassen. Denn auch die ethnologische Forschung hat bislang keine Gesellschaft gefunden, in der das individuelle und kollektive Handeln von dem Unterschied zwischen Alltag und Feier oder Fest *nicht* mitbestimmt wäre. Zurecht hat daher Jan Assmann das Fest kulturell universal als „das Andere des Alltags“ beschrieben, als „Inbegriff all dessen, was eine Kultur im Interesse ihres

¹¹ K. KERÉNYI, *Antike Religion*, Langen Müller, München-Wien 1971, S. 43-67, hier 62; J. PIEPER, *Über das Phänomen des Festes*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen 1963; ID., *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, Kösel, München 1963, hier S. 46, 69. In der Gegenüberstellung beider Auffassungen folge ich W. GEBHARDT, *Fest, Feier und Alltag*, S. 37-41.

¹² Vgl. etwa R. SCHÜTZ, *Ein Fest ohne Ende*, Mohn, Gütersloh 1973.

¹³ G.M. MARTIN, *Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes*, Kohlhammer, Stuttgart 1973, S. 49. Den ästhetischen und den ethisch-politischen Aspekt verknüpften H. COX, *The Feast of the Fools. A theological Essay on Festivity and Fantasy*, Harvard University Press, Cambridge 1969 (dt. Übersetzung W. Simpfendorfer, *Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe*, Mohn, Gütersloh 1977) und J. MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Eine messianische Ekklesiologie*, Kaiser, München 1975, bes. III, § 5 und IV, §§ 4f.

alltäglichen Funktionierens ausblenden muß“: Er stellt Inszenierung, Fülle und Besinnung oder Erregung (oft beides) des Festes gegen die Kontingenz, die Knappheit und die routinierte Banalität des Alltags, in dem alles synchron eingerichtet werden muss¹⁴. Denn der Mensch jeder Kultur lebt in zwei Zeiten: im Alltag, der seine Transparenz und Konsistenz vor allem dem kommunikativen Gedächtnis verdankt, und in der „anderen Zeit“, die vom kulturellen Gedächtnis konstituiert wird, das Ungleichzeitigkeit vergegenwärtigt. Neben andern Objektivationen und symbolischen Formen ist eben das Fest das ursprünglichste Medium kultureller Erinnerung, d.h. der Reproduktion des gemeinsamen kulturellen Sinns, der sich artikuliert in gemeinsamer Sprache, gemeinsamem Wissen und gemeinsamer Erinnerung: „Und es ist die ‚andere Zeit‘, die im Fest vergegenwärtigt, d.h. zur Gegenwart gemacht wird“¹⁵.

IV.

So überzeugend diese Begründung der Differenz von Fest und Alltag als irreduzibler Formen kultureller Praxis gewiss ist, so wenig reicht sie für die Unterscheidung von Fest und Feier zu. Ihr Interesse gilt der kulturellen „Orientierung im Großen“, d.h. der „Gruppenidentität“, die über die Generationenfolge hinweg durch „zeremonielle Kommunikation“ eines kulturellen Gedächtnisses je neu stabilisiert wird; die konkreten Feiernden bleiben unbeachtet¹⁶. Das ist der Fall auch in Odo Marquards Interpretation des Festes als ein „Moratorium des Alltags“. Gegen die Extreme eines totalen Alltags und eines totalen Festes (auch die Flucht aus dem Alltag in den Krieg, mit Manès Sperber, und die ins „alternative Leben“) plädiert sie für „mehr Mut zum Alltag und mehr Mut zum Sonntag“. Unter „Sonntag“ rubriziert Marquard nicht nur religiöse Feste, sondern auch die halb- oder nichtreligiösen „zweitbesten Feste“: den ästhetischen Umgang mit Kunstwerken, die Kultur der Naturverhältnisse etwa in Gärten, oder Parks, ja den Sport, den Urlaub oder den Schlaf. So kommen erstaunlich viele Feiernde in den Blick; allerdings thematisiert auch Marquard sie nicht als solche. Seine „weitherzige“ Philosophie des Festes hat einfach für alle Lebensformen, für die genießende, die praktische und die fromm-beschauliche Form, Feste parat, die das Alltagsleben „ergänzen“. Denn „die Menschen sind – unvermeidlich – feiernde und also festliche Lebewesen“¹⁷.

¹⁴ J. ASSMANN, *Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, in J. ASSMANN-TH. SUNDERMEIER (Hrsg.), *Das Fest und das Heilige. Kontrapunkte des Alltags*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1991, S. 13-30, hier S. 13. Ergänzt wird diese Kontrastierung um Phänomene der Vergebung, der Menschenwürde u.a. bei M.A.C. OTTO, *Das Fest. Zu einer Phänomenologie der Ausnahme*, Alber, Freiburg 2000.

¹⁵ Ebd., S. 25.

¹⁶ Ebd. S. 21f., 25. Erwähnt werden nur diejenigen, die zum Feiern unfähig sind, wie Gnostiker oder Puritaner, vgl. A. ASSMANN, *Das Puritanische Fest*, in J. ASSMANN-TH. SUNDERMEIER (Hrsg.), *Das Fest und das Heilige. Kontrapunkte des Alltags*, S. 169-180, sowie A. ASSMANN, *Festen und Fasten. Zur Kulturgeschichte und Krise des bürgerlichen Festes*, in W. HAUG-R. WARNING (Hrsg.), *Das Fest*, S. 227-246.

¹⁷ O. MARQUARD, *Kleine Philosophie des Festes*, in U. SCHULTZ (Hrsg.), *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, S. 413-420, hier S. 419, 414.

Ob dieser Schluss vom „feiernd“ auf „festlich“ den zu beschreibenden Phänomenen gerecht wird, kann man freilich bezweifeln. Man sollte es auch bezweifeln angesichts der seit langem in vielen Varianten, freilich meist nur in rhapsodischer Form mitgeteilten (und nur selten der terminologischen Unterscheidung von „Feier“ und „Fest“ zugeordneten) Beobachtungen zum Unterschied zwischen zwei ungleichartigen Momenten oder Polen der außeralltäglichen, den alltäglichen Zeitfluss unterbrechenden kulturellen Praxis. Wohl als erster hat Otto F. Bollnow in einer Anthropologie des Festes versucht, diese phänomenologisch zu differenzieren und terminologisch zu fixieren. Seine Beobachtungen besagen im Kern: (1) Eine Feier kann man anlassbedingt ansetzen, gestalten und gezielt durchführen; ein Fest kann man jedoch nicht organisieren, es begegnet, und man kann sich ihm nur hingeben. (2) Eine Feier mutet durch ihren demonstrativen, Anfang und Ende markierenden Vollzug ernst, schwer, bedeutungsvoll an; ein Fest mutet auch in seiner äußeren Erscheinungsform leicht, gelöst, frei an und hat nicht unbedingt feste Zeitgrenzen. (3) Eine Feier ist immer auf ein konkretes geschichtliches Ereignis bezogen; ein Fest bringt gesteigerte Lebensfreude zum Ausdruck und verdankt sich „reiner Erfahrung des Göttlichen“¹⁸.

Trotz vieler schätzbaren Einzelbeobachtungen bleibt Bollnows Anthropologie des Festes gerade anthropologisch, nämlich im Blick auf die beteiligten Menschen, unterbestimmt. Die Teilnehmer der Feier wollen und machen diese Feier, die Teilnehmer des Festes geben sich dem ihnen begegnenden Fest hin – aber wie hängt beides zusammen, wenn es dieselben Menschen sind? Die Dissoziation von aktivem Feierverhalten und passivem Festerleben spiegelt eine essentialistische, um nicht zu sagen: metaphysische Disjunktion von Feier und Fest. Die durchgehende Leitunterscheidung von Irdischem und Göttlichem, von Machbarem und Mythischem („das natürlich-vorgeschichtliche Dasein“)¹⁹ lässt sich empirisch aber nicht bewahrheiten; viele der einer „Feier“ zugeschriebenen Elemente sind auch am „Fest“ zu beobachten und umgekehrt. Insbesondere kann man nicht unterstellen, dass eine politische Feier sich nur auf Irdisch-Geschichtliches beziehe – die Selbstfeiern des Totalitarismus inszenierten im Gegenteil stets dessen überzeitlichen, oft explizit sakralen Anspruch und forderten gläubige, bedingungslose Hingabe der Teilnehmer. Auch als Theologe muss man der kulturwissenschaftlichen Kritik an der Erschleichung religiöser Normativität im Begriff des ‚wahren‘ Festes zustimmen²⁰.

Um sich vor einer solchen Erschleichung zu bewahren, empfiehlt es sich, sich analytisch auf die an Feiern und Festen teilnehmenden Menschen und ihr *Verhalten* zu beschränken, also so zu verfahren, wie es die Soziologie im Gefolge Max Webers tut. Das begründet zwar nur idealtypische Begriffe von „Fest“ und „Feier“, die aber, weil handlungsanalytisch induziert, die an dem Geschehen beteiligten Menschen fokussieren. Auch der Weber'sche Ansatz unterstellt die Zweidimensionalität menschlichen Handelns

¹⁸ O.F. BOLLNOW, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus*, Kohlhammer, Stuttgart-Köln 1955, 1979⁴, hier 232; auch in ID., *Schriften*, 12 Bde., Königshausen & Neumann, Würzburg 2009ff., Bd. 5.

¹⁹ Ebd., S. 226.

²⁰ Vgl. W. GEBHARDT, *Fest, Feier und Alltag*, S. 47ff.; bezogen auf Bollnows Programmbegriff „neue Geborgenheit“ vgl. U. WEHNER, *Pädagogik im Kontext von Existenzphilosophie*, Würzburg 2002, S. 86-160, bes. 155ff.

und Gestaltens als existenzielle Dialektik von „Alltäglichem“ und „Außeralltäglichem“. Aber er nimmt das Außeralltägliche nicht erst in seinen sozialen Gestaltungen oder Institutionen in den Blick, sondern schon in ihrer Genese aus einem überraschend auftretenden, dann aber schöpferisch umgestaltenden Sprach- und Handlungsvermögen, das Weber bekanntlich „Charisma“ nennt²¹. Dann kann man Feier und Fest als unterschiedliche, aber nicht völlig disparate Formen der sozialen (kommunikativen, ästhetischen, ethischen) Gestaltwerdung von Charisma beschreiben. Weil charismatische Erscheinungen Prozessen der Veralltäglichung unterliegen, kann man auch bei Feiern und Festen die historischen Veränderungen beschreiben, die sie relativ zum Alltag und relativ zueinander erfahren. In dieser Perspektive werden Feier und Fest in ihren Unterschieden, aber auch in ihrem Zusammenhang und in ihrer Veränderlichkeit aufgrund der Dialektik von Charisma und Alltag transparent²². Nun lässt sich auch die Frage stellen, wie Feiern und Fest sich unterscheiden oder auch zusammengehören kraft des Verhaltens oder des Habitus von Menschen, die an beiden beteiligt sind.

V.

Es gibt ein habituelles Verhalten, das die Gestaltung des Außeralltäglichen insgesamt und auch den Umgang mit der Differenz von Feier und Fest braucht. Es ist die *Freundschaft*, das praktische und affektive Verhalten von Freunden und Freundinnen gegenüber Freunden und Freundinnen. Freund oder Freundin sein zu können und zu wollen, ist ein *Charisma*. Gewiss ist es wahr, dass habituell gewordene Freundschaft im Prozess der Gewöhnung oder Veralltäglichung, dem sie ja unvermeidlich unterliegt, sich zur bloßen Konvention entleeren kann, so dass man von charismatischer Kraft nichts mehr spürt. Dann wird es notwendig, die Freundschaft neu zu inspirieren und neuerlich zu gestalten – aber das gelingt keineswegs kraft bloßer Absicht und vorhandenem Vermögen. So ist auch noch diese Situation ein Hinweis darauf, dass Freundschaft aus einem charismatischen Impuls entsteht und aus dessen, freilich nie zu erzwingenden Aktivitäten lebendig bleibt.

Allerdings sind die Phänomene der Freundschaft nicht unter einen Begriff zu bringen. Man kann sie als universale Vergesellschaftungsform identifizieren, muss deren konkrete Praxis aber als vielfach bedingte partikulare akzeptieren. Die alteuropäischen Muster, die lange Zeit zum Bildungskanon gehörten²³, haben soziale, mentale und religiöse Voraussetzungen, die es nicht leicht machen, sie unter den veränderten Umständen zur

²¹ Besonders klar in M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr, Tübingen 1921, 1976⁵, Teil I.

²² W. GEBHARDT, *Fest, Feier und Alltag*, definiert „Feier“ als Sinn zuschreibende *Reflexion* der alltäglichen Wirklichkeit, „Fest“ als ihre *Aufhebung*, d.h. als Institutionalisierung der wertrationalen Handelns bzw. des emotionalen Handelns (S. 52-74). Versteht man „Aufhebung“ wirklich im Hegel’schen Sinne, dann könnte man deutlicher die Überlappungen und, vom Fest her, ex post gesehen, gleitenden Übergänge zum Fest wahrnehmen; auch J. ASSMANN, *Der zweidimensionale Mensch*, S. 18 Anm. 21 übergeht das.

²³ Das waren bis ins 18. Jahrhundert Platons *Lysis*, *Phaidros*, *Symposion*, Aristoteles’ *Nikomachische Ethik* und Ciceros *Laelius de amicitia*; zum sozialgeschichtlichen Kontext und zur philosophischen Reflexion vgl. H.-J. GEHRKE-V. VON REIBNITZ, Art. *Freundschaft*, in *Der Neue Pauly*, Bd. 4, Kol. 669-674.

Geltung zu bringen, wie sie christlich-mittelalterliche und erst recht die neuzeitliche Welt etabliert hat. Das kann man bei Augustinus, Thomas von Aquin und Franz von Assisi beobachten, und zu einer noch tiefer reichenden Transformation des Freundschaftskonzeptes sahen sich der Humanismus und die Aufklärung veranlasst, wie zahlreiche Autoren von Erasmus und Michel de Montaigne bis zu Immanuel Kant, Friedrich Schiller oder Friedrich Schlegel bezeugen²⁴. Erneut komplexer ist die Lage seit dem Verblässen der Ikone „Persönlichkeit“, die, identisch mit sich selbst, stets wird, was sie ist, und ihrer autonomen Entscheidung zur Gegenseitigkeit einer Freundschaft gewiss ist. Angesichts der sozioökonomischen Zwänge zum Leben in Rollen scheint so etwas wie beständige und treue Freundschaft zwischen Freien und Gleichen nur geringe Chancen zu haben. Sind Freundschaften also seltener geworden²⁵?

Orientierung sollte man nun vielleicht weniger bei philosophischen und soziologischen oder psychologischen Theorien erhoffen als von den *Erzählungen* gelebter Freundschaft und von den literarischen Imaginationen von Freundschaft. Davon gibt es viele und vielsagende, nicht nur aus der Zeit der intensiven Pflege und des Kultes empfindsamer und romantischer Freundschaften im Zuge der Individualisierungsprozesse, die sich in der europäischen Moderne seit 1750 entwickelten. Über die Freundschaft als ein besonderes Medium der Vergesellschaftung und damit über die Beziehung von Einzelnen und Gruppen vis-à-vis sozialer, politischer und religiöser Strukturen (Verwandtschaft, Stand, Kirche) lässt sich allerdings in der autobiographischen und der schönen Literatur gerade jener Zeit unerhört viel für heute lernen. Aber auch viele gegenwärtige Zeugnisse gelebter und bedachter Freundschaft, ihrer Verheißungen und Enttäuschungen²⁶, lassen erkennen, was schon im *Nathan* Lessings, in Christoph M. Wielands *Geschichte des Agathon*, in Jean Pauls *Titan* und selbst in Goethes *Wilhelm Meister* zutage tritt: Keine Freundschaft, die eine konkrete Form der Freiheit des Geistes ist, basiert nur auf (im)materiellem Gabentausch²⁷. Auch nicht die Übereinstimmung vitaler Interessen, nicht die moralischer Werte und Handlungsziele genügen, nicht einmal gegenseitige Sympathie und affektiver Gleichklang. Es ist das *Charisma* von Personen, das Freundschaft zwischen ihnen in Gang bringt und das, wenn es weniger wird, eine (hoch zu lobende) ethische Loyalität, wenn es ganz eingeschlafen ist, eine (auch nicht zu verachtende) utilitaristische Zweckgemeinschaft übrig lässt.

²⁴ Vgl. A. RAPSCH, *Soziologie der Freundschaft. Historische und gesellschaftliche Bedeutung von Homer bis heute*, Ibidem Verlag, Stuttgart 2004; W.E.J. WEBER, Art. *Amicitia*, in *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 1, S. 297-300; zur Begriffsgeschichte vgl. A. MÜLLER-A. NITSCHKE-CH. SEIDEL, Art. *Freundschaft*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart 1971ff., Bd. 2, Kol. 1105-1114.

²⁵ So der Befund seit G. SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, in ID., *Gesamtangabe*, 24 Bde., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989ff., Bd. 11.

²⁶ R. RIESS (Hrsg.), *Freundschaft*, Lambert Schneider, Darmstadt 2014. In seinem experientialen und literarischen Reichtum überbietet dieses Buch auch die interessanten Erkundungen in K. MÜNCHBERG-CH. REIDENBACH (Hrsg.), *Freundschaft. Theorien und Poetiken*, Fink, München 2012. P. BUBMANN-B. SILL (Hrsg.), *Christliche Lebenskunst*, Pustet, Regensburg 2008, präsentiert zwar viele Aspekte des Festlichen, verzichtet aber auf eine Reflexion auf die Beziehung zwischen (alltäglicher) Lebenskunst und Fest.

²⁷ Vgl. den hyperbolischen, aber auf seine Weise richtigen Titel von J. DUVIGNAUD, *Le don du rien. Essay d'anthropologie de la fête*, Stock, Paris 1977.

Es ist nun, meine ich, das *charismatische* Moment von Freundschaft, das Grenze zwischen Feier und Fest zugleich zieht und – kontingent – überschreitet. Der charismatische Faktor in der psychosozialen, Individuen und Gesellschaft vernetzenden Ökonomie außeralltäglicher kultureller Praktiken ist in keiner geplanten und rituell realisierten *Feier* ganz abwesend, weil mit einer solchen Begehung, wenn sie nicht zynisch unterlaufen wird, die „charismatische Grundlage des Alltags bewußt erhalten wird“. In dem davon unterschiedenen *Fest* „(wird) ein begrenzter Zeitraum offengehalten für ein neues Aufbrechen des Charismatischen“²⁸. Diesen idealtypischen Kontrast von Feier und Fest sollte man aber nicht essentialistisch verfestigen. Denn ein Fest emergiert oft anlässlich einer zeremoniellen Feier; für diese kann man viele Vorbereitungen treffen, den Umschlag ins Fest, das den Stil der Feier relativiert und in einer Authentizität transzendiert, kann man nicht willkürlich herbeiführen. Auch gibt es Feste, die außerhalb von rituellen Gelegenheiten auftreten, aber offenbar hinreichend günstige äußere und innere Umstände dafür vorfinden. Vielleicht sollte man den Unterschied von Fest und Feier daher auch asymmetrisch formulieren und „die Feier“ und „das Festliche“ sagen.

VI.

Man mag überrascht sein, dass ein Theologe meint, dass die Emergenz eines Festes am Ort einer Feier oder in hinreichend günstigen sonstigen Umständen sich dem Charisma von Menschen, Freund im emphatischen Sinne sein zu können, verdankt; dass er also nicht, wie manche Philosophen, ohne weiteres Heiliges und Göttliches als Ursache von Festlichkeit veranschlagt. Philosophisch kann man jedoch, auch wenn man im Festakt einer Kultur deren „Selbsttranszendierung“ sieht²⁹, nur vom *Auftreten* von Festlichkeit, aber nur im Blick auf positive Religion kann man so vom festbegründenden *Eintreten* des Göttlichen in der Welt sprechen. Nicht ohne Grund weist Hölderlin vor den zitierten Versen des Entwurfes der *Friedensfeier* auf die abgründige Differenz zwischen dem schöpferischen Charisma der Freundschaft und dem Eintreten des göttlichen ‚Charisma‘ hin:

Denn manches mag ein Weiser oder
Der treuanblikenden Freunde einer erhellen, wenn aber
Ein Gott erscheint, auf Himmel und Erd und Meer
Kömt allerneuernde Klarheit³⁰.

Das Plädoyer des *Theologen* für die Freundschaft als charismatische Inspiration des Festes in seiner transzendierenden Bedeutung mag dennoch überraschen. In der Tat sind die christlichen Vorbehalte gegen nicht wenige Formen der Freundschaft notorisch und

²⁸ W. GEBHARDT, *Fest, Feier und Alltag*, S. 74; vgl. auch S. 16f. u.ö.

²⁹ „Kultur zeugt sich fort, indem sie zeitweise in festlichen Akten der Selbsttranszendierung, ja Selbstzerstörung aus sich heraustritt, um sich aus diesem Außen heraus aufs neue zu instituieren. Die Feste dramatisieren den kulturellen Charakter der Wirklichkeit, indem sie in der Inszenierung des Anderen ihr Auch-anders-Möglichsein aufzeigen.“ So, allerdings ohne Feier und Fest im obigen Sinne zu unterscheiden, J. ASSMANN, *Der zweidimensionale Mensch*, S. 27.

³⁰ F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier. Erster Versentwurf*, Z. 10-13.

wurzeln tief. Die im Alten Testament anrührend dargestellten Freundschaften unter Männern und unter Frauen, auch die Auszeichnung von Freundschaft als der Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern (*Job* 15) haben dies nicht verhindert. Die Gründe dafür lagen nicht nur in der heidnischen Umwelt, sondern schon früh auch in der sozialen Applikation der christlichen „Gottesfreundschaft“ durch gnostische und spiritualistische Gruppen, die sich, stets auch hierarchiekritisch, etwa als *Society of friends* etablierten. Dazu kam die sozialetische Skepsis der Staatskirchen gegen freie freundschaftliche Beziehungen, die psychosoziale Stabilität zuungunsten der Verpflichtung auf institutionelle Loyalität und konventionelle Konformität aufbauten. Fatal wirkte sich nicht zuletzt die moralische Verdächtigung des erotischen Aspekts von Freundschaft aus. Speziell im restaurativen Protestantismus³¹ hat eine abstrakte Alternative von Agape und Eros, verstanden als selbstlose Nächstenliebe und selbstsüchtiges Begehren, zu einem fast völligen Ausfall der Reflexion auf Freundschaft und Fest geführt³².

Alle diese Vorbehalte fußen nur zu geringem Teil auf theologischen Argumenten. Die *Loci*, an denen man solche suchen muss, sind nicht nur die Ethik in ihrem weisheitlichen (als Tugend- und Sozialetik philosophisch auch verifizierbaren) Aspekt, sondern, in vielem modifizierend, die Eschatologie³³. Die im Christusglauben begründete Ewigkeitshoffnung schließt prominent zwei Bilder ein, die den zeitlich-irdischen Umgang mit Freundschaft und erhoffter Festlichkeit prägen (sollten). Die eine, wohlbekannte Metapher ist der *ewige Sabbat*, d.h. die Versöhnung der Dialektik von alltäglicher Arbeit und außeralltäglichem Feiern und der kategorialen Differenz zwischen gemachter Feier und geschenktem Fest. Die andere Metapher ist das *Reich Gottes*, freilich nicht missverstanden als Durchsetzung der Herrschaft Gottes über Feinde (die es gar nicht mehr geben wird) und über unendlich gehorsame Menschenschöpfe (die in der Liebe Gottes frei leben). Vielmehr stellt sie ein *Reich der Freundschaft* vor Augen, in dem die ‚Reichsgenossen‘ untereinander freie und gleiche Freunde sind und deren gegenseitige Attraktivität nicht dem Mangel, sondern der individualisierten Fülle entspringt³⁴. Die feierliche Gestaltung des Außeralltäglichen durch Christenmenschen und ihre Erwartung des Festlichen kann sich als Vorschein des Reiches Gottes verstehen, der transzendenten Zeit der individuell und universal geglückten Einheit von Freiheit und Liebe.

³¹ Zur Differenz der konfessionellen Festkultur in der Neuzeit vgl. B. KRANEMANN, Art. *Fest. 2: Das katholische Fest*, in *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 3, S. 921-925, und V. LEPPIN, Art. *Fest. 3: Das evangelische Fest*, ebd. Kol. 925-929.

³² W. SPARN, „Und schweigend umarmt ihn der treue Freund...“. Über christliche Vorbehalte gegen Freundschaft, in „Reformatio“, 48 (1999), S. 136-145. Noch eine der jüngsten Ethiken (W. HÄRLE, *Ethik*, de Gruyter, Berlin-New York 2011) ist zwar *Amicis* gewidmet, widmet der Freundschaft und der Feier bzw. dem Fest jedoch keine besondere Aufmerksamkeit.

³³ Das hat als erster (wieder) herausgestellt J. MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, III, § 5 (*Die Herrlichkeit Jesu und das „Fest ohne Ende“*), § 6 (*In der Freundschaft Jesu*).

³⁴ Die ältere Dogmatik hat sich nicht nur klar für die Freundschaft der Seligen als *mutuus amor, mutuus honor, maximum gaudium, suavissimum colloquium* ausgesprochen, sondern hat auch die in dieser Festlichkeit nötige *inaequalitas* reflektiert, z.B. J. GERHARD, *Loci theologici* (1610-1625), loc. XXI.

Die Antizipation des Reiches Gottes – „da Herrschaft nirgend ist zu sehn bei Geistern und Menschen“³⁵ – in der Erwartung des Festes unter Freunden wäre jedoch eine bloße Utopie des „ewigen Festes“ und „unendlicher Freundschaft“, wenn sie sich nicht auch in sich selbst reflektierte, d.h. die eschatologische Differenz zwischen Fest und Feier in ihre Feierpraxis aufnähme. Für die angemessene Wahrnehmung der Ungleichzeitigkeit, die ein Fest auf erträgliche Weise in einem Jetzt herstellt³⁶, ist Hölderlins Arbeit an der *Friedensfeier* (auch theologisch) vorbildlich. Die Reinschrift nimmt das anfänglich vermeinte Erkennen des „Da“ der „Freundesgestalt“ zurück auf das eher stille, sehnsüchtige „Ahnen“ seiner Epiphanie „zum Abend der Zeit“ – ein Ahnen, das den „Unvergeßlichen“ noch nicht sieht, ihn aber zum Fest einladen und rufen darf, „...daß wir des Abends / Mit den Freunden dich nennen, und singen / Von den Hohen...“³⁷. Denn das Fest ist ein *Zeichen*, dessen „goldenes Licht“ performativ ein „Versprechen“ in sich trägt – ein *Versprechen*, auf das das Fest besinnt, weil es einstweilen von allem je begegnenden Göttlichen bekräftigt wird:

Zuletzt ist aber doch, ihr heiligen Mächte, für euch
Das Liebeszeichen, das Zeugniß
Daß ihrs noch seiet, der Festtag³⁸.

Es ist auch Hölderlins schmerzliche und zugleich zuversichtliche Verbindung von Erinnerung und Hoffnung, wie sie im charismatisch inspirierten Fest unter Freunden unsterbliche Gestalt gewinnt, die mit dem Umstand versöhnt, dass auch dieses Fest das irdische Schicksal nur „eine Weile“ ausgleicht³⁹ und die irdischen Freunde ins ernste Tagwerk weitergehen müssen. In dem kurz vor der *Friedensfeier* verfassten Gedicht an den Freund Christian Landauer heißt es:

Sei froh! Du hast das gute Loos erkoren,
Denn tief und treu ward eine Seele dir;
Der Freunde Freund zu seyn, bist du geboren,
Diß zeugen dir am Feste wir.

Und sieh! Aus Freude sagen wir von Sorgen;
Wie dunkler Wein, erfreut auch ernster Sang;
Das Fest verhallt, und jedes gehet morgen
Auf schmaler Erde seinen Gang⁴⁰.

³⁵ F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier* [Reinschrift], in ID., *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 1, S. 362, Z. 28.

³⁶ Vgl. J. ASSMANN, *Der zweidimensionale Mensch*, S. 18f.

³⁷ F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier. Erster Versentwurf*, Z. 58-60.

³⁸ F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier* [Reinschrift], S. 364, Z. 100-103; vgl. die Strophen 8-10 (Z. 91-124). Theologisch untadelig ist der Umgang mit der Frage nach dem „Fürst des Festes“ bei Bart Philipsen in J. KREUZER (Hrsg.), *Hölderlin Handbuch*, S. 367-371, bes. S. 368f.

³⁹ „Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter/Es feiern die Lebenden all,/Und ausgeglichen/Ist eine Weile das Schicksal.“ (F. HÖLDERLIN, *Der Rhein*, in ID., *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 1, S. 342-348, Z. 180-183).

⁴⁰ F. HÖLDERLIN, *An Landauer* (1801), in ID., *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 1, S. 328, Z. 1-4, 21-24.

Oswald Schwemmer

DAS FEST

Abstract

The essay regards festivals as “the unusual” that inserts itself in our lives – lives that, on the contrary, have already delineated their usual direction. Within the world of festivals, life attains its own form by defining times, places, and communities that celebrate memories and feelings. Festivals are performative acts, clearly close to the realm of religious cults and rites but with extensions also into the profane domain.

Das Fest ist eine Form des Herausragenden aus der Alltäglichkeit unseres Tuns und Leidens – einer Alltäglichkeit, die sich zumeist auch ohne eigene Besonderheiten unseres Lebens einstellt und durchsetzt. Diese Alltäglichkeit gibt unserem Leben dann „gewöhnlich“ eine Richtung, in der es gedankenfrei in einem schon durch unsere Existenz naheliegenden Sinne „von selbst“ abläuft. Gleichwohl ergibt sich in diesem gewöhnlichen Sinne unseres Lebens immer wieder auch das Ungewöhnliche, das unsere Gedanken und Gefühle einfordert – und sei dies noch so leise aus dem Hintergrund unserer Lebensform. Dieses Ungewöhnliche kann dann auch ein Fest sein: ein Fest, das unser Leben bereichert.

Ungewöhnlich aus der Alltäglichkeit herausragend eignet dem Fest eine Art Unwiderstehlichkeit, mit der es uns in sich hineinzieht: in ein Feiern zumindest von einigen Erscheinungen, Erfassungen und Tätigkeiten, die unserem Leben seine Form geben. Zum Fest erheben sich überalltägliche Verrichtungen, Gedanken und Hinweise, die sich zu einer eigenen – einer festlichen – Welt zusammenschließen.

Diese festliche Welt hat sich in ihrer (europäischen) Entwicklung zu einem tragenden Element geformt, in dem das Leben seine Form gewinnt. In der lateinischen Tradition verbindet sich die Rede von einem (dies) festus mit dem sprachlich verwandten Wort *feriae*. Diesen *feriae* ist es zu eigen, dass alle „profanen, im materiellen Interesse des Menschen liegenden Tätigkeiten“ ausgeschlossen werden¹.

In ganz allgemeiner Form kann unter Fest – oder auch einer Feier – folgendes verstanden werden: Aus dem üblichen, „profanen“ Zeitverlauf wird eine besondere Zeit ausgegrenzt. Zur Festzeit versammelt sich an einem hierfür vorgesehenen Festort die Festgemeinde. Diese repräsentiert sich im Fest selbst, insofern sie sich zumindest für die Festzeit als gleichberechtigte *communitas* konstituiert. Einzelne Mitglieder oder die

¹ G. LIEBERG, Art. *Fest*, I, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart 1971ff., Bd. 2, Kol. 938.

Festgemeinde als ganze performieren symbolische „Akte des Feierns“. Solche Festakte realisieren und verzehren sich demnach in ihrem Vollzug: sie bedienen sich konventionalisierter, oft hochgradig ritualisierter Handlungen – wie Festmahl, Festrede, Festmusik – die ihre jeweils vorgängige Funktion und Bedeutung durchaus behalten können, die aber aus der übergeordneten Sicht einer Analytik des Festes nunmehr autoreferentiellen Charakter tragen, insofern sie sich selbst bezeichnen: Signifikant und Signifikat des Festaktes fallen in eins.

Die an der pragmatischen Linguistik ausgerichtete Bestimmung von Fest oder Feier als performativem „Festakt“ hält eine Erklärung dafür bereit, warum tendenziell alle Feste nach dem Kriterium ihres Gelingens oder Misslingens beurteilt werden können, wohingegen sich ihr eventueller Wahrheitswert grundsätzlich der Verifikation, ihre jeweilige Semantik einer allgemeingültigen Beschreibung entzieht und nur von Fall zu Fall zu klären ist. Das performative Verständnis der „Festakte“ erkennt weiterhin die immer schon konstatierte Nähe des Festes zu Ritus, Kultus und Religion, ohne jedoch die Zugehörigkeit von Fest oder Feier zum weiten Bereich des Sakralen zu einer notwendigen Bedingung zu machen. Die kategoriale Offenheit gegenüber profanen Manifestationen von Festlichkeit ist insbesondere für eine Bestandsaufnahme der modernen Formen von Fest oder Feier hilfreich, die sich abseits oder bewusst gegen eine überkommene religiöse Festkultur etabliert haben (z.B. höfische Feste, Revolutionsfeste sowie Feste der Republik in Frankreich; Feste der Pop-Kultur wie das Woodstock Festival im August 1969). Profane Feste können wohl im Einzelfall, nicht aber schlechthin als Ergebnisse eines Prozesses der Säkularisierung gedeutet werden. Eher ist damit zu rechnen, dass profane und sakrale Feste gleichermaßen von deutlich ausgeprägten rituellen Gesten Gebrauch machen können, dass diese Ritualität aber auch stark reduziert sein kann. Genau aus diesem Grund ist es möglich, wichtige Feste vieler Kulturen als die bekannten „rites de passage“ zu beschreiben, ohne dass sich freilich jedes einzelne Fest als ein solcher Übergangsritus zu erweisen braucht. Vielmehr bietet das Fest einen willkommenen Rahmen, innerhalb dessen der Übergangsritus stattfinden kann; so braucht jeder Übergangsritus das Fest, nicht aber die Feier den „rite de passage“.

Vor dem Hintergrund seiner kultischen Verankerung in der traditionellen Gesellschaft wird das Fest von Walter Benjamin als zyklisch wiederkehrender Anlass erfahrungsstiftenden „Eingedenkens“ veranschlagt, bei dem die individuellen an die kollektiven Inhalte des Gedächtnisses vermittelt werden: „Die Kulte mit ihrem Zeremonial, ihren Festen [...] führten die Verschmelzung zwischen diesen beiden Materien des Gedächtnisses immer von neuem durch“². Dagegen führe der Prozess der Rationalisierung und der ‚Verlust der Aura‘ in der modernen Warengesellschaft laut Benjamin notwendigerweise zu einem Verfall des Kultus und der Feste³.

² W. BENJAMIN, *Über einige Motive bei Baudelaire*, in ID., *Gesammelte Schriften*, hrsg. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972ff., Bd. I,2, S. 611.

³ Vgl. R. TIEDEMANN, Art. *Aura*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Kol. 652f.

Fulvio Longato

LA FESTA. TRA GUERRA E FRATERNITÀ

Abstract

Festivals are threshold-events between everydayness and non-everydayness. They mirror the way in which we relate to others and to reality in general, as attested by the main functions performed by festivals. In the essay, such functions are critically examined with reference to Caillois, Bachtin, Pieper, and Gadamer. On the background of the tension (in a real as well as figurative sense) between fratricide and fraternity that characterizes shared life, the essay identifies the specific feature of festivals to lie in the intentional co-presence of four modalities of life, namely: a communitarian dimension, a positive attribution of meaningfulness to the theme of festivals, an autotelic activity, and an expressive form connoted mainly by sensory and bodily elements. Antidote to the degeneration of festivals is a communitarian dimension centered on relational goods; their implementation is capable of regenerating everydayness in cases when a prevalence of instrumental and egocentric relations appears.

1. Moratoria del quotidiano

Tra i multiformi aspetti che caratterizzano la festa come fenomeno sociale e il festeggiare come tratto specifico degli esseri umani risalta per la sua peculiarità una funzione cui sono riconducibili le più svariate espressioni del “far festa”: di rappresentare una moratoria del quotidiano. Questa tesi, a prima vista non particolarmente originale come del resto riconosciuto da Marquard che la sviluppa nella sua “piccola filosofia della festa”¹, apre tuttavia uno scenario di riflessione non affatto scontato, il quale contempla il convertirsi della positività della festa – un evento che, anche se non sempre gioioso, comporta almeno in certa misura una pacifica sintonia con il mondo – nella negatività del suo opposto, la guerra, intesa anch’essa come una moratoria del quotidiano. Festeggiare la nascita di un bambino, prendere congedo dalle persone care, condividere la gioia di significativi avvenimenti esistenziali, celebrare collettivamente una ricorrenza nazionale e prima ancora onorare Dio in riti condivisi sono tutte manifestazioni di festa, in cui si declina la “posizionalità eccentrica” che per Plessner distingue l’uomo dagli altri esseri viventi². Unico tra questi, egli possiede la facoltà dell’autoriflessione, la capacità di

¹ O. MARQUARD, *Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes*, in W. HAUG-R. WARNING (a cura di), *Das Fest*, Fink, München 1989, pp. 684-691.

² Cfr. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), in ID., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980ss., vol. 4, pp. 364ss.; trad. it. a cura di

assumere un punto di vista decentrato rispetto alla propria collocazione nello spazio, di distanziarsi prendendo posizione rispetto al flusso quotidiano della vita. Benché la festa celebrata pubblicamente non sia l'unica forma di "distacco" dell'uomo dal proprio quotidiano, per Marquard essa ne rappresenta emblematicamente l'interruzione, la sospensione, una moratoria appunto. Di qui l'esigenza di difendere la festa dall'invadenza della quotidianità, di distinguere festa e lavoro, e nel contempo e per converso di difendere il quotidiano dalla festa, allo scopo di preservare la festa da se stessa, di immunizzarla dalla sua possibile perversione, che consiste nel sostituire la festa alla quotidianità. Senza una ritmica alternanza tra festa e quotidianità è precluso l'esercizio dell'eccentricità. La festa è insidiata non solo dalla totale quotidianità, ma anche dalla festa totale senza quotidianità. Una festa totale si autoelide: diventa una moratoria totale del quotidiano al pari della guerra, in cui festa e quotidianità sono entrambe sospese da un permanente "stato d'eccezione" (*Ausnahmestand*).

La locuzione "moratoria del quotidiano" si deve a Manès Sperber che, con riferimento solo indiretto alla festa, connota la guerra come un generale sovvertimento dell'ordine quotidiano, un'agognata fuga, non di rado intrisa di euforia, da una quotidianità "tirannica", monotona, percepita come asservimento e inibizione dell'energia vitale³. Del connubio festa-guerra vi sono, com'è noto, innumerevoli testimonianze letterarie. Per limitarsi ad alcune suggestioni relative al periodo delle due guerre mondiali – cui Sperber fa riferimento –, rivelatori sono in proposito i diari di Georg Heym, in cui la guerra è agognata perché generatrice di senso di contro a «una pace pigra, untuosa e sordida come lucido colosso su vecchi mobili»⁴. Della gioia di mettersi in marcia in «una festa eroica»⁵ parla nel *Doctor Faustus* di Thomas Mann l'umanista Zeitblom, l'ubriacatura della guerra foriera di grandezza, forza e *Feierlichkeit* è descritta da Ernst Jünger all'inizio di *Nelle tempeste d'acciaio*⁶. Come evidenziato tra gli altri da Robert Musil⁷, il lessico della Grande Guerra abbonda di terminologia religiosa, la guerra stessa diventa un'esperienza religiosa pervasa da un forte sentimento di comunanza, anzi di fratellanza (*Bruderschaft*), in quella che anche Hesse descrive come un'«ebbrezza sacra» perché scaturita dalla visione del «volto del destino»⁸. Se le fonti letterarie ben trasmettono, anche a prescindere da noti aspetti della psicologia di massa, il fervore patriottico e l'entusiasmo della mobilitazione che hanno condotto al fronte le giovani generazioni, non va comunque sottaciuto il fatto che lo "spirito del 1914", perlomeno in Germania, ha coinvolto soprattutto i ceti più elevati e gli intellettuali

V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 316ss.

³ Cfr. M. SPERBER, *Zur Analyse der Tyrannis. Ein sozialpsychologischer Essai* (1939), Leykam, Graz 2006, p. 51ss. e ID., *Leben im Jahrhundert der Weltkriege*, Verlag der Buchhändler-Vereinigung, Frankfurt a.M. 1983, p. 48.

⁴ G. HEYM, *Dichtungen und Schriften*, in ID., *Gesamtausgabe*, Ellermann, Hamburg-München 1960, vol. 3, p. 139.

⁵ TH. MANN, *Doctor Faustus* (1947), trad. it. E. Pocar, Mondadori, Milano 2012, p. 324.

⁶ Cfr. E. JÜNGER, *Nelle tempeste d'acciaio* (1920), trad. it. B. Zampaglioni, Guanda, Parma 1995, p. 5.

⁷ Cfr. R. MUSIL, *Das Ende des Krieges* (1918), in ID., *Gesammelte Werke*, Rowohlt, Reinbek 1978, vol. 8, p. 1343.

⁸ H. HESSE, *Demian* (1919), trad. it. E. Pocar, Marsilio, Venezia 1994, pp. 381s.

oscurando i sentimenti contrastanti di gran parte della popolazione e delle voci dissidenti.

Più in generale vi è da interrogarsi sulla funzione euristica di una categoria indifferenziata di quotidianità. Criticando l'uso aspecifico del termine in ambito sociologico Norbert Elias ne evidenzia – accanto a quotidiano vs. festa – diverse accezioni con le corrispondenti antitesi⁹. Al quotidiano inteso come routine, giorno feriale, vita privata si contrappone il non-quotidiano, rispettivamente come ambito straordinario della vita sociale, sfera di chi vive di rendita e non lavora giornalmente, vita pubblica e professionale; in antitesi al quotidiano come vita della massa e come ambito degli eventi ordinari vi è la vita degli altolocati e dei potenti e ciò che è considerato avvenimento rilevante per la comunità; alla sfera del vissuto spontaneo e irriflesso si contrappone quella delle esperienze artistiche, scientifiche, delle attività condotte in piena consapevolezza. I diversi significati della quotidianità sono per Elias variamente intrecciati tra loro e di conseguenza anche ciò che vi si distingue. Se tutto ciò che si oppone al quotidiano può configurarsi come una sua moratoria, tuttavia i confini tra le antitesi delineate sono tutt'altro che definiti. Ad esempio, è difficilmente sostenibile una netta separazione tra le esperienze artistiche e in generale scientifiche da un lato e il vissuto quotidiano dall'altro, così come tra vita privata e vita pubblica.

Rilevante appare la connotazione della vita quotidiana come esperienza vissuta del mondo (*Welterleben*), dell'insieme, effettivo e nel contempo fattivo, di ciò che di consueto è a portata di mano (in un senso che richiama l'heideggeriano *Zubandenes*) e che rappresenta per le singole persone il proprio mondo condiviso spazio-temporalmente nel contesto di un "noi". Su questa linea il quotidiano è per Bergmann¹⁰ quell'ambito dell'agire che sottostà ed è trasversale a ogni sfera particolare dell'azione e riproduzione sociale, lo sfondo da cui emerge ciò che individualmente e collettivamente viene considerato "inusuale", laddove il non-quotidiano si esplica in pratiche che assumono fisionomia e coloriture particolari a seconda del ruolo anche mutevole che in esse rivestono e si attribuiscono gli attori sociali. Se la vita quotidiana è un labirinto, in cui l'inconsueto e l'assenza di regole sono già sempre incisi in ciò che è familiare e regolamentato¹¹, le fisionomie e le intensità di uscita, di distacco dal quotidiano variano a seconda di quali aspetti ed elementi del quotidiano sono percepiti e interpretati come indicatori emblematici ai fini di una sua valutazione, in termini sia positivi che negativi.

Nella tensione tra quotidiano e non-quotidiano la festa appare come un fenomeno-soglia, che distingue e insieme pone in relazione i due ambiti, ne indica i confini e nel contempo li oltrepassa¹². L'ampio spettro delle manifestazioni della festa si sottrae

⁹ Cfr. N. ELIAS, *Zum Begriff des Alltags*, in "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 20 (1978), pp. 22-29; trad. it. G. Panzieri, *Sul concetto di vita quotidiana*, in ID., *Tappe di una ricerca*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 229-239.

¹⁰ Cfr. W. BERGMANN, *Lebenswelt, Lebenswelt des Alltags oder Alltagswelt? Ein grundbegriffliches Problem "alltagstheoretischer" Ansätze*, in "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 33 (1981), pp. 50-72.

¹¹ Cfr. B. WALDENFELS, *Im Labyrinth des Alltags*, in B. WALDENFELS-J. BROEKMAN-A. PAŽANIN (a cura di), *Phänomenologie und Marxismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, vol. 3, pp. 18-44.

¹² Cfr. W. HAUG-R. WARNING, *Vorwort*, in IDD., (a cura di), *Das Fest*, ed. cit., pp. XV. Sul concetto di soglia si veda U. PERONE, *Il presente possibile*, Guida, Napoli 2005, pp. 31-53.

pertanto a una prospettiva olistica. La letteratura sul tema, per sua natura interdisciplinare, si concentra per lo più non già su una compiuta teoria della festa in grado di articolare coerentemente i suoi tratti distintivi individuabili da diversi approcci di indagine, non quindi sulla festa intesa come categoria, ma sulle funzioni che essa svolge rispetto al quotidiano. Una caratterizzazione della festa che eviti l'unilateralità e l'assolutizzazione di uno o più dei suoi aspetti sembra piuttosto guadagnabile ricorrendo alla nozione wittgensteiniana di "somiglianze di famiglia"¹³. La centralità della festa quale costante antropologica delle dinamiche umane trova espressione in una rete di manifestazioni che presentano somiglianze sovrapposte e intrecciate, a volte complessive, a volte solo in dettagli, le quali conservano, accentuandoli ovvero trasfigurandoli, tratti della quotidianità. Come si evince da Elias non può considerarsi di per sé una festa tutto ciò che non è quotidiano, inconsueto (altrimenti lo sarebbe anche un incidente) o che rappresenta una pausa del quotidiano, come ad esempio il riposo o la vacanza intesa come permesso di non lavorare – che però può essere trasformata in occasione di festa¹⁴. Una moratoria del quotidiano è tale se vi si differenzia per qualità, condizione questa per poter specificare elementi strutturali e funzionali della festa al di là dei contenuti particolari delle sue svariate espressioni.

2. Funzioni della festa

Tre appaiono le funzioni principali della festa, qui riconducibili alle posizioni rispettivamente di Caillois, Bachtin e Pieper, quest'ultimo in contrappunto con l'ontologia ermeneutica di Gadamer, della quale ci si limita a evidenziare solo alcuni dei suoi rilevanti snodi teorici sul tema¹⁵.

L'eccesso, il sovvertimento delle norme fino alla completa fuoriuscita dall'ordine costituito è la funzione attribuita alla festa da Caillois¹⁶, cui si deve il nesso tra festa e guerra registrato da Marquard. Sulla scorta di analisi sul ruolo del sacro nelle società arcaiche Caillois concepisce la festa come transizione tra le sfere antagoniste del sacro e del profano segnate da confini di divieti e tabù. Nella festa vi è l'irruzione del sacro, l'attualizzazione del periodo creativo a opera delle forze onnipotenti dell'età primigenia, la sospensione del tempo orientato per permettere la rigenerazione della natura e della società attraverso cerimonie di fecondità e riti di iniziazione. Nel tempo di festa si

¹³ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* (1953), in ID., *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, vol. 1, pp. 276s.; trad. it. R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974, pp. 46s. (§§ 65-67).

¹⁴ Nella lingua tedesca il termine *Urlaub* (vacanza) ha la stessa radice di *Erlaubnis* (permesso). Sulla distinzione tra la vacanza come privatizzazione del tempo sociale e la festa (*Feiertag*) come socializzazione del tempo privato si veda S. LEVI DELLA TORRE, *Il settimo giorno*, in M. DONÀ-S. LEVI DELLA TORRE, *Santificare la festa*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 11ss.

¹⁵ Si veda pure M. HALLER, *Das Fest der Zeichen. Schreibweisen des Festes im modernen Drama*, Böhlau, Köln 2002, pp. 23-41.

¹⁶ Cfr. R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré. Édition augmentée de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leurs rapports avec le sacré* (1950), Gallimard, Paris 1983; trad. it. a cura di U.M. Olivieri, *L'uomo e il sacro. Con tre appendici sul sesso, il gioco e la guerra nei loro rapporti con il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, in particolare il cap. IV e l'appendice 3.

esprime la predominanza del «sacro di dissoluzione» sul «sacro di coesione»¹⁷, che assicura l'integrità della sfera profana, per passare a un nuovo ordine rigenerato. La festa è fenomeno-soglia perché con-fusione, intermezzo di sospensione dell'ordine costituito in cui trasgressione e dissolutezza, accompagnate da forme di sacrificio al contempo propiziatricie e riparatrici, diventano necessarie per la ri-creazione. È sulla base della funzione terapeutica della festa che Caillois instaura un parallelismo completo con la guerra. Benché opposta alla festa per senso e contenuto, la guerra rappresenta il «parossismo della società moderna»¹⁸ che pure è costituita sulla legge suprema della salvaguardia della vita altrui. Estrema socializzazione della vita collettiva, dilapidazione delle risorse accumulate, attesa messianica di rigenerazione rendono la vertigine della guerra l'equivalente funzionale della festa, attribuendo a essa un'aura sacrale esemplificata dal fascino del battesimo del fuoco. Un anno prima della Grande Guerra la pulsione di morte insita nell'eccesso della festa che viola le proibizioni è, come noto, prospettata da Freud in *Totem e tabù*.

Alla funzione di critica dell'ordine costituito che lo sovverte solo temporaneamente sono riconducibili forme di festa animate dallo spirito carnevalesco, la cui ambivalenza è esemplarmente indagata da Bachtin nella sua interpretazione della cultura popolare in epoca medievale e agli albori dell'età moderna¹⁹. Vi emergono tratti variamente riscontrabili anche nelle manifestazioni odierne del carnevale. Come fenomeno gioioso in cui si esprime l'«universalità del riso»²⁰, lo spirito carnevalesco ha una tendenza ugualitaria, sia nel senso che chi vi partecipa è insieme attore e spettatore, sia perché infrange le gerarchie e i vincoli sociali. Vi si incoraggia un contatto familiare e libero fra le persone nella piazza – spazio anche figurativamente privo da barriere – ed è favorita la libertà di comportamenti, gesti, parole, in cui predominano umorismo, ironia, comico, burla, satira, parodia, sarcasmo come figure del “serio-comico” con funzione demistificatrice e critica di convenzioni consolidate e verità “ufficiali”. La dimensione destabilizzante si concreta nelle varie forme di espressività corporea, dal travestimento e dalla maschera, che a un tempo cela e palesa, alle manifestazioni del «basso corporeo»²¹, con sostituzione di ruoli e inversione di situazioni. Lo spirito carnevalesco comporta una visione del “mondo alla rovescia”²², presentandosi anch'esso come un fenomeno-soglia, in cui convivono emozioni primarie dell'esistenza e trasfigurazione di aspetti considerati marginali della realtà quotidiana, coesistono gli opposti della lode e dell'ingiuria, della stoltezza e della saggezza. Non si tratta unicamente di una valvola di sfogo, ma della rappresentazione ambivalente di un rito di passaggio e di trasformazione, espresso ad esempio dall'incoronazione-scoronazione burlesca di un re del carnevale. Da ciò traspare

¹⁷ *Ibidem*, p. 64; it. p. 48.

¹⁸ *Ibidem*, p. 228; it. p. 159.

¹⁹ Cfr. M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale* (1965), trad. it. M. Romano, Einaudi, Torino 2001.

²⁰ *Ibidem*, p. 15.

²¹ *Ibidem*, p. 26.

²² Cfr. D.-R. MOSER, *Fastnacht, Fasching, Karneval. Das Fest der “Verkehrten Welt”*, Kaleidoskop, Graz 1986.

che lo spirito carnevalesco, proprio perché temporaneo, non comporta né rifiuto totale né accettazione piena della quotidianità²³.

La festa come espressione di consenso alla vita, di affermazione positiva dell'esistenza è la tesi centrale di Pieper²⁴, per il quale lo specifico della festa non si riduce a essere un'interruzione, per quanto insolita e speciale, del corso abituale del tempo, bensì consiste in una diversità di atteggiamento rispetto alla quotidianità. Mentre le occupazioni quotidiane e in particolare lavorative sono finalizzate ad altro da sé, orientate strumentalmente al conseguimento di uno scopo diverso dalle forme di azione in cui si esplicano, elemento costitutivo del festeggiare è «fare qualcosa che è svincolato da ogni immaginabile rapporto con uno scopo esterno»²⁵. In tal modo la festa si configura come un'«attività libera», che ha un senso in sé e quindi non è utile e funzionale a qualcosa d'altro. Mentre il lavoro separa e divide in rapporto a scopi pratici, la festa e il festeggiare sono per Gadamer un fenomeno di comunanza, anzi «la rappresentazione di questa comunanza (*Gemeinsamkeit*) nella sua forma più completa», in cui «nulla viene singularizzato, ma tutto accomunato»²⁶. La predominanza del legame comunitario fa sì che «festeggiare una festa» significhi «riunirsi per qualcosa, senza che nessuno possa più dire per che cosa ci si raccoglie e ci si riunisce»²⁷. Pieper e soprattutto Gadamer sottolineano la diversa qualità dell'esperienza del «tempo pieno» o «tempo proprio» della festa rispetto al «tempo vuoto», cioè di un «tempo per qualcosa»²⁸, da far trascorrere e riempire o dal nulla, come nel caso della noia (ma non dell'*otium*), o dal continuo affaccendarsi in qualcosa. Come libertà dal e nel tempo (da con confondersi con ciò che usualmente si intende come «tempo libero») è la festa a portarsi con sé il proprio tempo, ad arrestare quel carattere del tempo che appartiene al calcolo, per far posto a un indugiare che, come nel caso delle feste ricorrenti, segna e scandisce l'ordine temporale stesso.

L'assimilare la festa a un agire dotato in sé di senso la rende contigua a forme di attività fini a se stesse proprie della *theoria*. Gadamer ricorda che il significato originario del termine rinvia al *theoros*, delegato da una *polis* ad assistere a cerimonie religiose della cui comunione sacrale diveniva partecipe presenziando all'evento di senso che vi si dispiegava²⁹. Di qui l'atteggiamento teoretico di riuscire a mettere tra parentesi i propri interessi immediati ed essere presi, quasi rapiti di fronte a fatti ed eventi in grado di modificare chi ne fa esperienza. Assumendo l'atto di culto come la forma più adeguata di festa, Pieper considera la contemplazione un elemento essenziale del concetto stesso di festa, che a suo giudizio può essere vissuta solo sulla base della sintonia con il mondo nel

²³ Cfr. C. BERNARDI, *Carnevale, Quaresima, Pasqua. Dalla festa sacrificale alla libertà dell'evento*, in S. PETROSINO (a cura di), *La festa. Raccogliersi, riconoscersi, smarrirsi*, Jaca Book, Milano 2013, pp. 87-101.

²⁴ Cfr. J. PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, Kösel, München 1963; trad. it. F. Russo, *Sintonia con il mondo. Una teoria sulla festa*, Cantagalli, Siena 2009.

²⁵ *Ibidem*, pp. 22s.; it. p. 25.

²⁶ H.-G. GADAMER, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1974), in ID., *Gesammelte Werke*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1985ss., vol. 8, p. 130; trad. it. R. Dottori e L. Bottani in ID., *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, Marietti, Genova 1986, p. 43.

²⁷ *Ibidem*, p. 131; it. p. 43.

²⁸ *Ibidem*, p. 132; it. p. 45.

²⁹ Cfr. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (1960), in ID., *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. 1, pp. 130s.; trad. it. G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, pp. 271s.

suo insieme: non equivalente all'accettazione passiva dello stato di fatto, ma come riconoscimento e condivisione della bontà originaria dell'intera realtà³⁰. In consonanza con Kerényi³¹, la festa nella sua massima espressione è quindi per Pieper reverente contemplazione tesa alla glorificazione della divinità artefice del mondo.

Capacità di coinvolgimento, spesso emozionale, in un'attività di libera scelta, articolata in un sistema di regole più o meno rigide per quanto artificiali, che si svolge entro limiti spazio-temporali definiti; distacco e/o alternativa rispetto al quotidiano nelle forme della mimesi e della simulazione; attività improduttiva avente finalità sua propria non volta, perlomeno non direttamente, alla modificazione e trasformazione "utile" del reale sono tra i caratteri specifici del gioco e, in particolare nella prospettiva ermeneutica, dell'arte³². Su questa base è sottolineata l'affinità tra la festa, la pratica ludica e l'esperienza artistica, sia nel senso che il gioco e la giocosità sono componenti ricorrenti nel festeggiare, sia soprattutto perché – come evidenzia Gadamer riprendendo l'espressione kantiana "finalità senza scopo"³³ riferita all'opera d'arte – l'esperienza artistica è intesa come un rapporto con un evento (*Ereignis*) di cui si entra a far parte, si partecipa (*mitspielen*). Gioco, opera d'arte e festa hanno una propria «unità organica»³⁴, avvertita come una realtà che trascende coloro che vi partecipano senza annullarne la soggettività. Si è coinvolti in una dinamica in cui è il gioco che «fa stare al gioco»³⁵, è l'opera d'arte che si realizza nel suo essere eseguita, interpretata e fruita, e «la festa è solo in quanto viene celebrata»³⁶.

3. Modalità di vita nella festa

La pluralità delle forme della festa, nel loro variegato intreccio con il quotidiano, presenta caratteri cui non è applicabile una sorta di *reductio ad unum*. Dalla pur cursoria disamina delle tre funzioni attribuibili alla festa emerge altresì la tendenza a identificare la festa con altre manifestazioni specifiche dell'eccentricità umana, evidenziata da Plessner

³⁰ Cfr. J. PIEPER, *Zustimmung zur Welt*, ed. cit., p. 34; it. pp. 33s.

³¹ Cfr. K. KERÉNYI, *Vom Wesen des Festes* (1938), in ID., *Werke in Einzelausgaben*, Langen-Müller, München 1966ss., vol. VII, pp. 43-67.

³² Su tali tratti del gioco sono registrabili punti di convergenza tra le posizioni di Benveniste, Huizinga, Caillois e Gadamer pur nelle rispettive, anche marcate, diversità di accenti e di specificazioni. Cfr. V.J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Pantheon, Amsterdam 1939; trad. it. C. van Schendel, Einaudi, Torino 2002; E. BENVENISTE, *Le jeu comme structure*, in "Deucalion", 2 (1947), pp. 156-167; trad. it. G. Bianco, *Il gioco come struttura*, in "Aut Aut", 337 (2008), pp. 123-132. Di R. CAILLOIS si veda (oltre all'appendice 2 di *L'homme et le sacré*), *Les Jeux et les Hommes. Le masque et le vertige*, Gallimard, Paris 1958; trad. it. L. Guarino, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano 1981. Di H.-G. GADAMER fondamentale è in *Verità e metodo* il cap. 1 della I parte, II sezione, intitolato *Il gioco come filo conduttore dell'esplicazione ontologica*.

³³ Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in ID., *Gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. 5, p. 226; trad. it. A. Gargiulo e V. Verra, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 129 (§ 15).

³⁴ H.-G. GADAMER, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, ed. cit., p. 133; it., p. 46.

³⁵ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, ed. cit., p. 112; it., p. 237.

³⁶ *Ibidem*, p. 129; it., p. 271.

e Marquard, e dell'«eccedenza di autorappresentazione del vivente»³⁷, di cui parla Gadamer in riferimento al gioco e alle espressioni artistiche. Legata a tale tendenza appare la tesi, tra gli altri di Bubner³⁸, circa la progressiva estetizzazione del mondo della vita a partire dalla modernità: lo sfumare dei confini tra arte e ciò che non lo è, come ad esempio nei fenomeni del design e della moda, cui si accompagna nel presente, in base all'analogia tra arte e festa, un'accentuata festivizzazione del quotidiano e desacralizzazione ovvero quotidianizzazione del festivo nella società del consumo e del divertimento³⁹. Plausibile tale diagnosi (basata comunque su un'accezione ampia di "estetica"), diverse e opposte le valutazioni che ne conseguono: da un lato la valorizzazione della pluralità degli aspetti quotidiani⁴⁰, dall'altro la banalizzazione della festa come moratoria, con la perdita della sua funzione compensatoria rispetto al quotidiano – e, all'estremo, il suo possibile convertirsi nella guerra come festa totale.

Allo scopo di evitare la piena equiparazione della festa ad altre espressioni culturali mantenendone nel contempo la differenza rispetto alla quotidianità, degna di nota è in prospettiva pragmatica la caratterizzazione della festa come un evento in cui una comunità si rapporta a ciò che considera dotato di senso, in particolari forme esteriori e con un atteggiamento positivo nei confronti della vita⁴¹. Quale che sia l'intenzione e l'occasione per una festa, la dimensione comunitaria ne costituisce una componente fondamentale, si tratti di una festa di compleanno, di riti di passaggio, di una festa popolare o della celebrazione di una festa nazionale, a prescindere quindi dall'ampiezza della comunità. Ci si può divertire da soli – dal latino *divergere*, volgere altrove lo sguardo – ma non festeggiare da soli (se non in senso figurato). La significatività del tema della festa rinvia a una dimensione di trascendenza, la quale trova sì espressione esemplare negli atti di culto in cui si celebra l'unione con la divinità, ma che pure a livello mondano comporta il partecipare, indulgiandovi, a un evento che si pone e si propone al di là delle usuali occupazioni. L'atteggiamento affermativo rispetto all'esistenza è legato alla significatività di chi o di ciò che è oggetto di festa. Vi è però da rilevare che solo in un contesto religioso e sacrale tale atteggiamento può implicare la sintonia piena con il mondo teorizzata da Pieper: peraltro anche le feste cristiane possono essere considerate sovversive nella misura in cui vi si celebra l'irruzione di Dio in una quotidianità irreligiosa ovvero si alimenta la speranza in un cambiamento, anche radicale, della realtà. L'approvazione festosa di momenti e aspetti della vita non esclude di per sé la critica e il

³⁷ H.-G. GADAMER, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, ed. cit., p. 114; it., p. 24.

³⁸ Cfr. R. BUBNER, *Ästhetisierung der Lebenswelt*, in W. HAUG-R. WARNING (a cura di), *Das Fest*, ed. cit., pp. 651-662; trad. it. (senza indicazione del traduttore), *Estetizzazione del mondo della vita*, in G. VATTIMO (a cura di), *Filosofia 89*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 149-164.

³⁹ Cfr. W. LIPP, *Feste heute. Animation, Partizipation und Happening*, in W. HAUG-R. WARNING (a cura di), *Das Fest*, ed. cit., pp. 663-683.

⁴⁰ Cfr. in proposito la differenziata analisi di W. WELSCH, *Grenzgänge der Ästhetik*, Reclam, Stuttgart 1996, pp. 9-61.

⁴¹ Cfr. L. DEILE, *Feste – Eine Definition*, in M. MAURER (a cura di), *Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik*, Böhlau, Köln 2004, pp. 1-18. In ciò che segue nel presente paragrafo si assume come chiave interpretativa la tesi di Deile, discostandosi su alcuni punti ritenuti centrali per la caratterizzazione della nozione di festa (vedi sotto n. 43).

rifiuto di altri momenti e aspetti, non direttamente a tema nella festa⁴². La forma esteriore di celebrazione della festa accentua la sua differenza rispetto alla quotidianità: abbondanza di cibo, musica, danza, abbigliamento particolare, ma anche eccesso o per converso silenzio e contemplazione, con le rispettive ritualità più o meno codificate, assumono nei vari tipi di festa, unitamente alla scelta dei luoghi appropriati, una valenza peculiare a seconda dei diversi contesti culturali.

Dimensione comunitaria, attribuzione positiva di significatività, particolari forme espressive in cui sono prevalenti sensibilità e corporeità, attività fine a se stessa rappresentano le quattro modalità della vita che nella festa sono rapportate tra loro in modo da costituire l'unitarietà della festa. È precisamente la compresenza, la simultaneità di tali modalità di vita che segna la differenza qualitativa della festa rispetto alla quotidianità. L'unitarietà (intesa come un tutto) della festa si differenzia qualitativamente dal quotidiano perché rappresenta un'eccedenza sia rispetto alle quattro modalità di vita considerate isolatamente, sia alla loro mera somma⁴³.

Solo in ottica idealtipica il rapporto tra loro può però considerarsi equilibrato. Nella realtà, anche considerando i vari elementi sinora emersi dall'esame delle diverse posizioni, si registrano, come accennato, somiglianze di famiglia, gradazioni diverse nell'accentuazione di una o più delle quattro modalità di vita coinvolte e delle loro effettive articolazioni. Così ad esempio nel carnevale appaiono preminenti la dimensione comunitaria e l'espressività corporea, mentre nella festa religiosa o nella celebrazione di una festa nazionale è accentuata, pur con connotazioni diverse, la significatività del tema e il motivo della festività. Agli aspetti della riflessività e della solennità, uniti a una ritualità strutturata riferita a un contenuto particolarmente significativo da celebrare, rinvia il termine tedesco *Feier*. Secondo Gebhardt *Feier* è «l'istituzionalizzazione dell'agire orientato a valori» e conferisce senso alla realtà quotidiana, mentre *Fest* si riferisce a un agire determinato da spontaneità, affetti, emozioni, in cui la realtà quotidiana è temporaneamente trascesa ossia sospesa e insieme trasfigurata (*aufgehoben*)⁴⁴. Sulla base dell'uso dei due termini nell'attuale linguaggio ordinario oltre che dell'esperienza storica (anche la festa religiosa presenta connotazioni emozionali e affettive) non si tratta in realtà di un'opposizione: la festa nell'accezione di *Feier* è interpretabile come una forma particolare di festa nell'accezione di *Fest*, in cui la significatività, unita a una ritualità strutturata, tendenzialmente prevale sulle altre modalità di vita⁴⁵. Resta fermo che

⁴² Per una critica del consenso generalizzato sostenuto da Pieper si veda anche J. KOPPERSCHMIDT, *Zwischen Affirmation und Subversion. Einleitende Bemerkungen zur Theorie und Rhetorik des Festes*, in J. KOPPERSCHMIDT-H. SCHANZE (a cura di), *Fest und Festrhetorik. Zur Theorie, Geschichte und Praxis der Epideitik*, Fink, München 1999, pp. 1s.

⁴³ Deile non menziona in proposito l'attività fine a se stessa e circoscrive la differenza qualitativa della festa rispetto al quotidiano alle sole forme esteriori del festeggiare (cfr. L. DEILE, *Feste – Eine Definition*, ed. cit., pp. 19s.).

⁴⁴ Cfr. W. GEBHARDT, *Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung*, Lang, Frankfurt a.M. 1978, p. 82. In questo senso già si era espresso O.F. BOLLNOW, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Kohlhammer, Stuttgart 1955, pp. 222-247. Su questa distinzione si veda recentemente J. NEIJENHUIS, *Erwägungen zur Relation von Feier und Fest*, in F. LIENHARD (a cura di), *Feste in Bibel und christlicher Praxis*, Lit, Berlin 2010, pp. 73-84.

⁴⁵ Cfr. L. DEILE, *Feste – Eine Definition*, ed. cit., pp. 13s.

l'unitarietà della festa (sia *Feier* che *Fest*) nel senso qui delineato si realizza come un evento ogni volta unico anche quando è ricorrente. Si tratta, per riprendere l'indicazione di Gadamer, dell'incontro tra persone nella forma più completa di comunanza.

4. *Il bene relazionale della festa*

La dimensione comunitaria è tra le quattro modalità di vita quella più evidente in una festa, tuttavia non ogni espressione di comunanza è compatibile con la festa. Anche la guerra è un fenomeno di comunanza, ma non è festa se non altro perché priva dell'atteggiamento affermativo nei confronti della vita – la comunanza cameratesca in guerra è piuttosto una forma di resistenza alla tragica minaccia della morte. È la guerra a servirsi della festa, che però così diventa funzionale ad altro da sé. La comunanza di destino, di cui si è fatto cenno all'inizio, rinsalda sì il vincolo di chi va o è in guerra, ma la *Festlichkeit* che vi si celebra è all'insegna del conflitto, che, laddove dominante, stravolge la relazionalità comunitaria stessa sino a sopprimerla.

Kant conia l'ossimoro “insocievole socievolezza”⁴⁶ per definire la condizione dell'uomo moderno, che tende a unirsi in società per realizzare le proprie disposizioni ed è nel contempo incline all'antagonismo e allo scontro con gli altri. Ma già il libro della *Genesi* ricorda che la comunità umana è sin dai suoi inizi segnata dalla tensione tra fraternità e fratricidio. La fragilità e l'incertezza che contraddistinguono le relazioni umane riflettono l'ambivalenza della vita in comune, in cui il legame reciproco (da *re-ligio*, *re-ligare*) comporta armonia, gioia e insieme sofferenza, sacrificio in svariate forme (non a caso presenti in modalità e intensità diverse nelle manifestazioni di festa: al limite, anche la volontaria rinuncia a un giorno lavorativo per celebrare una festa è un sacrificio se comporta costi di varia natura)⁴⁷. Descrivendo le prestazioni reciproche tipiche delle società arcaiche, Mauss parla di «sospensione in uno stato di incertezza tra la festa e la guerra»⁴⁸, interpretabile anche nel presente come polarità tra atteggiamenti riconducibili a forme di fraternità o di fratricidio⁴⁹. Alla luce di queste considerazioni è possibile enucleare una dimensione del festeggiare che, benché non sempre riscontrabile – o comunque non in pari misura – nelle diverse forme di festa, è in grado di specificare un tipo di relazionalità comunitaria compatibile più di altre con la caratterizzazione della festa qui prospettata. Si tratta della dimensione comunitaria incentrata sui beni relazionali.

⁴⁶ Cfr. I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in ID., *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. 8, p. 130; trad. it. G. Solari, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Utet, Torino 1995, p. 127.

⁴⁷ Cfr. S. LEVI DELLA TORRE, *Il settimo giorno*, ed. cit., pp. 18ss.

⁴⁸ Cfr. M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1924-1925), in ID., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1985, p. 278; trad. it. F. Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in ID., *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, p. 290.

⁴⁹ Cfr. L. BRUNI, *La ferita dell'altro*, Il Margine, Trento 2007, in cui si evidenzia che nei rapporti interpersonali l'altro figura come “ferita” e insieme come “benedizione”. L'ironia ossimorica dell'espressione italiana corrente “fare la festa” conserva la traccia della connotazione festosa della guerra e dell'omicidio come uccisione sacrificale.

La caratteristica principale di un bene relazionale consiste per Nussbaum nel fatto che il bene è rappresentato dalla relazione stessa e quindi può essere prodotto e fruito solo simultaneamente da più persone insieme⁵⁰. È un bene anti-rivale e non escludente perché, al contrario di un bene privato il cui godimento da parte di qualcuno esclude dalla sua fruizione possibili rivali, necessita la condivisione di altri, quantomeno di coloro che sono necessari per il suo godimento. Una festa senza partecipanti o invitati non è una festa. L'identità ovvero il non anonimato delle persone coinvolte è un secondo ingrediente di un bene relazionale, in cui l'interazione e la condivisione si configurano come un'eccedenza, un "fatto emergente" rispetto ai contributi dei singoli, che però non vanifica la loro specifica soggettività. Partecipare a una festa non richiede una previa conoscenza e familiarità con tutti coloro che vi sono coinvolti: esse possono realizzarsi nel corso della festa anche solo con alcuni dei partecipanti. In questo senso è allora la festa stessa a creare la comunità. Reciprocità e gratuità sono i due ulteriori caratteri dei beni relazionali intesi come «componenti affettive delle relazioni sociali, valutate in se stesse (e non strumentalmente per altri scopi)»⁵¹. La gratuità è da intendersi come una disposizione legata a una motivazione intrinseca e liberamente espressa, che non ha fini ulteriori dal godimento della relazione stessa; la reciprocità comporta mutua consapevolezza e condivisione di sentimenti (esempi tipici sono la fiducia, l'amicizia, l'amore). Una festa, in particolare nella sua accezione di *Fest*, presenta spesso queste caratteristiche – si pensi a una festa di compleanno –, ma esse sono riscontrabili pure nella festa intesa come *Feier*: una celebrazione religiosa ma anche civile, quali una festa nazionale o una commemorazione, sono beni relazionali se e nella misura in cui tali beni sono consapevolmente perseguiti dai partecipanti.

Atteso che il bene relazionale riflette un atteggiamento di fare comunità, un evento di bene relazionale – come ad esempio un incontro tra amici – non è di per sé una festa. Lo diventa se la dimensione comunitaria così intesa si presenta congiuntamente e simultaneamente alle altre tre modalità di vita, ossia l'attribuzione positiva di significatività, la particolare forma espressiva in cui sono preminenti sensibilità e corporeità, l'attività fine a se stessa. Per riprendere l'affinità del gioco e della manifestazione artistica con la festa quali espressioni di *theoria*, quindi di attività fini a se stesse, è da sottolineare che essi possono essere considerati beni relazionali solo se fruiti intenzionalmente e contemporaneamente da più persone interagenti, non quindi individualmente e separatamente. Gioco ed espressione artistica come componenti della festa appartengono piuttosto alla particolare forma esteriore in cui essa viene celebrata⁵².

⁵⁰ Cfr. M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Cambridge University Press, Cambridge U.K.-New York 2001, pp. 343-372; trad. it. a cura di G. Zanetti, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 679-711 (cap. 12: *La vulnerabilità della vita buona. I beni di relazione*). Per un'analisi dettagliata dei beni relazionali e delle loro implicazioni si vedano L. BRUNI, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, B. Mondadori, Milano 2006, in particolare pp. 12-19, cui si fa riferimento in quanto segue, e P. DONATI-R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

⁵¹ R. SUDGEN, *Beyond Sympathy and Empathy: Adam Smith's Concept of Fellow-Feeling*, in "Economics and Philosophy", 8 (2002), pp. 63-87, qui p. 81.

⁵² Cfr. J. PIEPER, *Zustimmung zur Welt*, ed. cit., pp. 25ss.; it. pp. 27s.

La dimensione estetica valorizza la festa e fa risaltare la significatività di ciò o di chi è festeggiato. Vi si riflette l'atteggiamento di attenzione e cura nei confronti dei partecipanti in un contesto di estetizzazione del mondo della vita (non confinabile alla modernità occidentale), da intendersi positivamente come un abitare la realtà mediante il bello. È il caso di ricordare che, secondo alcune interpretazioni, il *pulchrum* figura nella Scolastica come uno dei trascendentali dell'essere.

Di contro al fratricidio della guerra, la festa con i caratteri del bene relazionale è segno di fraternità, intesa come un sentirsi accomunati, al di là degli interessi e dei rapporti strumentali, in un clima di sostanziale uguaglianza che non elimina le diversità, ma le ricomprende nell'unitarietà del festeggiare. La fraternità, concetto e ideale di origine religiosa, è un bene di legame significativamente espresso nell'art. 1 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. Benché i due termini siano spesso usati come sinonimi, fraternità non equivale a fratellanza, la quale, come sopra riportato, può fondarsi sull'ostilità verso altri e comunque comportare conflitto⁵³. Nella festa "in spirito di fraternità" la valenza eudaimonistica di approvazione della vita si traduce nell'enfatizzare relazioni personali che conferiscono senso all'esistenza. In ciò risiede il sempre *novum* della festa "riuscita", ma anche la sua fragilità, perché i beni di relazione sono preziosi e nel contempo sempre vulnerabili, esposti allo scacco. Una festa non riuscita può avere molte cause, come ad esempio una carente cura nella sua organizzazione, ma in genere è indice di una dissonanza nelle disposizioni relazionali dei partecipanti⁵⁴.

Nella prospettiva qui delineata la festa si conferma un fenomeno-soglia tra quotidianità e non-quotidianità, con connotazioni diverse a seconda dell'interpretazione del quotidiano. Assume una funzione compensatoria e terapeutica quanto più la quotidianità è carente di beni relazionali. Se intesa come deciso rifiuto della vita quotidiana, la festa rischia però di risolversi in una uscita solo velleitaria dal quotidiano: non di rado ne riproduce, amplificandoli, i tratti della percepita insensatezza, come nelle feste che degenerano sfociando in varie forme di violenza verso se stessi e gli altri. Diventa una pausa dalla quotidianità se intesa come investimento nel "tempo proprio" di relazioni che le occupazioni ordinarie tendono a offuscare. In questa luce, la festa può fungere da rigenerazione di senso all'interno delle stesse attività lavorative⁵⁵. Una festa "in spirito di fraternità" svolge una funzione critica e di pacifico, ma non meno profondo, sovvertimento di un mondo della vita in cui ancora prevalgano rapporti egocentrici e di natura prevalentemente strumentale. Come ricorda Ugo Perone a proposito dei *Sonntagskinder* – i bambini nati di domenica ai quali secondo tradizione si

⁵³ L'art. 1 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* recita: «Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fraternità (*Brotherhood; Fraternité; Brüderlichkeit*)». Per un primo orientamento sul significato di fraternità nel sistema dei diritti umani si veda M.J. PERRY, *The Morality of Human Rights*, in "San Diego Law Review", 50 (2013), pp. 775-812. Sulla fraternità quale principio incompiuto della modernità cfr. A.M. BAGGIO (a cura di), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007.

⁵⁴ Per considerazioni analoghe cfr. J. ISENSEE, *Von der Notwendigkeit zu feiern. Die Philosophie des Festes*, in "TRIGON", 8 (2009), pp. 9-20, qui pp. 19s.

⁵⁵ Cfr. L. BRUNI, *Fondati sul lavoro*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 133-139.

attribuivano capacità straordinarie –⁵⁶, dalla festa si può trarre forza non violenta per intervenire nel quotidiano, e in questo senso contribuire a renderlo “festoso”.

⁵⁶ Cfr. U. PERONE, *La festa. Uno sguardo dalla filosofia*, in “Spazio Filosofico”, 5 (2/2015), pp. 215-219 (www.spaziofilosofico.it/wp-content/uploads/2015/08/Perone.pdf), qui p. 219.

Maurizio Pagano

LA FESTA: SENSO E PIENEZZA NELL'ESPERIENZA DEL FINITO

Abstract

Festivals introduce an interruption in the flow of everyday life. Within the limits marked by such an interruption, a form of experience different from the ordinary takes place. The time of festivals evokes and makes present the sacred time in which events that have founded human society have occurred. In festivals, on the one hand, one can grasp and represent the meanings that ground human experience; on the other hand, a form of full life takes place. In the modern period, festivals relinquish their connection with the religious dimension, and such features fade away. Yet one cannot say that they disappear entirely. They are grasped in a fragmentary way, and this is enough to turn them into marks of resistance against the reduction of human experience to a purely utilitarian dimension.

«Una vita senza festa è un lungo viaggio senza alberghi» (βίος ἀνεόρταστος μακρὴ ὁδὸς ἀπανδόκευτος). Questo detto di Democrito (fr. 230), pur nella sua laconicità, evoca due caratteri salienti della festa, dalla cui considerazione prenderà avvio la nostra riflessione¹. Da una parte v'è un'interruzione nel fluire della vita quotidiana, dall'altra, entro i limiti segnati da questa sospensione, si realizza una forma di esperienza diversa, una sosta, che è poi anche in funzione del proseguire della vita di ogni giorno. Il primo lato richiede un'operazione intellettuale, una delimitazione, che scandisce il divenire temporale e gli conferisce un ordine, sicché in generale le feste sono collegate all'istituzione di un calendario. Il secondo lato consiste nell'emergere di una diversa qualità di vita, che nella festa si attua. L'operazione intellettuale è funzionale alla sperimentazione di un'esperienza diversa, bisogna delimitare il tempo per poter vivere la festa; quest'ultima d'altra parte per un verso ha valore di per sé, per l'altro è collegata a sua volta al tempo normale, è una sosta che dà respiro, permette di proseguire meglio la vita del tempo

¹ Ho trovato il primo rinvio al frammento di Democrito in un saggio di N. SPINETO, *Dalla festa in Grecia alla festa come categoria antropologica*, in S. PETROSINO (a cura di), *La festa. Raccogliersi, riconoscersi, smarrirsi*, Jaca Book, Milano 2013, pp. 35-49. Spineto è autore di diversi altri studi importanti sulla festa, tra cui ricordo: *Pour conclure: Théories de la fête dans l'histoire des religions*, in A. MOTTE-C.-M. TERNES (a cura di), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antique*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 279-300 e *Fête, jeu et religion*, in M. DENEKEN-TH. LEGRAND-A.-L. ZWILLING (a cura di), *Une certaine image de Dieu. Mélanges offerts à François Boespflug*, in corso di stampa. Questi lavori offrono tra l'altro una vasta panoramica sull'argomento, e mi sono stati di grande aiuto per orientarmi in un ambito che, com'è noto, è oggetto d'interesse e di studio da parte di molte e diverse discipline.

quotidiano e ha dunque un'influenza su di esso. Possiamo quindi parlare di un'interruzione qualitativa.

L'analisi di questi due aspetti e del loro rapporto si può esprimere anche in un altro linguaggio, quello impiegato da Jan Assmann in un saggio in cui collega la festa al tema della memoria culturale². L'uomo, dice l'egittologo, è un essere a due dimensioni. In questa espressione v'è un riferimento esplicito alla condizione tardomoderna dell'"uomo a una dimensione" criticata da Marcuse, ma il respiro del saggio non è sociologico, bensì propriamente ontologico. La prima dimensione è quella dell'*Alltag*, della quotidianità, caratterizzata dalla contingenza, dalla scarsità e dalla routine. A questa si contrappone una seconda dimensione, i cui caratteri sono un ordine ben stabilito, la pienezza e una tendenza a trascendere il quotidiano che si esprime volta a volta nella riflessione o in un'effervescenza capace di eccessi. Le due dimensioni possono essere descritte come due forme di temporalità: la prima è quella di tutti i giorni, la seconda è l'"altro tempo", che include gli eventi fondanti di una società. In corrispondenza di ciò possiamo distinguere due forme di memoria: la memoria comunicativa, che assicura il funzionamento della vita quotidiana, e la memoria culturale, che tematizza l'altro tempo e ha dunque per oggetto tutto ciò che è stato istituito in un lontano passato e fonda l'unità e l'identità di una cultura e di una società.

L'uomo è un essere costitutivamente bidimensionale per Assmann: la prima dimensione non gli basta, perché il mondo stesso, o potremmo dire l'esperienza, è bidimensionale ed equivoca (*zweidimensional* e *zweideutig*), e dunque richiede di essere interpretata. Necessariamente l'uomo si interroga sul senso della sua esperienza: questo sforzo ha un carattere fondamentalmente collettivo, e sta all'origine della cultura. Il senso che di volta in volta i gruppi umani hanno elaborato deve trovare espressione, deve essere reso manifesto: e la festa, con i suoi riti, è precisamente il luogo privilegiato in cui questo senso viene rappresentato e questa pienezza, che illumina la convivenza e la vita quotidiana, viene fatta presente. La festa assume così, secondo Assmann, un ruolo centrale per la memoria culturale, e questo vale soprattutto per le società senza scrittura: con il procedere della società, con l'uso della scrittura e con il moltiplicarsi delle istituzioni culturali, questa centralità della festa tende a diminuire. Secondo questa interpretazione dunque la festa, specialmente per le società arcaiche, si collega alla necessità del rapporto con un "altro tempo" e, più profondamente, con un'altra e più fondante dimensione.

Come si vede la teoria di Assmann ha un carattere fortemente sistematico: essa assegna un ruolo importante alla festa, ma la inserisce entro un quadro generale in cui l'elemento decisivo è la necessità dell'elaborazione del senso, inteso a sua volta come l'insieme delle credenze e delle istituzioni che fondano l'identità e la coesione di una società e di una cultura; in questo quadro assume un'importanza decisiva il tema, caro ad Assmann, della memoria culturale. Su questa base l'egittologo fa emergere anche un motivo che contribuisce a spiegare il fatto che nelle epoche più recenti, e in particolare nell'età moderna, l'importanza della festa diminuisce. Quest'ultimo punto è oggetto

² Cfr. J. ASSMANN, *Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, in J. ASSMANN-TH. SUNDERMEIER (a cura di), *Das Fest und das Heilige. Kontrapunkte des Alltags*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1991, pp. 13-30.

attualmente di un'ampia discussione, e gli studiosi sottolineano sovente che a partire dal Settecento la festa muta il suo carattere, si allontana dal suo originario significato religioso, e si connette piuttosto alla celebrazione del tempo libero. Nell'impostazione di Assmann il riferimento alla religione non è tematizzato esplicitamente e la questione viene quindi trattata in una prospettiva diversa, che guarda piuttosto alla rilevanza che ha, nelle diverse fasi storiche, la ricerca della seconda dimensione. In generale direi che la proposta di Assmann fornisce elementi importanti per l'analisi della festa; tuttavia, proprio per il suo carattere sistematico, sottolinea forse troppo presto la necessità del rinvio alla seconda dimensione, e mette in certa misura in ombra il fatto che, sul piano fenomenologico, la sfera dell'esperienza quotidiana ha un ruolo primario: noi viviamo innanzitutto nel quotidiano, e la prima esperienza della festa è quella che la vive come una cesura introdotta nella quotidianità.

Si può allora dire che la festa è anzitutto un'interruzione dell'*Alltag*, del tempo ordinario in cui si svolge la vita di tutti i giorni. Il tempo della festa è dunque un tempo speciale, caratterizzato dalle attività, per lo più rituali o comunque regolate, che non si svolgono nel tempo ordinario: si tratta in primo luogo delle azioni rivolte a onorare gli dei, e cioè i sacrifici, le processioni, gli inni e le danze rituali, le gare, specialmente quelle sportive, ma anche competizioni di altro genere. In diversi casi si registrano anche manifestazioni rivolte alla trasgressione delle regole che valgono nel tempo normale, o anche alla loro inversione, come nel celebre caso del carnevale studiato da Bachtin: come diversi studiosi hanno rilevato, questo tipo di azioni, tendenti alla licenza o addirittura all'eccesso, sono permesse proprio perché si svolgono in quel preciso tempo, previsto e regolato. Come ricorda Spineto, le *Definizioni* pseudoplatoniche contengono una voce «Εορτή» che definisce la festa come «tempo sacro determinato da leggi»³.

Il tempo della festa, tuttavia, non è soltanto un tempo speciale, che interrompe quello ordinario secondo norme ben determinate: in molti casi importanti, che si ritrovano in Grecia ma anche in diverse altre culture, esso evoca un tempo sacro e fondante, o addirittura lo rende presente. Si tratta del tempo delle origini, in cui sono avvenuti gli eventi che, grazie all'opera degli dei, degli eroi o degli antenati, hanno fondato la società umana. Grazie alle azioni rituali questo tempo irrompe nella vita presente, gli uomini partecipano per un periodo limitato e determinato alla vita degli dei, e questo contatto rigenera il tempo presente e la società umana. Questo fenomeno è stato illustrato in modo particolarmente incisivo da Mircea Eliade nel suo celebre studio sul mito dell'eterno ritorno, dedicato in modo specifico alle culture arcaiche⁴. Molti aspetti della teoria di Eliade sono stati messi in discussione dalla ricerca successiva, ma la sua analisi resta un punto di riferimento importante anche oggi, e l'idea che qui ci interessa, e cioè la partecipazione del tempo della festa al tempo delle origini, resta confermata. Com'è noto

³ PSEUDO-PLATONE, *Definizioni*, 415a. Il saggio di N. SPINETO, *Dalla festa in Grecia alla festa come categoria antropologica*, ed. cit., mostra molto bene come, attraverso un commento attento di questa definizione, è possibile far emergere i caratteri principali delle feste dell'antica Grecia.

⁴ M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, trad. it. G. Cantoni, Borla, Torino 1968. Per una messa a punto attuale sull'eredità di Eliade, con particolare riferimento alla questione del tempo, cfr. N. SPINETO (a cura di), *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Jaca Book, Milano 2005, e specialmente il saggio di A. MOTTE, *Tempo della festa e tempo del mito nella religione greca* (in N. SPINETO (a cura di), *Interrompere il quotidiano*, ed. cit., pp. 61-82).

Eliade contrapponeva la concezione circolare del tempo, propria delle culture arcaiche, a quella lineare della religione biblica. A questo proposito conviene osservare che anche in una concezione lineare orientata in senso escatologico il rito festivo si collega al tempo fondante, che in questo caso è quello finale: il caso più evidente è quello del banchetto eucaristico, che costituisce un'anticipazione della realtà escatologica del Regno di Dio.

In sintesi possiamo dire che sia nella concezione circolare che evoca il tempo delle origini, sia nella concezione escatologica che anticipa il tempo finale, il tempo della festa interrompe quello ordinario perché richiama e rende presente il tempo fondativo: e questo da una parte è un tempo di pienezza, in cui l'esperienza umana trova la sua realizzazione compiuta⁵, dall'altra illumina l'esperienza umana nel suo complesso e ne discopre il senso. In questa prospettiva si conferma la centralità della dimensione religiosa nell'esperienza della festa delle culture arcaiche e antiche; mi sembra che solo a partire di qui si debba intendere la funzione sociale e politica della festa, che certamente ha un ruolo importante nel rafforzare la coesione e la consapevolezza della società. Questo aspetto, che è stato sottolineato fin dagli studi fondamentali di Durkheim e di Mauss, non può essere affermato in modo unilaterale, scindendolo da quello religioso.

Sovente l'esperienza della festa è stata avvicinata a quella del gioco. Le ricerche su quest'ultimo tema hanno ormai prodotto una letteratura vastissima, ma un posto di tutto rilievo è occupato ancor oggi dall'opera classica di Johan Huizinga, *Homo ludens*, uscita nell'originale tedesco nel 1938. Huizinga ha sostenuto il ruolo fondamentale che il gioco svolge nella formazione della cultura, e ha proposto una definizione di questa attività che la presenta come un'azione libera, situata fuori della vita ordinaria, collocata in uno spazio e in un tempo delimitati, priva di interesse materiale, capace di svolgersi con un ordine retto da regole determinate e di suscitare rapporti sociali⁶. Egli ha indicato i caratteri fondamentali del gioco nel suo carattere rappresentativo (come *Darstellung*, ossia presentazione, di un senso) e nella competizione. Inoltre ha segnalato lui stesso lo stretto rapporto che lega il gioco al rito sacro e alla festa; l'azione sacra è un dramma in cui si gioca, si presenta (*Darstellung*) un avvenimento di portata cosmica; inoltre la sospensione della vita ordinaria e la limitazione nel tempo e nello spazio sono elementi che accomunano il gioco e la festa. Secondo lo studioso olandese la stretta relazione che lega il gioco alla festa non impedisce di riconoscere che il gioco ha un carattere prioritario: «Il culto s'innesta al gioco. Però il giocare in sé fu il fatto primario»⁷.

Il tema del gioco e del suo rapporto con la festa ha un ruolo importante anche nell'antropologia di Wolfhart Pannenberg, in particolare nella discussione dedicata ai fondamenti della cultura. Il teologo tedesco attribuisce grande importanza al libro di Huizinga: la tesi di quest'ultimo, che vede nel gioco il fondamento della cultura, converge con la prospettiva di Pannenberg, il quale da un lato riconosce che l'unità della cultura non può essere fondata soltanto sul mito e sulla religione, ma dall'altro respinge il

⁵ Eliade parla di «restaurazione della *pienezza integrale*» (M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, ed. cit., p. 43). Il tema come si è visto è presente anche in Assmann ed è illustrato con riferimento alle feste greche da A. Motte nell'articolo citato alla nota 4.

⁶ Cfr. J. HUIZINGA, *Homo ludens*, trad. it. C. van Schendel, Einaudi, Torino 2002, pp. 8 ss., sintesi a p. 17.

⁷ *Ibidem*, p. 23.

«pregiudizio secolaristico tipicamente moderno», secondo cui la cultura sarebbe solo creazione e opera dell'uomo⁸. Alla base della cultura, come di tutta l'esperienza umana, c'è per Pannenberg un'esperienza di senso che non si può ridurre al senso progettato dal soggetto, ma è anche e prima di tutto un senso che l'uomo incontra e riceve. La tesi di Huizinga sul primato del gioco va dunque accettata, ma anche corretta. Il gioco è sì un'esperienza primaria, e su di esso si innesta il gioco rituale del culto; però questo è possibile perché fin dall'inizio il gioco include una componente, per quanto embrionale, di esperienza e rappresentazione del senso. Il gioco insomma è primario, come sostiene Huizinga, ma non nella sua componente puramente ludica, come invece vorrebbe lo studioso olandese.

Pannenberg accetta anche, e direi con un certo entusiasmo, la distinzione tra i due aspetti fondamentali del gioco proposta da Huizinga: anche per lui *Darstellung* e competizione sono le componenti essenziali dell'esperienza del gioco, e certo va riconosciuto che la dimensione della competizione è ampiamente presente nel gioco, anche quando non abbiamo a che fare propriamente con delle gare. Tuttavia l'interesse di Pannenberg va essenzialmente alla dimensione della *Darstellung*, ossia dell'esperienza e dell'espressione del senso. In questo contesto non è inutile ricordare che *Darstellung* è un termine tecnico del pensiero hegeliano, dove indica la presentazione adeguata della verità, colta nella sua interezza. L'attenzione speciale rivolta a questa dimensione conduce Pannenberg a individuare nella *Darstellung* del senso cosmico il carattere saliente della festa. Il riconoscimento del senso che si dispiega nella festa fonda nei partecipanti l'autocomprensione della loro identità culturale e di gruppo. Certamente Pannenberg specifica che questo senso fondante da una parte va colto, dall'altra va anche ripetuto e messo in atto, come accade appunto nella festa; tuttavia nella sua interpretazione l'accento batte soprattutto su questa dimensione piuttosto intellettuale, del cogliere e comprendere il senso.

Se ora ritorniamo ai contributi che abbiamo incontrato in precedenza, e in particolare ai suggerimenti che ci sono venuti da Eliade, da Motte e anche da Assmann, dobbiamo riconoscere che accanto all'aspetto dell'esperienza di senso le riflessioni sul nostro tema mettono sovente in luce l'esperienza della pienezza che nella festa si realizza. I due aspetti certamente sono connessi, ma richiedono anche di essere distinti. L'esperienza in cui si coglie il senso fondante della propria vita e della comunità certamente contribuisce al sentimento di vivere una vita più piena, ma in questo lato l'accento batte sulla dimensione intellettuale, sul comprendere il senso che ci fonda. L'aspetto della pienezza, invece, è anzitutto qualcosa che si sperimenta: danzare la stessa danza che mettono in scena gli dei nell'Olimpo trasmette certamente il senso di un'armonia e di un ordine cosmico sovrano, ma non è un'esperienza primariamente intellettuale, è qualcosa che si vive direttamente. Mi pare che questo punto, della distinzione e della connessione tra espressione del senso e esperienza di pienezza, possa fornire suggerimenti utili alla riflessione sulla festa.

Nella società contemporanea, o più in generale nell'epoca moderna almeno a partire dalla rivoluzione francese, questi aspetti della festa risultano sbiaditi: la festa perde il

⁸ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, trad. it. D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1987, p. 370.

legame essenziale con la sfera religiosa che la caratterizzava in antico, e si collega sempre più direttamente alla sfera del godimento del tempo libero. L'analisi di questo fenomeno, ben noto e ampiamente discusso, richiederebbe ovviamente un'altra ricerca; tuttavia mi pare che da quanto detto finora possa derivare almeno qualche spunto di riflessione.

Nonostante le critiche che da più parti sono state rivolte alla nozione di senso, non mi pare proprio che la questione si possa dire risolta con la cancellazione di questo tema. Al contrario nell'esperienza contemporanea sembra che cresca la domanda di senso, anche se essa certamente fatica a trovare risposta. Quello che sembra escluso, nell'esperienza contemporanea, è la pretesa di cogliere per così dire con uno sguardo il senso complessivo dell'esperienza. È pur vero che il senso implica in qualche modo una forma di unità dell'esperienza, ma è possibile pensare un senso senza che esso sia retto da un Uno dominante? Queste domande hanno indotto a pensare che il senso accessibile all'uomo non s'incontra nel tutto e non si sviluppa in una concezione complessiva del reale, ma può forse essere colto nel particolare, come un tutto nel frammento. Sviluppando uno spunto che ho trovato in Ugo Perone⁹, mi pare che il senso possa essere meglio intravisto nella relazione tra diversi nuclei consistenti dell'esperienza finita: nella loro correlazione è possibile cogliere qualcosa che è più grande di noi, qualcosa che non delinea una totalità di senso di cui ci impadroniamo, ma che accenna a una dimensione ulteriore e più profonda, che è possibile cogliere per simboli e che rende plausibile il gesto di affidarsi ad essa.

Qualcosa di simile vale anche per l'esperienza di pienezza. Anche la pienezza che sperimentiamo è sempre frammentaria: però una qualche forma, per quanto debole e manchevole, di pienezza si può cogliere nelle esperienze della gioia, del dono, dell'amore, e della festa. Noi sperimentiamo la pienezza della festa sapendo che non è il quotidiano, ma che dà qualcosa al quotidiano, uno slancio che non è solo svago, ma indice di qualcosa che fa parte di noi, anche se prevalentemente nel modo dell'assenza. Se la differenza tra la dimensione del quotidiano e la sfera del senso e della pienezza scomparisse del tutto, allora sarebbe la vittoria totale della tendenza alla riduzione, che appiattisce, specialmente nell'orizzonte contemporaneo, ogni forma di esperienza alla dimensione funzionale, all'utile. Questa esperienza della riduzione all'utilità era già stata descritta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, come esito del processo demistificante messo in atto dall'illuminismo nella sua lotta, in parte giustificata, contro la fede estraniata. Ma se ogni cosa è solo utile a qualcos'altro, in un panorama di totale funzionalità reciproca, scompare non solo il senso e la pienezza, ma anche il significato umano della vita.

Nel suo delimitare e far emergere un'esperienza speciale, diversa dalla vita di tutti i giorni, la festa si collega alla struttura generale dell'esperienza, dove il delimitare e distinguere è orientato a far risaltare la differenza qualitativa, e continua a rappresentarne una manifestazione eminente. L'esperienza della festa è in qualche modo un simbolo, per dirla con un linguaggio che riprende quello di Assmann, della non-riduzione, della dimensione di ricchezza e profondità che oggi tende a sfuggirci e a nascondersi, ma che è comunque elemento costitutivo e imprescindibile dell'esperienza umana.

⁹ Cfr. U. PERONE, *La secolarizzazione: un bilancio*, in "Annuario Filosofico", 28 (2012), p. 128.

Massimo Marassi

FESTA ERRANTE

Abstract

In the 1900s, festivals were understood in a variety of ways polarized around Frazer's and Freud's positions. Both Frazer and Freud emphasize the features of suspension of everydayness, marginality, and transgression that belong to festivals. Over time, these notions have declined and have been unified in the idea of festivals understood as the fulfillment of (a here unspecified) desire. This vision has been opposed with a perspective that instead emphasizes the sacrificial role that every festival entails in its beginning, middle, and end. The essay focuses on two typical aspects of festivals: 1) participants adapt their behavior to 2) what happens. The analysis of participants and festivals-as-events supports the hypothesis that is here advanced; namely, the event introduces an interruption in everydayness and the participants experience an excess of meaning as manifestation of an originary time and sacred space. What is revealed in the sacredness of the beginning is also the necessity of sacrifices. Such a necessity is determined by a radical need for consolation and by the experience of contradiction, which follow a heterogenesis of ends or a dis-teleology. In the example that is proposed, participants in the festival become sacrificial victims of unexpected actors, who are in turn errant and casual. Briefly, Chateaubriand's testimony reminds us that the participants in the festival find their own death and those who cross path with them will inadvertently rejoice in another festival because of the death that has been given.

All'inizio del secolo scorso James Frazer, nel *Ramo d'oro*, aveva proposto un'analisi delle incrinature del tempo storico in cui i periodi di festa (mi riferisco in particolare alle sue ricerche sui Saturnali) rappresentano delle sospensioni della quotidianità, che scandiscono come punti fissi – riguardanti l'esistenza, il lavoro, la continuità dei rapporti sociali – il passare inarrestabile del tempo, il suo meccanico trascinare sempre oltre uomini, animali, piante, stagioni, calendari, imperi. Negli stessi anni in cui veniva pubblicata l'opera di Frazer, *Totem e tabù* di Freud associava due elementi apparentemente in netta contrapposizione. Da una parte si affermava che la festa è il superamento autorizzato di un limite fissato da sempre, e dall'altra parte si sosteneva che tale eccedenza è possibile solo a partire dalla trasgressione di una proibizione¹. A partire

¹ J.G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Macmillan and Co., London 1890-1915; trad. it. parziale L. De Bosis, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Boringhieri, Torino 1973; S. FREUD, *Totem und Tabu* (1913), in ID., *Gesammelte Werke*, 19 voll., a cura di A. Freud, M. Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris e O. Osakower, Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1940ss., vol. IX, p. 170; trad. it. a cura di C.L. Musatti, *Totem e tabù*, in ID., *Opere*, 12 voll., Boringhieri, Torino 1966ss., vol. 7, p.

da queste opere, in cui emergono una quantità impressionante di concetti, variamente riletti e riadattati alle più diverse esigenze negli anni successivi da parte degli interpreti, è emerso un filone di ricerche più o meno omogeneo su cui vorrei richiamare l'attenzione per indicare per contrasto un'altra linea interpretativa.

A seguito di queste rilevanti alzate d'ingegno si è sviluppata nel corso del secolo una corrente di interpretazioni che culmina, paradossalmente, in una banalizzazione dell'evento festa, il quale si riduce infine soltanto a un'astrazione ideologicamente asservita, soggiogata, domata. Di certo responsabili di questa deriva riduzionista non sono studiosi come Roger Caillois, Georges Bataille, Max Gluckman, Mary Douglas, Victor Turner. Che cosa accomuna invece le approfondite e distanziate analisi di questi pensatori? Il fatto che la festa introduce nella continuità apparente del tempo un limite reale calendarizzato, una cesura che, mediante il rito, consente una ribellione controllata che eccede la quotidianità e non raffigura, non finge, bensì fa vedere – proprio *vedere* in termini reali – “qualcosa che va oltre” questo mondo, il quale è invece normalmente costituito da divieti, obblighi, norme, regole, assetti, consuetudini. Mi sembra che Bataille abbia colto in modo esemplare questo aspetto incontestabile della festa: «Il mondo *profano* è quello dei divieti. Il mondo sacro si apre a trasgressioni limitate. È il mondo della festa, dei sovrani, degli dèi»².

Ecco, a mio sommo avviso, a questa seria e legittima ricostruzione dell'“evento festa” è poi seguito un modo di pensare diffuso, recitato ideologicamente e scientificamente indimostrato, che interpreta il passaggio dal divieto all'eccesso, dalla razionalità ordinata alla sua trasgressione, come operato da una parola d'ordine che ormai dilaga in ogni campo, anche nella finanza creativa, e che si chiama “desiderio”. Dopo Lacan tutti liberi! Ognuno – dal più improbabile venditore di vacanze premio all'intellettuale con maglione nero proclamante narcisisticamente il suo prezioso verbo – avrà sentito pronunciare con ardita concentrazione cerebrale la magica parola “desiderio”, alla quale viene assegnato il destino semantico della liberazione, della catarsi, dell'affermazione della democrazia e infine anche della soluzione della fame nel mondo. A questi fagocitanti e prezzolati intellettuali della festa in quanto espressione collettiva del desiderio mai sazio di cose si può opporre lo *skandalon* come «il desiderio stesso, sempre più ossessionato dagli ostacoli che suscita, e moltiplica intorno a sé»³.

A questa pacificante, quasi esclusivamente psicologica e rarefatta, dimensione controllata della festa, non si può infatti non contrapporre una dimensione più radicale. Occorre cioè superare il raggio e abbandonarsi ancora una volta alla considerazione antica «di un orrendo stato selvaggio di odio e di desiderio di annientamento. Questo fenomeno si mostra purtroppo assai di frequente, quando una grande personalità viene improvvisamente sottratta alla gara da un'azione gloriosa e straordinaria [...]. Il risultato,

144: «La festa è un eccesso permesso, anzi offerto, l'infrazione solenne di un divieto. Gli uomini si abbandonano agli eccessi non perché siano felici per un qualche comando che hanno ricevuto. Piuttosto, l'eccesso è nella natura stessa di ogni festa; l'umore festoso è provocato dalla libertà di fare ciò che altrimenti è proibito».

² G. BATAILLE, *L'érotisme* (1957), in ID., *Œuvres complètes*, 12 voll., Gallimard, Paris 1970ss., vol. 10, p. 70; trad. it. A. Dell'Orto, *L'érotismo*, ES, Milano 2009, p. 65.

³ R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Édition Grasset & Fasquelle, Paris 1978, p. 439; trad. it. R. Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, p. 501.

quasi senza eccezione, è terribile; e anche se di solito si deduce da questi risultati che il Greco è stato incapace di sopportare la gloria e la felicità, si dovrebbe più precisamente dire che egli non è stato in grado di sopportare la gloria senza una gara ulteriore, né la felicità al termine della gara»⁴. La lettura di Nietzsche suggerisce una conclusione forse stravagante: la festa, insomma, non si consuma mai fino in fondo, resta vaga ed errante, ben lontana dall'«angelica festa» che accoglie Beatrice in una nuvola di fiori⁵.

Prese le distanze da una moda consolidata, proporrei quindi di riflettere su due aspetti caratteristici della festa: *chi partecipa* alla festa conforma il proprio comportamento a *ciò che accade*. Ciò che accade è nel tempo e comunque, per caratterizzarsi come l'elemento che scardina l'ordinamento temporale, è anche prima del tempo, anzi lo istituisce, e insieme deve ancora sopravvenire nel tempo, ossia appare pure come l'orizzonte delle sue possibili e illimitate ripetizioni. L'evento introduce nel tempo profano una cesura che differenzia con la propria periodicità l'eterno ritorno e instaura un punto limite che non è solo memoria di un mito fondatore, ma possibilità di un nuovo inizio. Da questo punto di vista ciò che accade è strutturalmente un'eccedenza, mentre gli eccessi e le trasgressioni dei partecipanti sono una debole e permessa imitazione. Questa *mimesis* è la messa in scena o la ripetizione, quando è miticamente originata, di un evento in grado di trasformare la realtà: metafora della rappresentazione e catarsi dell'esistenza.

All'interno della festa operano quindi elementi apparentemente contrari, come per esempio – avrebbe detto Kerényi – “allegria” e “serietà”⁶. Tutti, attori e spettatori, si sentono “presi” da ciò che accade, afferrati, commossi e sconvolti in una dimensione universale dell'esperienza che coinvolge la totalità della persona. È tale la forza espressa dall'evento che nella festa può accadere ogni cosa, dal rapimento estatico all'orgia collettiva, dall'effusione del sangue alla fanatica violenza. Di fronte all'incontrollata e inarrestabile trasgressione si può così capire la reazione puritana nel considerare “feste” solo quelle dedicate al culto e non quelle secolari. In quest'ottica la festa dovrebbe rappresentare una pura devozione e non certo l'esaltazione e la smoderatezza dei costumi. Forse ciò che emerge da questa eredità storica è l'invito alla misura: senza l'aspetto sacro la festa si ridurrebbe a edonismo e senza l'esuberanza profana lo stesso sacro sarebbe condannato a un'incomprensibile ripetizione di un inizio ormai dimenticato.

A fronte di questa opera di normalizzazione o di estenuazione della “festa” si possono considerare altri aspetti, peraltro abbondantemente studiati, che la caratterizzano in modo del tutto diverso⁷. L'opera di Rabelais rappresenta una festa: immagini d'ogni tipo, perlopiù carnevalesche, oscenità, banchetti, stragi, battaglie, cibo, vino, smembramenti,

⁴ F. NIETZSCHE, *Homer's Wettkampf* (1872), in ID., *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967ss., sez. III, vol. 2, p. 285; trad. it. G. Colli, *Agone omerico*, in ID., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964ss., vol. III, tomo II, pp. 253-254.

⁵ DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, XXX, 65.

⁶ Cfr. K. KERÉNYI, *Vom Wesen des Festes. Antike Religion und ethnologische Religionsforschung*, in “Paideuma”, 1 (1938), p. 64.

⁷ Cfr. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; trad. it. O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980 e W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Kohlhammer, Stuttgart 1977; trad. it. P. Pavanini, *I Greci*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1984.

sangue, riso, falò, botte, ingiurie, imprecazioni, morte, sono proposte come una concezione del mondo. La festa mette fine al vecchio e genera il nuovo, è una sorta di “morte-resurrezione”⁸. Ciò accade solo con Rabelais? Direi di no, però la metà del Cinquecento, tra l’epoca che sta passando e il moderno che si sta presentando sulla scena, è un luogo teorico di passaggio che mette da parte la consueta combinazione sacro-profano a favore di una solennità mitica, rimasta sospesa, quasi tenuta a distanza: tutto si trasforma emblematicamente in un modo di apparire dell’eccedenza, come nell’antico mito è presente il dio. E quando si parla di un tempo mitico occorre parallelamente ricordare anche la funzione dello spazio mitico, del recinto sacro ben noto agli antichi, perché il dio, se è presente, lo è “qui” e “ora”. Ciò che fu torna a essere presente e la festa esorcizza la morte, perché l’uomo proprio la morte teme sopra ogni cosa e la festa la respinge ripetendola, anticipandola, ridicolizzandola, arrestando il divenire e quindi rendendo la stessa morte impossibile. La festa, per un attimo, dà l’illusione dell’eternità, è realtà attuale di un attimo eterno in un unico presente: «Ma il tempo matta ogni cosa. Non c’è marmo né porfido che non abbiano la loro vecchiaia e decadenza. E se tu per adesso non sei ancora a quel punto, dopo un certo giro d’anni, ti sentirò confessare che c’è pur qualcuno a cui pendono giù i coglioni per mancanza di suspensorio»⁹.

Non si vive più nel tempo cronologico, perché è il tempo in quanto tale, in quanto principio originario, che ripresenta ancora una volta quell’evento che si verificò fuori dal tempo, dando inizio al suo inarrestabile fluire, introducendo la paura della morte nel cuore dell’uomo. E non si vive più in un luogo profano, in cui le cose della vita stanno le une accanto alle altre senza differenze di valore, meramente uguali e ripetibili. Ormai si dischiude uno spazio sacro e basta oltrepassare con il piede il confine o il limite per venire innalzati nel luogo alto della spiritualità. Per cui ha ragione Rousseau quando scrive che la festa pone un centro intorno al quale la collettività si stringe abolendo le distanze; un luogo che anzi fonda la collettività perché la raccoglie, la coinvolge, rendendo conoscibile un evento fondatore: «Piantate in mezzo a una pubblica piazza un palo coronato di fiori, ponetevi intorno un popolo, e otterrete una festa»¹⁰. Ma questo palo, questo centro, l’io che si fa tutt’uno con l’altro, manifesta un’essenza altrimenti nascosta, non solo un rapporto, un atto, un momento, manifesta l’invisibile in ciò che è visibile, l’inconoscibile nel conoscibile, il diverso nell’identico: tale è l’evento che rapisce, commuove, innalza e trasforma. Finalmente non più solo “si dice” e “si racconta”, ma

⁸ Cfr. M. BACHTIN, *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul’tura srednevekov’ja i Renessansa*, Chudožestvennaja literatura, Moskva 1965, pp. 229 e 234; trad. it. M. Romano, *L’opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 2001, pp. 224 e 230.

⁹ F. RABELAIS, *La vie de Gargantua et de Pantagruel* (ca. 1532-1564), libro III, cap. XXVIII; trad. it. a cura di M. Bonfantini, *Gargantua e Pantagruel*, Einaudi, Torino 1953, vol. I, p. 462.

¹⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à d’Alembert* (1758), in ID., *Œuvres complètes*, 24 voll., a cura di R. Trousson e F.S. Eigeldinger, Slatkine-Champion, Genève-Paris 2012, vol. 16: *Théâtre et écrits sur le théâtre*, tomo 1, p. 610; trad. it. G. Scuto, *Lettera a d’Alembert sugli spettacoli*, in ID., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 269.

qualcosa accade e infine sta, eternamente è. Lo spazio-tempo primordiale – originale, primitivo e vivo – sospende e trasforma lo spazio-tempo storico¹¹.

Di che cosa si può allora fare esperienza? Di una cesura, nient'altro, cioè di un vuoto, di un caos, di ciò che non è, e, sui bordi di questo abisso, dello specchiarsi inquietante di uomini e dei. Si esperisce una distanza e il mito dell'eroe impone il superamento dell'abisso che divide, un trascendere che sacrifica l'umano al divino per conquistarne l'immortalità o che abbassa il divino all'umano per dividerne la sofferenza. È questa l'origine di ogni sacrificio, la necessità di una mediazione altrimenti impossibile. La festa, se è tale, impone il sacrificio e la reciproca donazione dei diversi. Questa epifania del mito originario struttura la festa, indipendentemente dal sacro e dal profano, come evento carico dei grandi e insopportabili simboli dell'origine: la morte, non solo come la possibile fine della mia esistenza, ma come ciò che sta ai bordi e al centro dell'essere, perché contorce la terra, ammalia la luna, si alimenta di sangue. Sarà pure una realtà simbolica quella rappresentata nella festa, ma grazie alla memoria della ripetizione essa scava una concava forma fatale in cui si raccoglie un paradiso perduto¹².

Pare dunque insufficiente ogni domanda sul “senso” della festa come pure sull'individuazione di un orizzonte simbolico, in quanto la sua periodicità e liminarietà rinnovano continuamente il circolo infinito della ripetizione. In definitiva la festa instaura l'incrocio fra terra e cielo, fra dimensione orizzontale e verticale, fra tempo ed eternità, fra templi e rovine, restituisce memoria di una tradizione in cui un gruppo sociale riconosce il senso del proprio stare al mondo e pone gli uomini in un circolo relazionale, permettendo di incontrarsi in un accadere significativo. La festa diviene spazio e tempo del senso in cui le azioni trasfigurano l'istante in perfezione, incidenza terrena della speranza donata dalla trascendenza. Si tratta di interpretazioni note, corrette e percorribili, ma non esaustive nella determinazione dell'essenza della festa. È verso questo obiettivo che ora volgiamo la ricerca.

Possiamo perciò chiedere: perché l'uomo ha bisogno di festa e, più a fondo, perché sopravvive al tempo la perennità di un'idea, l'“evento della festa”?

Alla prima domanda – a cui non credo si possa rispondere univocamente dati i molteplici esempi che sono già stati offerti fin qui – proporrei una risposta interlocutoria, che chiamerei la “consolazione impossibile”. Dal *De consolatione philosophiae* mi pare che venga indicato un bisogno fondamentale dell'uomo che la filosofia dovrebbe appunto colmare. Se il compito della filosofia consiste nel consolare significa che l'uomo non trova nel mondo una consolazione, o per lo meno, al momento, è sconcolato e forse anche per essenza inconsolabile. La prova: l'uomo è caratterizzato da una percentuale ineliminabile di infelicità o, come diceva Nietzsche, è addirittura incapace di sopportare la felicità, la desidera ma nel contempo ricomincia ogni volta a tessere la tela dei pensieri e delle azioni che l'annullano. La festa è un espediente consolatorio: ma l'uomo è capace

¹¹ Cfr. F. JESI, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979, p. 104: «Le feste appaiono, in questa luce, come istanti salienti ed esemplari di epifanie mitiche, ore mitologiche ricorrenti nella vita della collettività. Di là dalla problematica della festa spicca così la problematica della mitologia, senza la quale resta precaria ogni considerazione sull'essenza della festa, e sia pure soltanto sui nostri limiti gnoseologici rispetto all'essenza della festa». Cfr. anche *ibidem*, p. 110.

¹² Cfr. F. JESI, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1981, pp. 161-176.

di essere consolato? No, e infatti la festa, con l'energia emozionale sprigionata dalla sua azione simbolica, ne attesta il continuo bisogno di consolazione senza la possibilità di un compimento definitivo. È questa la conclusione a cui giunge per esempio Hans Blumenberg sulla scorta di Georg Simmel: «L'uomo è un essere che cerca la consolazione»¹³. Destinato a una ricerca impossibile, poiché ciò di fronte a cui resta inconsolabile è la propria fine: una possibilità certo anticipabile, ma di fronte alla quale non può fuggire, la morte attende nonostante il suo tempo sia parzialmente differibile. Dunque la consolazione è un bisogno che deriva da una struttura finita, contingente e non ulteriormente perfezionabile: l'uomo è un essere mancante, si può ripetere con Gehlen, con una struttura certo commisurata a una individualità specifica e alla sua libertà, quindi non generalizzabile. Mancante di che cosa? Di qualcosa o di tutto? Di poco o di molto?

È nota l'insistenza con cui il fattore finitezza del cosiddetto *Mängelwesen* sia stato messo in risalto. C'è chi onestamente ne ha preso atto e chi ha strumentalizzato questa categoria come una sorta di prova diretta e inconfutabile della necessità di colmare la lacuna, una mancanza abissale che dunque solo Dio può rendere sopportabile. Questo uso maldestro della categoria della mancanza o della consolazione non rende onore alla riflessione, perché infatti il nostro bisogno – perché tale è e non un desiderio – non ha una causa specifica, non ha necessità, non ha una ragione, semplicemente accade, come nel cielo può brillare una stella e un attimo dopo sparire dietro una nube scanzonata e impertinente che, fatta di nulla, osa offuscare la luce proveniente dalla profondità del cielo e del tempo. Non governando il proprio inizio e la propria fine, l'uomo è inconsolabile e solo una festa continua fa accadere la ripetizione del gesto, il tentativo reiterato e incessante di rendere la morte impossibile. In tutto questo non vedo la mancanza come una coazione a ripetere, bensì colgo nell'uomo la sua libertà finita, la sua dignità compiuta, ossia rifinita. La festa quindi non è la consolazione di una mancanza, ma la celebrazione di un compimento che tanto ama la finitezza da percorrerla in ciò che preclude e da amarla in ciò che consente. L'uomo sarà un essere mancante, ma, nel contempo e nella stessa misura, è anche un essere capace.

La seconda domanda – riguardante la costituzione dell'“evento della festa” – credo sia stata posta all'origine di ogni civiltà. L'idea, primariamente religiosa, poi rituale e anche profana, diviene realtà con un grado ontologico più alto rispetto al fare quotidiano, un'esperienza privilegiata attestante la capacità umana di creare come se si fosse collocati indietro nel tempo, al primo giorno, accanto agli dei. Nella festa trova compimento non solo l'esistenza dell'uomo, ma anche il suo rapporto con il mondo: in essa si celebra la relazione primigenia dello stare nel mondo e del conoscere i principi che lo reggono. La festa è una sorta di metafisica implicita, perché ciò che viene visto non sono più semplici cose, ma – lo si diceva sopra –, la vera realtà, la forma delle cose. L'uomo guarda, vede e sa (*eidénai*) la cosa vera, ossia la forma invisibile (*eidos*) che del reale visibile è l'origine nascosta (*idea*).

Non vorrei che una simile considerazione fosse immediatamente assimilata alla classica opposizione, un po' superficiale, tra il poema di Parmenide e i frammenti di

¹³ G. SIMMEL, *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß*, Drei Masken Verlag, München 1923, p. 17. Cfr. H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, p. 625.

Eraclito: una contrapposizione tra un essere che è e che non può non essere e un divenire che ne sarebbe la contraddittoria attestazione da rimuovere con tutti mezzi della logica, dell'ontologia e infine – *coup de dés* finale – con la teologia di un dio puro atto che crea un mondo diveniente. Credo che l'esperienza quotidiana – non dico soltanto greca perché le tracce nella cultura europea sono ben più ampie (come non ricordare il pianto inconsolabile di Gilgamesh per la morte di Enkidu?) – dell'essere e del divenire manifesti il contrasto tra vita e morte, il fatto che il defunto, per quanto privato dello spirito, mantenga comunque la dignità di essere assegnato a una realtà diversa da quella della vita. La realtà dell'Ade abitato da chi non è più, eppure è divenuto. Una vita conclusa, una storia interrotta, eppure l'individuo sta in un mondo speciale, il suo dire e il suo fare non sono esperibili in una percezione sensibile e comunque sono visibili come idea, perché tutto ciò che è passato è divenuto idea. L'esistere con le sue forme appartiene a un dio come pure il non-esistere possiede una realtà propria di cui Dioniso è la trionfale rappresentazione.

La festa è anche questo: non si festeggia solo qualcosa, ma appunto anche ciò che non c'è più, il defunto, e insieme ai morti e al loro regno l'idea metafisica inaggrabile e profonda di ciò che è *divenuto e non esiste più*. La festa celebra l'unità non scomponibile di vita e morte, la differenza tra il non-esistere nella sua forma più pura e il distante ma visibile esistere degli dei immortali. Dunque nell'“evento della festa” accade e permane l'antitesi tra un fatto primigenio – la nascita di un dio, l'azione di un eroe, il ricordo di un defunto – e un fatto vissuto e continuamente operante come “ragione” che accompagna la celebrazione della festa. L'antitesi dice del bisogno incolmabile della consolazione e insieme del superamento del limite, perché non accade solo un evento, ma insieme all'evento la sua ragione, la sua forma, la perennità dell'idea che lo attraversa e giustifica. Per questo la festa contiene in unità gli opposti, vita-morte, bene-male, dolore-felicità. Insomma la festa appare anche come manifestazione e celebrazione del tragico.

Dal bisogno di consolazione e da un evento della contraddizione mi pare si possano trarre le seguenti conclusioni.

Innanzitutto la festa più che chiedere porta ragioni. È una fonte di giustificazioni simboliche. Essa non opera come i principi primi della logica o della metafisica, ma interpreta l'inizio del mondo, ripete il rito della nascita che non è legato ad alcuna necessità – nessuno può essersi voluto – ma attesta la sconfitta della necessità dell'ordine razionale, delle leggi naturali, ed esibisce invece un principio che nell'accadere dell'azione prende e dona forma. È una specie particolare di causa – non materiale, formale, efficiente, finale, esemplare – che Platone, nel *Timeo* chiama “causa errante” (*planōménē aitiā*)¹⁴. Non un finalismo prestabilito che determina l'agire, non una necessità permanente, bensì l'anomalia, l'inconoscibile, l'imprevedibile, ciò che sfugge alla comprensione. Tutto ciò è metaforicamente espresso grazie all'immagine dei “pianeti erranti” che evidenziano l'irregolarità di cause ritenute necessarie. In quest'ordine di idee

¹⁴ PLATONE, *Timeo*, 48a. Cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 604-608; F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, Hackett, London 1937, pp. 171ss.; G. GROTE, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, J. Murray, London 1865, vol. III, cap. 36; H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, De Gruyter, Berlin 1971, p. 107.

la festa non attesta la regolarità di un evento e non trasgredisce alcun divieto: semplicemente è festa solo se governata da un principio di “ragione insufficiente”, non c’è motivo per far festa, eppure essa avviene.

Analogamente anche Cicerone, da cui non si può prescindere per la sua opera di mediazione culturale, riprende l’idea del rapporto tra necessità e causa errante posto da Platone nel *Timeo*, riferendosi esplicitamente alle stelle: parte di esse sono fisse e rispondono a una relazione conosciuta, oggi diremmo a un calcolo, e un’altra parte è quella che desta meraviglia poiché non risponde a una causa necessaria, ma a straordinari movimenti erranti: «Questo fenomeno è tanto più mirabile nelle stelle di cui stiamo parlando, perché talora scompaiono, talora ricompaiono, talora si accostano, talora retrocedono, talora precedono, talora seguono, talora hanno un movimento più rapido, talora più lento, talora non si muovono neppure ma stanno ferme per un certo tempo [...]. Con il medesimo percorso si muovono intorno alla terra le stelle cosiddette erranti e allo stesso modo sorgono e tramontano i loro movimenti: talora si accelerano, talora rallentano, spesso anche si fermano; nulla può esistere di più ammirabile di questo spettacolo, nulla più bello. Segue il grandissimo numero delle stelle fisse: la loro ripartizione è stata determinata in modo che la somiglianza con figure note ne ha trovato i varii nomi»¹⁵.

Il legame così evidenziato con le stelle non richiama alla mente solo il solito movimento del desiderio (*de-sidus*) quanto l’affermazione di livelli di realtà diversi. Una festa dice di una periodicità e di una liminarità e un’altra forma di festa, “errante” per l’appunto, esibisce non il richiamo di un rito, un sacrificio rinnovato, un tragico fittizio, dato che l’ordine del mondo, il suo terminare alla morte, risulta insopportabile. La “festa errante” ha come caratteristica che null’altro avviene se non il sacrificio: essa si tramuta, inversamente ai piani prestabiliti, in uno spargimento di sangue, la gioia dei partecipanti diviene lutto che acquieta la brama di altri, nemici o rappresentanti dell’Altro che irrompe sulla scena rivendicando una regia non prevista; funziona cioè seguendo un’eterogenesi dei fini o una disteleologia. Coloro che partecipavano alla festa divengono le vittime sacrificali di attori non previsti, erranti a loro volta e per caso. Coloro che dovevano festeggiare la festa trovano la morte e chi incrocia inconsapevolmente tale festa gioirà in un’altra festa della morte data.

Chateaubriand è un testimone autorevole di una simile forma di festa. Egli riporta una parte dei *Carmina* di Sidonio Apollinare, conoscitore autorevole dei costumi dei barbari, che in un panegirico in onore dell’imperatore Maggioriano descrive una “festa errante”, in cui ciò che inconsapevolmente viene celebrato è un sacrificio, una tragedia: «La vicina costiera risuonava di una loro [dei Franchi] festa di nozze; i nemici celebravano danzando, alla maniera degli Sciti, l’imeneo di uno sposo dai biondi capelli. Dopo la disfatta furono rinvenuti i preparativi della festa errante, le stoviglie, le vivande del banchetto, e tutto fu predato, fino le corone di fiori... Il vincitore menò con sé il carro della sposa»¹⁶. «*Plaustris rutilare videres barbarici vaga festa tori*»¹⁷. Ciò che è vago,

¹⁵ CICERONE, *De natura deorum*, II, 51 e 103-104; trad. it. a cura di N. Marinone, *La natura degli dèi*, in ID., *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino 1955, vol. II, pp. 564 e 586.

¹⁶ «Sans demeure fixe, sans foyer, sans lois, sans habitudes domestiques, les Huns erraient avec les chariots qu’ils habitaient. Dans ces huttes mobiles, les femmes façonnaient leurs vêtements,

indefinito, instabile, errante appunto, permette di «vedere» (*eidenai/eidos/idea*) il sacrificio orribile e impreveduto, la “festa per altri”: «Dai carri avresti potuto vedere brillare di rosso la festa errante delle nozze barbariche».

Per concludere, si potrà continuare ad affermare correttamente che la festa inserisce la realtà umana nello spazio e nel tempo dell’inizio, rigenerata dalla ripetizione del sacro. È liturgia globale, riafferma la coesione della società, trasfigura il senso dell’esistenza, non solo evoca, bensì ripropone il tempo mitico, celebra lo spazio dei luoghi alti come il paesaggio del sacro, della trascendenza, trasgredisce l’attualità in vista di una conversione globale dell’esistenza nel momento escatologico della comunità, è una forma di utopia in cui il consorzio umano si riconcilia con se stesso, è una situazione limite che, riguardando la realtà esistenziale, fa coincidere il reale e l’ideale, il fatto e il valore, il necessario e il possibile, attesta il movimento della trascendenza in atto. Certo la festa è tutto questo, innegabile. Ma la “festa errante” è cesura, fa ricominciare il tempo perché avviene qualcosa di nuovo che lo attualizza. Nell’*Urzeit* dell’epoca originaria tutte le cose, tutti gli uomini, tutte le istituzioni perdono la loro particolarità, lasciano l’isolamento fittizio in cui operano e si fissano in una forma che relaziona gli opposti: l’ordine è spezzato da un disordine che si ricompone in un nuovo ordine del mondo, il cosmo è attraversato da un caos che genera un nuovo cosmo, e tutto questo in una contiguità tragica che coincide con il movimento impietoso della storia.

s’abandonnaient à leurs maris, accouchaient, allaitaient leur nourrissons jusqu’à l’âge de puberté. Nul chez ces générations ne pouvait dire d’où il venait, car il avait été conçu loin du lieu où il était né, et élevé plus loin encore. Cette manière de vivre dans des voitures roulantes était en usage chez beaucoup de peuples, et notamment parmi les Franks. Majorien surprit un parti de cette nation: “Le coteau voisin retentissait du bruit d’une noce; les ennemis célébraient en dansant, à la manière des Scythes, l’hymen d’un époux à la blonde chevelure. Après la défaite on trouva les préparatifs de la fête errante, les marmites, les mets des convives, tout le régal prisonnier et les odorantes couronnes de fleurs... Le vainqueur enleva le chariot de la mariée”. Sidoine est un témoin considérable des moeurs des barbares, dont il voyait l’invasion. “Je suis, dit-il, au milieu des peuples chevelus, obligé d’entendre le langage du Germain, d’applaudir, avec un visage contraint, au chant du Bourguignon ivre, les cheveux graissés avec du beurre acide... Heureux vos yeux, heureuses vos oreilles, qui ne les voient et ne les entendent point! heureux votre nez, qui ne respire pas dix fois le matin l’odeur empestée de l’ail et de l’oignon”» (F.-R. VICOMTE DE CHAUTEAUBRIAND, *Étude sixième ou sixième discours sur la chute de l’empire romain, la naissance et les progrès du christianisme et l’invasion des barbares*, in ID., *Œuvres de M. le vicomte de Chateaubriand*, vol. V bis: *Études ou Discours historiques*, Ladvocat, Paris 1831, pp. 109-111). La citazione nel testo segue la trad. it. a cura di P. Molinelli, *Studio sesto, ossia sesto discorso*, in ID., *Studj ossia Discorsi storici sopra la caduta dell’Impero Romano, l’origine e i progressi del Cristianesimo e l’invasione dei barbari, seguiti d’un’analisi ragionata dell’istoria di Francia*, vol. III, Pirotta, Milano 1836, p. 13; c’era già stata una precedente traduzione curata dal dott. Gio. Carlo Graziani fiorentino (Birindelli, Firenze 1832, vol. II, p. 580).

¹⁷ SIDONIO APOLLINARE, *Carmen V. Panegyricus Julio Valerio Majorano Augusto dictus*, in J.P. MIGNE (a cura di), *Patrologiae cursus completus. Series latina prior*, Migne, Paris, 1844ss., vol. 58, col. 665.

Giuseppe Nicolaci

METAFISICA E TEMPO DELLA FESTA

Abstract

The essay centers on the connection between truth and time. The originally tragic constitution of such a connection undergoes a turn in the birth of metaphysical thought. Metaphysical thought is here presented as a form of thinking that unfolds entirely within the path of the skeptical, Socratic principle of “knowing not to know” and unrolls ideally in a time without duration, a time unrepresentable to consciousness, a merely logical time. With reference to Aristotle’s Physics, the essay characterizes such a purely rational time as free from movement and places it in relation with the time of festivals. From the perspective of metaphysics, to live the time of festivals means to pause in view of the aporetic condition whose fecundity is theorized in Socratic dialectics and later, in a much more systematic way, in Hegel’s doctrine of the determinate negation.

Ecco adesso il tempo favorevole. Ecco adesso il
giorno della salvezza
(PAOLO, *Seconda lettera ai Corinti*)

Tindari serena torna;/soave amico mi desta/che mi
sporga nel cielo da una rupe/e io fingo timore a chi
non sa/che vento profondo m’ha cercato.
(S. QUASIMODO, *Vento a Tindari*)

1. Difesa di Protagora

Immaginiamo che l’oracolo di un dio misterioso sentenzi, a mio esclusivo beneficio, che arriverà primo alle corse l’atleta la cui vittoria meno mi aspetto. Detto fatto, scommetto un cospicuo gruzzolo sull’atleta meno bravo e più sfavorito e perdo, a giusto titolo, perché arriva primo il più bravo e il più favorito dai pronostici: per l’appunto quello che meno mi aspettavo vincesse. Il fatto è che l’oracolo, se veridico, non poteva non aver messo in conto il cambiamento che le mie aspettative avrebbero subito *quando* o, se preferiamo, *appena dopo che* il suo contenuto mi fosse stato comunicato. I conti tornano, ma lo scopro troppo tardi, quando non c’è più nulla da fare per il mio portafogli saccheggiato. E non mi conforta dover concludere che nulla, comunque, c’era da fare per la sua salvezza. È la logica paradossale e per sua struttura perdente del gioco della

morra cinese¹: va da sé che, *quando* anch'io nel mio calcolo avessi messo in conto il mutamento d'opinione intervenuto in me, un tempuscolo dopo il senso della mia aspettativa sarebbe cambiato nuovamente e avrei dovuto rivedere nuovamente i conti; e così via via fino a quel tempuscolo ultimo, necessariamente non più disponibile al mio desiderio, in cui si fosse consumato il fatidico gesto della scommessa. Ah, se in quell'istante, in cui nulla vi sarebbe stato ormai da aspettare, il fato amico mi avesse visto operare in senso contrario all'aspettativa da me nutrita nel *penultimo* istante! In vista di quel *penultimo* istante il tempo di tutta la storia verrebbe messo in conto a rovescio quasi provenisse dall'*ultimo*, in cui nulla vi fosse ormai da fare per il mio desiderio. Vano miraggio! Come diceva Aristotele, il tempo non è una successione di istanti. Qui non si tratta di amicizia o di inimicizia della sorte. In ogni caso i conti alla fine tornerebbero. Vincerebbe comunque chi, non da me ma dall'oracolo che non ha altra colpa se non d'esser veritiero, era stato previsto vicesse. Stando alla conclusione della storia, potrebbe dirsi che in certo senso, *alla fine*, non accade niente: niente, intendo, più di quanto era assolutamente prevedibile che accadesse. Se diciamo che non si sfugge al vaticinio del fato, che non si può rovesciare la sorte, è perché in realtà non c'era nessuna sorte avversa da rovesciare. Eppure, *in mezzo*, qualcosa, che non era affatto in conto, è accaduto. Quel che, alla lettera, ne è andato di mezzo è la salute del mio stato patrimoniale. A lei può ben dirsi che la sorte è stata avversa e la verità fatale. Senza l'oracolo sarebbe stata ancora in fiore.

Come è noto, di simili trucchi della parola erano ricchi gli oracoli dei miti che fiorivano fin dall'epoca tragica dei Greci e dei primi filosofi dai cui pensieri, d'improvviso, come per un'inattesa virata, vennero fuori, con disappunto di Nietzsche, Socrate, la metafisica e la sua tradizione. Ne erano ricche anche le argomentazioni dei nuovi maestri di saggezza cui si opposero Socrate e i più illustri dei suoi discepoli di Atene. In questo caso, però, la materia dell'inganno non viene direttamente dalla parola, ma da quell'intreccio mai del tutto dipanabile fra il tempo e quanto vi accade, che impegna non da oggi l'attenzione dei filosofi perché sembra attrarre oscuramente nelle

¹ Cfr. J. LACAN, *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata. Un nuovo sofisma*, in ID., *Scritti*, trad. it. G. Contri, Einaudi, Torino 1974, vol. I, pp. 191-207. La prospettiva sviluppata in queste pagine deve abbastanza alla nozione lacaniana di "tempo logico", che utilizzo tuttavia, non da oggi, in una direzione del tutto autonoma. Deve di più a Ugo Perone e ad alcuni passaggi tematici cruciali della sua proposta teorica, qui assunti soprattutto a partire da U. PERONE, *Il presente possibile*, Guida, Napoli 2005. Né del primo debito né del secondo avrei potuto dar conto in questo scritto senza modificarne considerevolmente l'estensione e il contenuto. Il secondo, però, credo si lasci in parte costatare da se stesso – questo è almeno nelle mie ambizioni – anche per una certa intonazione generale dello scritto. Con Perone, con il suo modo di porre il tema della "soglia" e del presente come soglia, con la sua fatica di ripensare l'apertura dello spazio del religioso e del sacro nel rapporto con la verità ambiscono palesemente a dialogare, in questo studio, sia il tentativo di riprospettare l'*exáiphnes* come il "tempo dell'interruzione", sia il motivo della conversione del tempo dell'interruzione nel tempo della festa, pur sviluppato in modo del tutto personale allo scopo di enuclearne l'implicazione metafisica (almeno secondo una certa visione della metafisica cui sono affezionato). Gli autori e i testi classici utilizzati sono a me particolarmente cari. Tuttavia è nella memoria del laborioso itinerario filosofico di Perone, con la mente un po' rivolta al suo Benjamin, al suo Bonhoeffer, al suo Celan, che qui ho provato a chiamare in scena e a raccordare insieme alcuni passaggi platonici, aristotelici ed hegeliani che da tempo affaticano la mia ricerca.

sue trame il legame fra la verità e il tempo. Là si annida la seduzione di una figura ingannevole che potrebbe indicarsi come la *nudità del vero*. All'insidia racchiusa nella notizia dell'oracolo, il cui sopravvenire dannava inesorabilmente alla perdizione il contenuto del mio portafogli, somiglia un poco l'incidente del velo perduto da Tisbe (o della vela, per far memoria anche di Egeo e di Tristano), che basta a volgere in tragedia l'amore di Piramo. La materia della seduzione non è meno sottile dell'attesa ingannevole che si consuma in quel penultimo istante che sfuggirà comunque al mio calcolo e che, però, l'oracolo del dio non trascura di rimettere al suo posto. La fiducia con la quale mi precipitavo inevitabilmente troppo presto al botteghino delle scommesse ha qualcosa del vano dolore di Piramo che non esita a uccidersi al falso annuncio della morte atroce di Tisbe; e a giusto titolo, dato che effettivamente essa morirà sul corpo esanime dell'amato, anche se nessuna belva avrà mai affondato le zanne insanguinate se non nel breve spessore del velo che la fanciulla ha perso fuggendo. Come non riconoscere qualcosa di strappato alla verità – che invece, ma lo si scopre troppo tardi, i suoi veli se li tiene cuciti addosso – in quel sottile tessuto ingannatore che, rifratto come in un caleidoscopio attraverso i millenni dal genio di Shakespeare, fluttua invisibile sugli occhi di Macbeth e di Romeo, e riappare fra le mani incolpevoli di Cassio?

In tutte queste trame luttuose l'elemento comune, il tratto propriamente tragico, è che al fondo non c'è il rovescio di fortuna (*non* ci sono fanciulle rubate anzitempo alla vita né foreste che vanno in giro ad assaltare castelli e Desdemona *non* ha mai tradito contro ogni attesa il suo amore). La *peripétheia* dell'antica tragedia si assenta, lasciando che sia piuttosto il suo fantasma a governare tutta la vicenda fino alla catastrofe; dove diventa proprio quest'assenza, dolente d'improvviso come una ferita invisibile, il *vero* rovescio di fortuna (alla fine dei conti proprio che Tisbe *non* sia morta, che Desdemona *non* abbia tradito, è il tragico). Che l'*a-létheia* potesse giocare così crudelmente col desiderio umano è cosa che i classici dell'età tragica non avrebbero osato mettere in scena. Quel che accade, in queste trame, è che qualcosa *non accade*, quasi l'assenza d'evento si *positivizzasse* lasciandosi imprigionare in una sua implausibile durata, in un suo tempo finito che, non potendo essere marcato in alcun modo nella parola e nell'anima dato che dentro, appunto, non vi accade nulla, va sempre, inesorabilmente, fuori conto.

Va proprio così nella storia del mio portafogli. L'oracolo, a pensarci bene, non è meno incolpevole di Cassio. In che modo un dio più benevolo avrebbe potuto mai trasformare il messaggio per proteggermi dal bagliore in esubero della sua verità? Come fare a concedermi davvero il *tempo di cambiare opinione* sulle mie aspettative? Comunicarmi che l'atleta che vincerà è quello che meno mi aspettavo vincessero *quando* però, beninteso, questa stessa notizia non mi avesse ancora raggiunto? Ed eccomi alle prese con un improbabile congiuntivo, invano impegnato a rimediare all'assenza di un imperfetto indicativo idoneo a dire il *tempo* in cui la notizia non mi abbia ancora raggiunto; dal momento che *mai e sempre* in realtà la notizia *non* mi ha ancora raggiunto: *mai*, perché sempre deve avermi già raggiunto perché io possa raccogliere in un passato l'*intera* durata in me dell'aspettativa che ormai non mi appartiene più e alla quale si riferiva l'oracolo; *sempre*, perché mai potrà raggiungermi se, *nel tempo* in cui mi raggiunge, l'aspettativa che *in me* al suo apparire si distrugge deve pur durare ancora, affinché l'oracolo possa farvi riferimento. Ma così non c'è salvezza per il mio gruzzolo investito a perdere, come non

c'è conforto per il dolore vano di Egeo, di Tristano, Piramo, di Romeo, per il disperato stupore di Otello, per la fiducia cieca e temeraria di Macbeth. Se la verità è che la “verità” il suo velo se lo tiene sempre cucito addosso, come insegna Heidegger, per l'occhio non c'è scampo di fronte al fantasma della nudità del vero. E la tragedia non è meno reale perché ha tessitura d'inganno dall'inizio alla fine. Nulla di più sfuggente della leggerezza di quel velo, quell'indizio di s-velatezza in cui la mente è intrappolata a morte. Nulla di più struggente di quel congiuntivo, di quel tempo del desiderio, che invoca invano per quegli eroi “moderni” e per il protagonista della mia storiella la grazia di un non-ancora che non ha più misura nell'anima né durata nel tempo dei loro giorni: ah *quando* la notizia del vero non li avesse ancora raggiunti!

Sembra davvero di registrare in questo spasmo del desiderio qualcosa come uno slargo, una smagliatura nel flusso continuo del tempo in cui non cessano di consumarsi le cure dei mortali; qualcosa che suona come una pulsazione a vuoto, un *quando* mancante; qualcosa come un'interruzione del tempo. Ma è un inganno dell'immaginazione. Del tempo non può esserci interruzione, se abbiamo assunto che è un *continuum*. A nessun livello: anche lo *Shabbat* è un giorno della settimana e a dispetto della legge può succedervi di tutto, dall'assalto mortale nel deserto del primo libro dei Maccabei (*1Mac* 2,29-41) alle guarigioni prodigiose dei Vangeli. Anche il movimento, se preso come una grandezza, è continuo e, fuori dall'anima, ha tanta probabilità di interrompersi quanto l'amore di Otello ne ha dentro il cuore di Desdemona. Piuttosto è l'interruzione stessa, la discontinuità, che sembra raccogliersi nella continuità di una sua durata finita. Non si dà se non come *tempo* dell'interruzione. Ed è il tempo in cui *accade* che non accada nulla; ma è anche il tempo che nell'anima va sempre fuori misura, il tempo a perdere. La sua durata è reale, anche se appartiene a un tempo che non ha misura che nel suo rovescio, dove non lo si può abitare che in perdita. È la durata del tempo che *perdo*, appunto, a cambiar d'opinione *quando* apprendo dell'oracolo: quanto basta perché quel quando si dilati in se stesso in un *appena dopo*, sufficiente a condannare il mio gruzzolo, perché *appena dopo* sarà *tempo* che la sentenza debba interpretarsi in senso contrario. Se di questo *appena dopo* avessi potuto disporre, per così dire, dal “verso giusto” come *kairòs* per mutare la direzione delle mie aspettative, avrei dato un altro corso al movimento e vinto il dio dell'oracolo al gioco della morra cinese. È questo, dunque, il quando mancante al calcolo dei miei movimenti: mancante, nel senso che è *per sua natura fuori posto*², non ci è dato se non nella misura esatta in cui è *sottratto* al tempo che ci è dato e non gli è restituito se non appunto, in aggiunta, in esubero, *quando* è troppo tardi perché il nostro desiderio possa farsene qualcosa. Quel quando in cui *nulla accade* quanto al movimento e del quale in nessun caso avrei potuto disporre, quel tempo che in nessun caso mi sarebbe stato concesso, è tuttavia abbastanza reale perché io possa lasciamelo rubare, così che venga riguadagnato a mio danno. Per questo gli eroi ovidiani di Shakespeare, capaci di schiantarsi contro un velo, giganteggiano quanto quelli di Eschilo e di Sofocle. I Greci, con Platone, lo hanno indicato all'attenzione della filosofia come *l'improvvisamente* (*to exáiphnes*): il tempo in cui accade – un accadimento non configurabile esso stesso in termini di movimento – che dalla quiete prenda avvio il movimento o che il movimento si estingua nella quiete.

² Cfr. PLATONE, *Parmenide*, 156d-e.

Ma qui l'*improvvisamente* si converte in tempo di tragedia. Preso come un tempo in cui, del movimento, *non accade nulla*, non si lascia misurare se non in perdita, come un tempo irrimediabilmente perduto, indisponibile alla memoria; non si lascia rappresentare se non come quell'insidioso scarto che dà modo a quel che pure, nel *frattempo*, accade, di arrivare sempre troppo tardi o troppo presto perché lo si possa vedere arrivare. Se d'improvviso un amico interrompe il corso delle mie occupazioni e dei miei pensieri per chiedermi appunto che sto facendo, faccio presto, troppo presto – reso accorto ormai dalla disavventura del mio portafoglio – a riprendermi tanto da rispondergli: *sto rispondendo alla tua domanda*. E naturalmente la mia risposta è la più vicina al vero. L'aver messo in conto, pur senza averne memoria, anche il tempo *perduto* nel rispondere, rende la mia parola avveduta come l'oracolo del Dio che mi ha saccheggiato il portafoglio. Ma la mia è una verità che brucia il desiderio di sapere come una sventagliata d'acido negli occhi. Per venir incontro al desiderio dell'amico la mia risposta avrebbe invece dovuto calcolare in perdita la misura del tempo dell'interruzione prodotta dall'ascolto della domanda in cui prende per l'appunto avvio la nuova occupazione di rispondergli. Si voleva sapere infatti cos'è che stavo *continuando* a fare non adesso che rispondo ma *prima che* la notizia della domanda mi raggiungesse e *fino a quando* non mi avesse ancora raggiunto. Tuttavia l'amico non può correggere il tiro chiedendomi "che *stavi* facendo?". All'indicativo, non c'è imperfetto che tenga. Gli replicherei domandando a mia volta, a giusto titolo: "quando?". E non avrei risposta, salvo – ormai va da sé – che *sempre e mai*: del tempo sul quale entrambi ora ci interroghiamo, sebbene oltre ogni dire reale, dato che ci sta passando addosso mentre parliamo, alla lettera, *non se ne sa nulla*. Non ha durata la cui memoria possa indicarsi nella parola salvo che in uno spasmo del desiderio, struggente quanto può esserlo un congiuntivo, perché è il tempo di una interruzione impossibilmente invocata nel cuore di un *continuum*. Sempre troppo tardi per ricordarsene. L'atto del movimento cui lo riferiamo, e che figuriamo giustamente come incompiuto – *énérgheia atelés* – è già estinto incalcolabilmente nella quiete e quel "prima che" non ha nessun "poi" rispetto al quale sia possibile numerare un qualunque movimento. Non c'è nessun "poi", se è vero che la cosa di cui si voleva sapere era il movimento che stavo continuando a fare precisamente *quando* – né prima né dopo – il sopravvenire della notizia della domanda ha interrotto, ponendole fine, quella continuità. Sebbene, oltre ogni dire, reale, quel *quando* che la domanda vorrebbe così affannosamente intercettare, il *quando* cioè di quella interruzione, il tempo in cui dura il movimento del mio improvviso prestare ascolto a chi mi interroga, non ha durata (*grandezza*, direbbe Aristotele) nella memoria, sufficiente a incrociare, delimitandolo, il tempo in cui *durava* il movimento cui la notizia della domanda ha posto fine. Questo non significa certo che non ci sia intersezione fra il tempo della domanda e quello del movimento cui la domanda si riferisce (e che ho interrotto al sopraggiungere dell'amico); che non ci sia qualcosa come un limite comune a entrambi. Questo limite ha però una sua interna costituzione temporale. Non è vero che i due tempi non si incontrino. Tuttavia non si incrociano in un punto. Perché possano incontrarsi occorre la continuità di un *altro* tempo. Si incontrano come in uno slargo, in un'apertura, al modo in cui potrebbero incontrarsi, per rubare un'eloquente metafora spaziale a Ugo Perone, due

strade che finiscono nella medesima piazza, dove però non ci sono più sentieri che vengano o vadano da qualche parte³.

Il fatto è che proprio perché in questo caso il limite ha esso stesso carattere temporale, anche la parte di tempo in cui prende forma andrebbe messa in conto con le altre. In nessun caso potrebbe azzerarsi in un adesso – punto inesteso di incontro fra il tempo e l'eternità – salvo che appunto *adesso* che il mio portafogli è ormai alleggerito, al mio amico è toccata la risposta raggelante e il volto di Desdemona è pallido come la sua veste bianca. Ma qui ancora una volta ci previene l'insegnamento di Aristotele, l'autore di riferimento della metafisica. Nel *quando* in cui c'è da rispondere all'amico si annidano in questo caso due *adesso* diversi, non quanto all'*adesso* di ciascuno che è sempre lo stesso, ma quanto al loro rispettivo *essere adesso*⁴. Per quanto il pensiero di chi interroga e quello di chi risponde possano correre l'uno incontro all'altro con la stessa velocità con cui Achille correva dietro alla tartaruga, alla mia richiesta di precisare il *quando* cui si riferisce la sua domanda, il mio amico non sarà allora così poco avveduto da rispondere: "adesso!". L'*adesso* non è un *quando*. Non è come l'*improvvisamente*: non *vi accade* che non accada nulla; semplicemente, non accade nulla! Anche se il tempo è «continuo per l'adesso»⁵, non è nell'adesso né è un succedersi di adesso. E sebbene in se stesso l'adesso «determini il tempo quanto a ciò che viene prima e viene dopo»⁶, un adesso da solo non è una parte di tempo. È infatti fra due adesso che ha misura nell'anima il movimento e il valore di questa misura è per l'appunto il tempo. E poiché non c'è distanza, per quanto breve, fra due adesso, che non possa ospitarne un'altra più breve che si interponga a sua volta fra due adesso, per questo il tempo è una grandezza continua come lo è per Aristotele ogni grandezza e come continuo è il movimento, *di cui* tuttavia il tempo è precisamente ciò che può ancora numerarsi rispetto a ciò che precede e a ciò che segue (nel movimento, ovviamente, e non nel tempo).

Stando a questa teoria, quel che rende comunque inevitabili la disavventura del mio portafogli e quella del mio amico è appunto il fatto che in entrambe le storie c'è un valore, un numero, che esce fuori conto, come se il tempo, impazzito, avesse perduto la continuità del movimento, di cui è il *quando* e dunque in qualche modo la discretizzazione, e vagasse liberamente al modo di una porta uscita dai cardini (come non ricordare Amleto?). Quel numero che vaga via liberamente, depistandoci come il velo sfuggito a Tisbe o alla verità di cui inseguiamo il fantasma, è comunque maggiore di zero. Piccolissimo, come appunto possono esserlo a volte il tempo del morire del vento fra le vele, quello di mutare opinione o di abbandonare un pensiero per dare ascolto a un

³ «La piazza, in una città, ne è il centro; di là si dipartono le strade e là esse riconducono. Nella piazza si intrecciano le vie dell'andare quotidiano e giungono festosamente alla loro origine. La piazza è simbolo del tempo festivo; questo tempo ha luogo nel centro della vita, in uno spazio il cui contrassegno ultimo è la differenza. Gli uomini costruiscono vie, ma non possono propriamente costruire una piazza [...]. La piazza serve agli uomini, che là hanno il loro punto di incontro; essa non è però a loro disposizione. Sulla piazza non si può andare in nessun luogo; essa non è come la via, che conduce in qualche luogo, che può essere mezzo per altri scopi» (U. PERONE, *Ambivalenza della quotidianità*, in "Annuario filosofico", 5 (1989), p.143).

⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 11, 219b 10-11.

⁵ ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 11, 220a 5.

⁶ ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 11, 219b 11-12.

amico, non è meno reale per il fatto che non lo si possa marcare nella parola e nell'anima. Va fuori conto quando l'anima è indotta a riferirglisi, appunto, per metterlo in conto, rappresentandolo fra due adesso, quasi a metterlo in linea, se così posso dire, con altre parti di tempo e a numerarlo rispetto a quella che viene prima e a quella che viene dopo, come se *anziché essere una parte di tempo fosse una parte di movimento*⁷. Là il tempo impazzisce, perché di suo è davvero una parte del movimento, nel senso che è qualcosa del movimento (come è davvero di Tisbe il velo fra le zanne della leonessa e davvero della verità il nascondimento sulle labbra del mentitore); ma lo è in termini ontologici e non ontici: lo è al modo in cui, se Socrate è un uomo, diremo che l'*essere-uomo*, l'essere proprio dell'uomo, è parte dell'*essere* (proprio di) *Socrate*; non certo che è parte di Socrate, altrimenti non potrebbero più essere uomini Alcibiade, Callia ecc.

Solo che è del tutto inutile somministrare questa briciola di ontologia aristotelica all'anima umana, che mai rinuncerebbe a perseverare nell'errore; mai, per nessuna filosofia al mondo, rinuncerebbe a mettere in conto anche la memoria del tempo *in cui* vive come se vi si annidasse ancora qualcosa da numerare rispetto a ciò che segue e a ciò che precede. Mai rinuncerebbe a questo spasmo della riflessione, perché non potrebbe vivere *nel* tempo senza provarsi a vivere anche *il* tempo (per lo stesso motivo, direi che non c'è successione di giorni che possa volgersi su se stessa in un intero, senza annoverare il tempo della festa); anche a costo di perderlo, di farlo impazzire e di fare la fine degli eroi shakespeariani che muoiono di verità e mandano il tempo fuori sesto per il modo spasmodico che il loro desiderio di verità ha di attraversare il tempo. Di questo, infatti, si tratta: è qui, in quest'operazione di calcolo, che non torna mai per quante volte la si possa tentare, che la verità di cui l'anima è sempre in traccia viene col tempo in un rapporto intimo, vitale, in cui ne va di entrambi.

Del fatto che a riguardo non c'è filosofia che tenga, perché conoscere la fonte dell'inganno non giova all'anima ai fini di proteggersi dalla sua seduzione, sembra fossero consapevoli i nuovi maestri di saggezza che avevano successo ad Atene all'epoca di Socrate e dell'inizio della metafisica. Ma se essi usavano per lo più a loro esclusivo beneficio questa consapevolezza, in modo assai più radicale e sofferto se ne avvale Protagora – almeno a sentire Socrate e il formidabile argomento che, nella celebre “apologia” del *Teeteto*, egli esibisce a sostegno della dottrina del più illustre dei sofisti, il più irriducibile e certo il più amato dei suoi antagonisti.

Protagora è il filosofo che più di ogni altro ha saputo intendere e coprire in anticipo col suo pensiero, con una *pietas* che si addice ai filosofi, quella flessione “moderna” del tragico che ho cercato fin qui, come potevo, di illustrare. Quel che ho cercato di dire fin qui, con qualche aiuto da parte della fisica di Aristotele, va riferito essenzialmente a lui, alla memoria del suo pensiero quale, almeno, rimane “compreso”, stando al *Teeteto*, nell'epoca d'inizio della metafisica. Che fosse amato da Socrate è testimoniato dall'ammonizione, che da Socrate gli viene messa sulle labbra, a intender bene, prima di precipitarci a confutarlo, cosa abbia veramente voluto dire con l'asserzione che *tutto si muove* e che *ciò che a ciascuno sembra questo anche è*⁸; e alla sua parola è affidata, contro ogni

⁷ «Ma il tempo non è determinato (*hóristai*) dal tempo, né nella sua quantità né nella sua qualità» (ARISTOTELE, *Fisica*, IV 10, 218b 15-16).

⁸ Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 168b 4-5.

attesa, una delle esposizioni più lucide che Platone ci abbia lasciato della dialettica come disciplina fondata sul desiderio comune della verità e dunque sulla *philia*⁹ e sull'intesa reciproca degli antagonisti. Ma soprattutto, e nel modo più accorato, l'amicizia con l'antagonista è attestata dal tono con cui Socrate, riprendendo la parola in prima persona, sigla la conclusione della propria "difesa" sulla stessa nota dolorosa da cui aveva preso avvio:

«Queste cose, Teodoro, ho provato a dire, secondo la mia capacità, in difesa del tuo compagno, piccola difesa, data la mia piccola capacità; ma se lui fosse vivo, miglior difesa della sua dottrina avrebbe potuto fare egli stesso»¹⁰.

La tesi di Protagora, discepolo segreto di Eraclito, secondo cui la verità è consegnata tutta intera senza residui alle forme del suo apparire ma l'apparenza è a sua volta inchiodata alla verità, ha nell'ascolto di Socrate un'intonazione costitutivamente tragica. Il formidabile argomento su cui riposa la conclusione che la verità si offre tutta intera nell'opinione, nasce e muore con essa, tiene ostinatamente di mira il tempo dell'interruzione, quella piccola parte di tempo che non può mettersi in conto salvo che a cose fatte. Che questo tempo non possa viverci come un tempo della coscienza è il punto di forza del ragionamento. E sebbene esso sia vincente, il sapore del successo – forse, perché lo si apprezza per bocca di Socrate – ha in esso un sapore amaro, un che di desolato e di irreparabile:

«Mai nessuno fece sì che opinasse poi il vero chi opinava il falso»¹¹.

Come è noto, la conclusione cui l'argomento conduce non implica affatto l'asserzione che tutte le *doxai* abbiano lo stesso valore. Ve ne sono alcune più di altre adeguate a migliorare, in circostanze determinate, il nostro modo di stare al mondo e di rapportarci ai nostri simili. Compete al buon maestro di saggezza l'arte di distinguere un'opinione migliore da un'opinione peggiore, di avvalersi della parola per indurre l'interlocutore ad abbandonare la seconda per la prima. Posta così la cosa – il Protagora di Socrate si avvale peraltro tranquillamente del principio di bivalenza – la classica rivalsa antiscettica, credo non sia difficile avvedersene, ha presa assai scarsa. Il fulcro del ragionamento, che come ogni argomento dialettico è in realtà un controargomento, consiste nel volgere in contraddizione il tentativo di interpretare e di giustificare, viceversa, il passaggio da un'opinione a un'altra in termini di passaggio dal falso (o dal meno vero) al vero (o al più vero). Esso demolisce di fatto l'ipotesi che possa darsi distanza fra verità e apparenza, provando che in nessun caso il mio cambiare d'opinione potrebbe essere ascritto al potere di distinguere *dapprima* la non verità di quel che, ingannevolmente, mi si presenta innanzi come vero. Quel che mi è concesso è solo di riconoscere la non verità di quel che un momento prima mi *appariva* come vero, dunque solo a cose fatte *quando già* ho cambiato opinione. In breve, non è possibile riconoscere la non verità di "Q" se non

⁹ Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 167d 7-168c 2.

¹⁰ PLATONE, *Teeteto*, 168c 2-5. Ma cfr. anche l'esordio dell'"apologia": «Se fosse vivo, il padre di questo racconto rimuoverebbe molte obiezioni» (164e 2-3).

¹¹ PLATONE, *Teeteto*, 167b 6-7.

nell'atto di tener per vero “non-Q”. Troppo tardi, dunque, perché si possa sensatamente affermare che *dall'*opinare il falso si *passi* all'opinare il vero. Perché si dia passaggio dovrebbe esserci una parte di tempo, pur minima, in cui mi appare che la cosa semplicemente *non* sta al modo in cui mi appare che stia (il che violerebbe il principio di non contraddizione ma in cambio toglierebbe all'oracolo di qualunque dio il gusto di giocare a morra cinese). Ma quella parte di tempo è disabitata. Se anche vi fosse un tempo in cui il continuum del movimento del mio *passare*, nel senso dello *star passando*, da un'opinione all'opinione contraria – l'atto del mio cambiare opinione nel senso cioè dello *star cambiando* opinione – potesse ancora numerarsi rispetto a quel che viene prima e a quel che viene dopo, su di esso non avrebbero presa la parola e il suo potere rivelativo. Non c'è scampo: la verità non la si *vede* arrivare. Nessun maestro per quanto abile a farmi cambiare d'opinione potrebbe indurmi sensatamente a concludere e a riconoscere che la cosa non sta come *ritengo* che stia. Come dire che chiunque creda oggi di sapere può ben riconoscersi esposto al rischio di cambiare opinione e di giudicare domani mal riposta la propria credenza; ma quanto al fatto di non sapere, nessuno, che effettivamente non sappia, può sensatamente affermare di *saperlo*.

Questa conclusione Socrate non la trae; ma possiamo immaginarlo, alla fine del suo discorso, chinare il capo con tristezza: in ogni caso l'amico Protagora non è più vivo per essere lì ad udirla, riconoscersi pienamente compreso e attendere su questo punto il contraddittorio, che, ovviamente, sarebbe a riguardo radicale perché la posta in gioco è il senso stesso del lavoro della dialettica. Se è vero che la disciplina introdotta da Socrate e dai suoi allievi più illustri sotto questo nome si stacca dall'eristica dei sofisti perché suppone l'amicizia e l'intesa preliminare fra gli antagonisti, allora la dialettica comincia, qui, sotto un segno di lutto.

2. *La metafisica e il tempo della festa*

Se mi si concede – il che ovviamente non è d'obbligo – di intendere per *metafisica* quanto prodotto, nella storia, da quel pensiero che nasce e si sviluppa sotto la disciplina del “so di non sapere” socratico, sostengo allora che c'è un legame essenziale fra la metafisica e ciò che con un piccolo colpo di mano, tutto sommato non imprevedibile e di cui spero a breve di farmi perdonare, propongo di chiamare a questo punto *tempo della festa*. In realtà, sostengo che c'è una sorta di responsabilità strutturale della metafisica nel darsi della congiuntura teorica che consente di riconfigurare, in qualche modo di rinominare, sotto questa espressione, proprio quanto ho indicato e cercato di illustrare prima, in ordine alla “difesa di Protagora”, come *tempo dell'interruzione*. È questo il tema che brevemente vorrei svolgere. Esso comporta però un passaggio particolarmente delicato che ha luogo, per così dire, dentro la medesima cosa. Se il tempo dell'interruzione, quello che va sempre fuori conto, che va in perdita, può in se stesso riconfigurarsi come tempo della festa, è ovviamente a causa di un certo modo di abitarlo e di viverlo, in qualche modo, in *positivo*. Vissuto distintamente come tempo della festa, è rimesso in conto nel calcolo del tempo, non però questa volta solo dalla parte del dio e a nostro danno ma in amicizia col dio e a vantaggio dei mortali. Che ciò sia possibile e in che limiti ciò sia possibile è l'*istanza*

socratica della dialettica, raccolta sotto la disciplina del sapere di non sapere. Questa disciplina, che si costituisce dalla nascita sotto un segno di lutto, si consegna dalla nascita, in forza della sua stessa forma, al tempo della metafisica e al particolare desiderio di sapere (riferito a un sapere non finalizzato che al sapere stesso) che in esso si coltiva. Quel che prende figura in una simile consegna è allora un certo movimento di conversione del tempo e dell'azione del lutto nel tempo e nell'azione della festa. Ma è una conversione che ha luogo, appunto, dall'origine e nel medesimo, e prende forma nella radice stessa del lutto, perché è proprio la presa di distanza da Protagora che insegna, in Socrate, come sia possibile abitare non in perdita il tempo dell'interruzione. È questa infatti la mossa che egli impegna nella disputa virtuale con l'amico assente. Essa consiste nello sfruttare proprio il tempo che sempre, tragicamente, va fuori conto – il tempo dell'interruzione, appunto, in cui nulla apparentemente accade – per smarcarsi dal calcolo di Protagora secondo cui, *quando* scopriamo che la cosa non sta come opinavamo che stesse, non c'è mai tempo per convertirci all'opinione contraria, dato che siamo *già* dell'opinione contraria. Nel farlo Socrate esibisce il volto radicalmente e invalicabilmente “negativo” della dialettica: non si tratta di presumere, di credere, di opinare di non sapere ma di *saperlo*, di *giungere*, per l'appunto, a *saperlo*. È la forma più desolata e anche più ambiziosa di scetticismo, la più ardita e anche, a tutti gli effetti, la meno “probabile”. Nell'ottica di Protagora l'impresa è impensabile ed è questo il punto di forza del suo argomento. Nessuno può sensatamente affermare di *sapere* di non sapere. Se Socrate ci riesce ed è nel vero in una tale affermazione, se riesce a portare il sapere fino a questo limite estremo, può ben dirsi il più sapiente degli uomini. Oltre, davvero non si può andare!

Per parte mia cercherò di far vedere in che senso la metafisica potrebbe essere responsabile di un certo modo di abitare in positivo il tempo dell'interruzione che basta a riconfigurarlo come tempo della festa. Resta però un fatto che questo modo è comunque il modo di Socrate che, nel lutto per l'assenza dell'amico, esibisce in piena luce il lato “negativo e dialettico” della ragione. Non c'è un altro modo di “abitare” non in perdita il tempo dell'interruzione! Ma abitato in questo modo il tempo dell'interruzione è già tempo della festa. La responsabilità della metafisica è dunque già da sempre coinvolta – sta in questo il passaggio delicato cui mi riferisco –; e in effetti in essa il pensiero non fa che prendere su di sé *fino in fondo* la responsabilità dell'impresa socratica, prolungandola in un progetto di ricerca abbastanza vasto e felice da attraversare – anch'esso, come il velo di Tisbe – i millenni (ne sarebbe oggetto quella “scienza dei principi e delle cause prime” che solo al dio per sua natura si addice¹² e il cui possesso nulla di nuovo né in termini di vantaggio né in termini di svantaggio aggiunge al conto abituale delle cure e delle fatiche, delle pene e delle gioie dei mortali).

Il passaggio che converte nel tempo della festa il tempo del lutto insiste per questo, dunque, sul medesimo. A volerlo prendere appunto come un *passaggio* se ne possono ben ravvisare le fattezze nel passaggio, che Hegel ha ostinatamente cercato e tematizzato, dal lato “negativo e dialettico” a quello “speculativo” della ragione. Purché, beninteso, si tenga per fermo – cosa che a mio avviso Hegel volentieri concederebbe, ma non la maggioranza dei suoi lettori – che quel passaggio non valica il limite comunque

¹² Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 983a 8-10.

“negativo e dialettico” della ragione ma insiste su di esso, non si apre la strada oltre ma dentro questo limite, in nessun modo intende inficiare la veridicità dell’oracolo delfico, che nel sapere di non sapere vedeva raggiunta la punta estrema della sapienza umana; al contrario massimamente ne esalta il carattere rivelativo. La novità che la metafisica produce nel cuore della dialettica è soltanto – e non è poco – come un moto intimo di allegrezza che là non è fuori posto: l’invalidabilità del confine toccato nel sapere di non sapere, quel che lo rende estremo, non ha misura nelle ristrettezze della natura umana ma nella natura della cosa stessa, ossia nella forma *assoluta* del sapere che là si raggiunge e che, in quel limite, si tocca con il sapere del dio.

È questo delicatissimo tratto “hegeliano”, a mio avviso, il cuore della relazione fra metafisica e tempo della festa. Per illustrarlo non affronterò la filosofia di Hegel ma, semplicemente, proverò ad analizzare più da vicino la mossa socratica, anche se con lo sguardo rivolto a quanto essa si lascia alle spalle e a quanto ne è divenuto, storicamente, al tempo della metafisica.

C’è una volontà radicale di distacco che la disciplina scettica di Socrate e dei suoi allievi mi sembra nutrire nei confronti del passato verso cui tuttavia tiene sempre tenacemente rivolto lo sguardo. L’esodo da Protagora è anche esodo dal tempo della tragedia, preso in quel suo tratto estremo, “alessandrino” se così posso dire, a partire dal quale il tempo della tragedia si lascia abitare anche nella modernità. È una scommessa radicale sul futuro quella che si gioca, appunto, sulla possibilità di abitare in positivo, di metterlo a frutto, sia pure con il solo lavoro della ragione, quel minuscolo tempo, inaccessibile alla coscienza, che esce di conto ogni volta che, improvvisamente, qualcosa di veramente nuovo accade. Farsene carico implica l’attitudine a ripensare dalle fondamenta quell’intreccio, mai totalmente dipanabile, fra il tempo e quanto vi accade, che ha potere di chiamare in gioco il legame fra la verità e il tempo. L’argomento inaggirabile di Protagora non è valicato perché smentito ma perché accolto in un nuovo spazio logico che ce lo mostra in un’ottica rovesciata rispetto a quella da cui era stato formulato. Per dirla in breve: nessuno nega che la verità, per quanto la si ricerchi, se ci raggiunge ci raggiunge alle spalle, nell’*improvviso*, così da sorprenderci. Non ne consegue però che l’impatto debba risolversi nel cortocircuito che riproduce il carattere della catastrofe tragica, se l’attitudine a disporsi “felicitemente” in vista di esso può pensarsi, sotto il nome di dialettica, come una disciplina del pensiero. E in effetti il pensiero, che sta sotto la disciplina trasmessa da Socrate, non incontra più il fantasma della nudità del vero, perché impegnato a farsi carico della reale difficoltà di cui quel fantasma è comunque la cifra; ossia della propria condizione di *nudità di fronte al vero*.

In Platone la verità è sempre irriducibilmente altro, quanto alla forma, dalla *doxa*, che non può che tramontare al suo cospetto. Eppure nella *doxa* non si tratta che di essa, non si pensa che di essa. Questo basta già a sconvolgere e a far vacillare la tessitura del *dokeî moi*. La *responsabilità* del vero di cui tuttavia non dispongono è ciò di cui entrambe le opinioni in gioco nel contraddittorio della disputa condividono *insieme* il peso e questo obbliga i due ragionamenti antagonisti a costruirsi e a fronteggiarsi sempre nello spazio della *philia* e della ricerca dell’intesa reciproca: dunque in uno spazio capovolto. È una disciplina ardua che obbliga il pensiero a lavorare e a portarsi innanzi nella ricerca del vero da una postura innaturale che può ben configurarsi come il *rovescio* della coscienza.

La prospettiva di Protagora è capovolta: al cospetto della coscienza – del *dokei moi* e del suo sapere di sé – l'*apparire* della verità non può che darsi, invalicabilmente, sotto il segno della contraddizione.

Tutto ciò evoca ancora, inevitabilmente, Hegel e il suo disegno della *Fenomenologia dello spirito* dove il capovolgimento è tematico, il *venire a sapere* di non sapere è la forma stessa dell'esperienza che la coscienza fa di sé e del mondo, e l'impresa di discernere, in questa forma, il tempo ed il movimento dell'*apparire del sapere* dentro il *sapere apparente* mette a nudo la coscienza la figura portante, regista inconsapevole e insieme prima attrice del legame fra la verità e il tempo.

Ma, ancora un volta, qui non si tratta di Hegel né del modo in cui l'attitudine ad abitare e mettere a frutto il tempo dell'interruzione – perché di questo comunque si tratta – arriva ad Hegel. Ancora prima, si tratta del modo in cui l'attitudine di cui egli si fa lucidissimo interprete prende vita nello spazio sottile e senza fondo che rimane ostinatamente in disputa nello scambio virtuale fra Protagora assente e Socrate. Non è certo un caso che nel *Teeteto*, impegnato da cima a fondo in questa disputa, Platone metta in bocca a Socrate la puntuale formulazione dell'argomento protagoreo piuttosto che la sua demolizione. Se Hegel si lascia da se stesso evocare è perché l'ammonizione a capir meglio il pensiero di Protagora, prima di confutarlo, torna in lui, come in Kant, ancora fresca malgrado i millenni di storia della metafisica. Nessuno più di lui ha memoria del formidabile argomento “tragico” opposto da Protagora e della natura “speculativa” della fatica spesa dalla tradizione che a lui stesso mette capo, nel compito di rispondergli provando al tempo stesso a risponderne. Dopo tutto, se egli si ostina ad assegnare la via della disperazione e del dubbio al percorso di avvicinamento verso la verità è perché si protegge abilmente dentro la “difesa” della mossa socratica: anche Protagora concederebbe che se l'approdo all'opinione contraria è guadagnato sotto questa condizione radicalmente negativa, il tempo del “passaggio” non è pleonastico né vuoto di cura rispetto al vero.

Il tempo della metafisica si distruggerebbe se non durasse, in esso, il contraddittorio di un dialogo che, fin dal suo esordio, non ha memoria che al futuro e vi si perdesse la forza d'urto dell'argomento la cui “resistenza” coincide con l'atto di nascita della dialettica. Per lasciarsi alle spalle Protagora e il suo tempo non c'è da lasciarsi alle spalle il suo ragionamento ma anzi da prenderlo sul serio dove ne è più fine la punta e da non mollare mai la presa. La tesi della coincidenza fra verità e parvenza non è messa in mora perché è confutato l'argomento cardine su cui si appoggia ma perché nel contraddittorio che attorno ad esso s'innesci, nel gioco del dare e del chiedere ragione, viene alla luce uno scenario totalmente nuovo.

Provo a raccontare la cosa più da vicino. A Protagora anche Aristotele darebbe ragione su questo punto: non può esserci un'opinione intermedia fra due opinioni contrarie (tali cioè che la proposizione che descrive il contenuto intenzionale dell'una è [o implica] la contraddittoria di quella che descrive il contenuto intenzionale dell'altro)¹³. Né da parte sua Protagora, il cui argomento è calibrato sul principio di bivalenza, darebbe torto a Platone sul fatto che il passaggio da un'opinione all'opinione contraria comporta nell'anima la rappresentazione della non verità del contenuto dell'opinione

¹³ Cfr. ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, 14, 23a 27-b 26.

abbandonata. Il punto è però che in nessun caso una tale rappresentazione potrebbe essere, nell'anima, il contenuto di un'*opinione intermedia* dalla quale *derivare* la nuova opinione del vero il cui contenuto non potrebbe essere, in base all'applicazione del principio di bivalenza, altro che quello dell'*opinione contraria*. Solo in questa ipotesi, la responsabilità dell'abbandono della prima opinione sarebbe imputabile alla *causa* della verità, non importa se bene o mal risposta (ad essere falsa potrebbe essere, ovviamente, la rappresentazione della falsità della prima opinione). La lezione inaggirabile che Protagora ci consegna è che questa ipotesi è solo un miraggio della riflessione.

Tuttavia, ciò che ne segue non è immediatamente la risoluzione della distanza fra verità e parvenza. Ne segue semplicemente che la percezione della distanza fra la nostra opinione ed il vero non può pensarsi essa stessa come il contenuto di un'opinione e meno che mai di un'*opinione vera*, o ancora di un'*opinione vera accompagnata da ragione*. E infatti nel *Teeteto* si cercherà invano di catturarne la forma per questa via. Ciò non impedisce che, *contro* l'opinione, *al negativo*, e Protagora lo sa bene, la misura di questa distanza si lasci da se stessa apprendere per via, episodicamente, come materia di contraddizione e di dubbio; ne facciamo esperienza a ogni crocicchio nell'ostacolo che d'improvviso mette a rischio il corso abituale delle nostre attese e delle nostre certezze e ci induce a cercare nuove strade e nuovi maestri. Non la apprendiamo, naturalmente, che di passaggio. Ma la filosofia, presa specificamente come *epistème tes aletheias*¹⁴ – quale vuole essere la metafisica – non ha interesse che a *questo* apprendimento; dunque al passaggio e a ciò che *nel* passaggio fa per un momento resistenza e trattiene. D'altro non si cura. Protagora non ha più nulla da insegnarci quando capiamo che ha ragione e che, se ha ragione, la verità in vista di cui ci accingiamo ad abbandonare il sentiero non ha il volto di ciò che ci attende oltre, domani, dall'altra parte, nella forma dell'*opinione contraria* – certo sperabilmente *più vera* della precedente, certo *migliore* se dall'altra parte ci sono buoni maestri. Per intendere dove cercarne il volto dobbiamo avvertire nell'"in vista di cui" prima che il verso della causa finale quello della "causa per cui prende avvio" il movimento di abbandono del terreno che è già in nostro possesso, e volgerci alla "natura atopica" del tempo in cui, d'improvviso, il movimento passa nella quiete e in ciò che è in quiete prende avvio il movimento. È là, nel gesto dell'essere per andar via – non nel senso dell'andare verso ma dello spingersi innanzi –, che la *causa* della verità deve essere necessariamente implicata, affinché ciascuno dei cambiamenti che la nostra rappresentazione della realtà subisce incessantemente possa sensatamente pensarsi come orientato, *nel suo principio*, in vista della verità e affinché, in forza di un tale principio, il loro insieme possa pensarsi in unica trama al modo di una serie. Occorre allora orientare diversamente lo sguardo attorno a noi. Se nel guado dall'una opinione all'altra, la causa della verità è sempre in gioco – intendo *a rischio* – dev'esserci un momento in cui la distanza che si interpone fra l'abbandono dell'una e l'approdo all'altra si fa incontro e si mette di traverso anche in un'altra direzione, che impegna il pensiero a solcarla in modo più severo: la direzione in cui non ci sono strade che portino da qualche parte (al modo dello slargo, della piazza, per utilizzare ancora l'immagine di Perone). Là occorre, come si dice, "fare mente locale": oltre e dinnanzi a noi, *qui e adesso*, non c'è la verità dell'*opinione contraria* che, pure, ci è già promessa dall'altra parte se ci affidiamo al

¹⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 1, 983b 20.

principio di bivalenza. Oltre e dinnanzi a noi, semplicemente, non c'è più sentiero! Non accade, beninteso, che per un momento. Non è che una pausa nel percorso, non dissimile da quella che va in perdita nel rispondere a chi mi chiede che sto facendo. Ma quella pausa, solo quella, è il tempo *buono* per la metafisica. Tutta la dialettica, dal *Menone* a Hegel, sembra spesa a prepararlo. È l'istanza socratica della dialettica, che a fronte della rovina della *doxa* non evoca la nudità del vero, il più vano e il più minaccioso dei fantasmi della riflessione, ma per l'appunto la nudità del pensiero *di fronte al vero*: un luogo di sosta che pur essendo dell'anima non si lascia distinguere e abitare che nella parola. Cos'altro è la condizione di radicale imbarazzo, di paralisi, così fortemente teorizzata nei dialoghi di Platone, in cui presto o tardi s'imbatte chi impegna il contraddittorio con Socrate? Di essa fa esperienza, nella disputa in vista della verità, quello dei due interlocutori che sulla base della sintonia, dell'intesa preliminarmente istituita, subisce, nel senso che *l'accoglie*, la confutazione. Ovviamente può trarsi indietro e ricusare i termini dell'intesa. Ma *finché sta alla parola* e tiene fermo il contenuto della propria *doxa* egli sa sulla resistenza del proprio stesso ragionamento la maggior tenuta dell'altro, che ne deduce la contraddizione. Ne conclude per la non verità della propria *doxa*. Non può però andare oltre e concludere per la verità della *doxa* contraria, cosa che nell'anima non potrà non accadere dato che là funziona pacificamente il principio di bivalenza. Non può farlo perché non appena lo fa, distrugge la condizione che gli consentiva di trarre la precedente inferenza e dunque non ha più ragione di farlo. La misura della non verità del contenuto del proprio *dokei moi* non si attinge infatti che contro la resistenza del ragionamento impegnato a rispondere della sua verità nel contraddittorio della disputa. Dunque, il transito verso la verità dell'opinione contraria è barrato. Occorrerà un passaggio ulteriore, con buona pace del principio di bivalenza. Null'altro egli apprende in positivo, nel punto in cui accoglie la confutazione, se non di non sapere; e lo apprende in una forma assoluta: non sa che questo e basta, questo e nient'altro. Ma questo nulla, questo esito totalmente negativo, che dà occasione al pensiero di ricominciare da capo, non può pensarsi certo con un nulla di fatto, dato che non si apprezza e non dura che sulla punta del ragionamento che gli resiste, non se ne può disporre se non in quanto, come direbbe Hegel «nel risultato è [...] contenuto ciò da cui risulta»¹⁵.

Ma ancora una volta non è a Hegel e alla sua “negazione determinata” che penso. Penso al fatidico “*nyn d'eporékamen*” del *Sofista*, dove il *nyn* ha una durata che non aspetta più interruzione; perché dall'altro lato, dal lato di chi ha prodotto la confutazione, non c'è un maestro che conoscendo da gran tempo (*pálai*)¹⁶ dove sta la verità stia segretamente orientando verso di essa il percorso della disperazione e del dubbio. *Non ci sono maestri*. Socrate non si sostituisce a Protagora della cui assenza porta senza infingimenti il lutto. La piatta torpedine marina del *Menone* esercita il potere di paralizzare i movimenti dell'interlocutore solo non nella misura in cui è essa stessa soggetta a questo

¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 2 voll. (voll. 5-6 di ID., *Werke in zwanzig Bänden*), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, vol. I, p. 49; trad. it. A. Moni e C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1968, vol. I, p. 36 (traduzione leggermente modificata).

¹⁶ Cfr. PLATONE, *Sofista*, 244a 4-8.

potere¹⁷. Alla sua scuola non si apprende nulla di nuovo, non *si viene a sapere* null'altro che di *non sapere*. Non ci sono maestri, perché non ci sono insegnamenti (ossia dogmi, *dogmata*, nella severa ritraduzione di Kant) nell'“uso speculativo” della ragione pura¹⁸. È questa la severa *consegna metafisica* della dialettica, la *tradizione* che dal *Menone*, non senza l'apporto cruciale di Kant, mette capo a Hegel.

In vista della verità “noi [che prima credevamo di conoscere] adesso siamo senza strada”. E tuttavia per la verità il pensiero non ha un altro adesso da aspettare. Non c'è da andare oltre, perché oltre sarà troppo tardi. È qui e ora che c'è da scavare. Siamo, è vero, senza strada verso la verità, ma è pur *verso di essa* che la nostra strada s'interrompe ed è al suo cospetto che siamo senza strada. È qui che il pensiero ha da trattenersi e da far festa perché è qui, in questa interruzione, e non altrove, che si decide, per il passato e per il futuro, del suo rapporto con la verità *di cui* (nel senso soggettivo del genitivo) è in vista. È fresca ancora, con Hegel, la lezione di Protagora. Il sapere di cui da millenni Aristotele ci ha messo in cerca guadagnerà come se fosse l'*ultima* ciascuna delle trasformazioni, degli avvicendamenti, dei passaggi di figura cui dà luogo di volta in volta il cammino della ricerca. Tuttavia, occorre mettere ancora una volta in conto un certo strabismo dello sguardo, affinché il senso del movimento con cui di volta in volta *si spinge innanzi* la ricerca possa sensatamente pensarsi come orientato in vista di quella stessa verità nei cui confronti l'intero si costituisce nella sua interezza come teoria: la distanza da cui la verità – quella stessa appunto che da ultimo, nel compiersi della ricerca, ci attende – si fa incontro al sapere, non si lascerà apprezzare nella direzione *verso cui* la spinta del movimento trova, di volta in volta, abbrivio ma in quella, impercorribile a rovescio, *da cui*, sempre, il movimento proviene. Se così non fosse, ricadremmo nell'illusione mortale di veder comparire la verità tutta intera, senza più velo, subito a seguire oltre la penultima figura; quasi il movimento della ricerca sui principi e sulle cause non fosse un grandezza *continua* come *continuo* è il tempo in cui *si consuma insieme* alle mille altre attività che impegnano le giornate dei mortali. Invece l'ultimo viene prima, ci è prossimo, è adesso; ma per l'appunto come il termine in vista di cui *provviene* lo slargo, l'aporia, nella cui apertura ci accingiamo a impegnare *non pleonasticamente* il guado verso l'opinione contraria, il cui contenuto proposizionale ci attende tuttavia senza sorpresa sull'altra sponda in base al principio di bivalenza. Ma se è *della verità* che ci interessa *sapere*, se è l'*epistème tes alethéias* quel che alla fine ci preme, mentre ci accingiamo a passare non siamo interessati al contenuto di quel che dall'altra parte si attende, ma a quel piccolo tempo di sosta che si raccoglie nell'atto dell'*accingersi* e alla forma dello slargo, dell'apertura, dell'aporia, in cui d'improvviso torna a schiudersi la strada.

Un simile tipo di strabismo mi sembra si addica alla natura di quel particolare sapere intorno alle cause e i principi primi che, secondo Aristotele, sarebbe da ricercare non allo

¹⁷ Cfr. PLATONE, *Menone*, 80c 6-7. Tutt'altro senso ha il celebre *élenchos* didattico che Socrate condurrà di lì a poco sul *país*, dove l'assenza di strada è simulata, perché l'approdo aporetico come momento di passaggio obbligato verso l'acquisizione della verità è stato avvedutamente pilotato dal maestro che è già a conoscenza del teorema di Pitagora.

¹⁸ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III, pp. 482-483; trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 458-459.

scopo di dare principio a un nuovo sapere o a una qualunque altra attività che possa valer la pena di perseguire, ma unicamente per interesse alla forma del proprio oggetto, ossia per il puro desiderio di apprenderlo. Poiché la pratica di questa ricerca evoca già nella natura e nella materia del desiderio che la sollecita una pausa di libertà del tempo dal movimento di ogni giorno – nel senso di quello che i Greci chiamavano *scholé* e i Latini *otium* –, che essa abbia qualcosa a che fare con il tempo della festa è palese e può essere illustrato da molti punti di vista. Ho ristretto la mia attenzione sul movimento di consegna metafisica della dialettica perché in questo passaggio, che pure ha luogo, come dicevo, nel medesimo e che insiste su una certa condizione di lutto, mi sembra farsi presente un tratto “festivo” concernente il tempo in se stesso. Credo che la metafisica tenda a rapportarsi al tempo, e anche un po’ ad abitarlo, proprio a partire da questo tratto.

Con un occhio rivolto ad Aristotele, la cosa potrebbe così brevemente raccontarsi. Sebbene i padri, gli antichi maestri della filosofia, insegnassero che tutto quel che si muove, che nasce, che prende vita e forma sulla terra è destinato a tornare in circolo alla quiete da cui ha avuto origine e a scontare così l’arbitrio dell’inizio, gli ultimi discepoli, i dialettici allevati alla scepsti socratica, protestarono che non tutto, in questo ritorno, ritorna. Nella figura del circolo che eternamente volge ogni movimento alla fine c’è una segreta asimmetria la cui impronta, segno della gioiosa novità di ogni inizio, resiste indelebile, inespiable, a ogni volontà di giustizia del fato: un qualcosa che, pur non essendo movimento, è tuttavia del movimento e, pur non condividendone il destino, non sarebbe senza il movimento; un aspetto, fra i tanti sotto cui ogni tramonto somiglia all’aurora, per il quale l’aurora non somiglia, tuttavia, al tramonto. Se ne conosce così poco il segreto che ai nostri occhi ogni tratto del circolo che volge ogni movimento alla sua fine può sempre dividersi ulteriormente in modo che ogni parte che precede, presa per sé, appaia identica a quella che segue, come la sua immagine allo specchio. Così l’intero circolo potrebbe ripercorrersi a dritto e a rovescio a piacimento, e del movimento di ciò che è mosso non resterebbe più traccia, quasi non fosse mai stato, se quell’aspetto segreto non opponesse nell’anima resistenza. Non si sa come, esso fa sì che ogni parte, comunque presa, sia *numerabile* rispetto a quella che viene prima e a quella che viene dopo. Ai padri, i nuovi filosofi della dialettica obiettarono che *questo numero*, e nient’altro, è il tempo.

FRANCESCO RUSSO

LA RELAZIONALITÀ DELLA FESTA:
PIETAS, DONO, GRATITUDINE

Abstract

Festivals can only be understood if one reflects with a philosophical eye on the data made available through cultural anthropology. Celebrating is a uniquely human phenomenon concerning the fundamental structures of personal existence. Among such structures, the essay focuses on the relationality that is evident in all festivals. During festivals, one practices relational virtues. The essay addresses piety, liberality, and gratitude. Today, many speak of the crisis of festivals. In order to evaluate the authenticity of festivals, it is helpful to examine whether relational virtues are safeguarded and practiced in the festival. Authentic festivals strengthen social bonds and develop an awareness of the identity of the social community.

1. *Verso una nozione di festa*

Gli studi sulla festa spesso adottano una metodologia prevalentemente descrittiva e utilizzano copiosamente i risultati di ricerche storiche ed etnologiche. Pertanto, è facile trovare tra loro evidenti concordanze e riferimenti a tipologie festive comuni. È molto frequente, ad esempio, che ci si soffermi sulle feste carnevalesche, le quali sorprendono per la loro vistosità: costumi sgargianti, balli rumorosi, abolizione delle regole e delle differenze sociali, sovvertimento delle usanze, sfoggio della corporeità¹.

René Girard rileva che l'osservatore moderno è inevitabilmente colpito dalla presenza in molte feste dell'annullamento della differenza, della promiscuità, della trasgressione. Altrettanto enigmatiche, inoltre, appaiono quelle che si possono chiamare "antifeste", ovvero periodi più o meno lunghi in cui certi gruppi sociali vivono un'estrema austerità e un rigoroso rispetto dei divieti². Ma Girard giunge a una conclusione ben precisa: tali elementi festivi che ci stupiscono non sono la ragion d'essere della festa, giacché la sua

¹ Cfr. D. LE BRETON, *Antropologia del corpo e modernità*, trad. it. B. Magni, Giuffrè, Milano 2007, pp. 30-33.

² Cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, trad. it. O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 2008⁸, p. 173.

funzione è quella di «vivificare e rinnovare l'ordine culturale ripetendo l'esperienza fondatrice, riproducendo un'origine che è percepita come la fonte di ogni vitalità e fecondità: è in quel momento, infatti, che più stretta è l'unità della comunità, più intensa la paura di ripiombare nella violenza interminabile»³. Pertanto, secondo questo pensatore, andrebbe attribuita all'ignoranza del pensiero religioso il fatto di limitarsi a classificare e a differenziare i riti festivi, di cui invece si è perso di vista il vero oggetto e il nucleo essenziale; si è, infatti, arrivati alla condizione di una «cecità moderna a proposito della festa, e del rito in genere»⁴.

Sarebbe interessante seguire Girard pure riguardo alle sue riflessioni sul decadere della festa, di cui trova una forma emblematica nei film di Federico Fellini. Ma non desidero proseguire in questa direzione. Vorrei, invece, cogliere il suo spunto sul collegamento tra la natura della festa e un'esperienza fondatrice. Tale affermazione non ci obbliga a valutare *in toto* la teoria girardiana sul sacro e sul superamento della violenza⁵. Nella tesi menzionata, invece, possiamo scorgere e condividere l'idea che la festa in quanto tale ha a che fare con l'origine dell'umanità e della persona, della storia e della società. È una tesi che trova concorde Josef Pieper, il quale segue un percorso speculativo alquanto diverso, ma giunge alla conclusione che la festa chiama in causa la totalità del reale e dell'esistenza, giacché essa affonda le sue radici nel consenso radicale e nell'accettazione del mondo e del proprio essere⁶.

Dal canto mio, condivido questa idea centrale e ritengo che una riflessione adeguata sulla festa debba spingersi fino alla prospettiva propria dell'antropologia filosofica: fare tesoro dei contributi forniti dall'antropologia culturale per interrogarsi sulle strutture portanti dell'esistenza umana. In queste poche pagine vorrei limitarmi a mettere brevemente in luce solo una di tali strutture, ovvero la relazionalità della persona, avvalendomi del fatto che ho già esposto altrove lo sfondo concettuale e i riferimenti bibliografici delle mie considerazioni⁷, sicché posso non attardarmi a presentarli nuovamente.

2. Il legame con le proprie origini

Riterrei assodato che la persona si possa comprendere solo come un essere costitutivamente e originariamente relazionale. Tale proprietà emerge con evidenza nello studio del fenomeno festivo, per l'appunto alla luce della tesi secondo la quale la festa riporta a un'esperienza fondatrice e ai caratteri basilari del proprio stare al mondo. In

³ *Ibidem*, p. 172.

⁴ *Ibidem*, p. 178. Anche Le Breton non può non constatare una cesura tra l'epoca contemporanea e quelle medioevale o rinascimentale nel concepire la festa: cfr. D. LE BRETON, *Antropologia del corpo e modernità*, ed. cit., p. 30.

⁵ Per due recenti ricognizioni dell'opera girardiana rimando a M. PORTA, *L'enigma del sacro. Il pensiero di René Girard tra religione e filosofia*, Giuliano Ladolfi, Borgomanero 2013 e a P. ANTONELLO-G. MASPERO-M. PORTA, *René Girard: Subjectivity, Desire, Truth*, in "Acta Philosophica", 22 (1/2013), pp. 153-166.

⁶ Questa è, in estrema sintesi, la tesi centrale del seguente libro: J. PIEPER, *Sintonia con il mondo. Una teoria sulla festa*, trad. it. F. Russo, Cantagalli, Siena 2009.

⁷ Cfr. F. RUSSO, *La festa. Una riflessione antropologica*, Giuliano Ladolfi, Borgomanero 2013².

effetti, uno dei principali tratti della relazionalità umana è costituito dal fatto che il singolo è contrassegnato sin dal suo venire all'esistenza da un tessuto di relazioni. Esse entrano a far parte di quella che mi piace chiamare la sua genealogia, che è storicamente, culturalmente e socialmente determinata. Con Pedro Laín Entralgo si può dire che la persona umana è connotata "insitivamente" (dal latino *insitum*), nel senso che è installata e impiantata in una determinata situazione biografica, storica e sociale⁸.

La festa permette di riappropriarsi di tali radici, perciò è il luogo principale per l'esercizio e la crescita della virtù relazionale della pietas⁹. Se vogliamo rifarci alla definizione che ne dà Cicerone, la pietas è la qualità morale «grazie alla quale tributiamo ai parenti e alla patria un servizio benevolo e un'amorevole venerazione»¹⁰. Si tratta di una qualità morale perché implica il perfezionamento libero e consapevole di una tendenza innata, dalla quale siamo inclinati a percepire e coltivare il legame con le nostre origini familiari, storiche, sociali. Quanto sia profonda tale tendenza è ben risaputo, ad esempio, dagli strateghi del marketing che fanno leva su di essa quando esaltano le caratteristiche genuine e tradizionali di certi prodotti¹¹. Essa, però, affiora palesemente in occasione dei riti festivi.

È proprio questo il motivo per cui mi pare che vada condivisa la tesi di R. Girard e di J. Pieper: perché nel partecipare a una festa manteniamo vivo il legame con la nostra genealogia, ovvero con la nostra identità e con la nostra storia. Ciò avviene chiaramente quando si festeggiano in un nucleo familiare il compleanno o l'anniversario di matrimonio dei genitori, ma in modo ancor più ampio negli eventi festivi che coinvolgono un'intera comunità sociale, quali le festività patronali, la commemorazione dell'indipendenza e persino le sagre per il raccolto o la vendemmia, che esprimono la nostra dipendenza dalla terra. Vi si potrebbero aggiungere, infine, anche le celebrazioni funebri, che in molte culture, anche in varie culture locali italiane, assumono un carattere indubbiamente festivo: pure in tal caso emergono i legami con il defunto, con la parentela e con la Trascendenza.

3. Il riconoscimento di un debito

La virtù della pietas si fonda sul fatto che siamo debitori verso la nostra famiglia, specialmente verso i nostri genitori, perché tramite loro abbiamo ricevuto la vita e da loro siamo stati cresciuti. Ma siamo debitori anche verso la patria, perché in essa siamo

⁸ Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *Sobre la amistad*, Espasa-Calpe, Madrid 1986², p. 203.

⁹ In italiano si usa il termine "pietas", che ha un significato più proprio rispetto al generico "pietà". Secondo lo Zingarelli, il sostantivo femminile invariabile pietas significa «sentimento, atteggiamento di doveroso rispetto e devozione, spec. verso famiglia, patria e religione»; ma questa è anche una delle accezioni possibili del termine pietà, soprattutto se seguito da un aggettivo (ad es., "pietà filiale") (N. ZINGARELLI, *Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1997¹², p. 1314).

¹⁰ M.T. CICERONE, *De Inventione*, liber II, LIII, 161; in precedenza l'aveva designata così: «[virtus] quae erga patriam aut parentes aut alios sanguine coniunctos officium conservare moneat» (*De Inventione*, liber II, XXII, 66). Faccio riferimento all'edizione della Loeb Classical Library, vol. II, William Heinemann LTD, London 1958 e al sito "www.thelatinlibrary.com".

¹¹ Cfr. A. MALO, *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, Edusc, Roma 2010, p. 283.

stati accolti e ne abbiamo ricevuto benefici: tra l'altro, la cultura, la storia, la lingua. Questo debito verso gli altri viene spesso dimenticato o sottovalutato dalle concezioni individualistiche della persona umana, come se ogni individuo fosse del tutto autonomo e capace di farsi da sé, secondo l'ideale, forse un po' tramontato ma non troppo, del *self-made man*. Qui parliamo di debito in un senso specifico: non è il generico rapporto di dare-avere di tipo economico o la conseguenza di un contratto legale, ma un vincolo di corrispondenza basato su un motivo che possiamo chiamare morale.

Stiamo, però, parlando di virtù, cioè dell'acquisizione di una capacità che contribuisce al perfezionamento personale. Se venisse a mancare la virtù e pertanto se la tendenza a sentirsi legati alle proprie origini non fosse debitamente orientata, si potrebbe cadere in tante condotte negative, tra cui il razzismo o il campanilismo. In rapporto alla festa, il disordine della tendenza porterebbe, ad esempio, al tradizionalismo e all'exasperazione della formalità dei riti, oppure al rifiuto di ogni tradizione.

Parlare di debito significa riconoscere che dipendiamo in qualche modo dagli altri e da chi ci ha preceduto. Ciò non è un ostacolo alla progettualità e alla creatività, tutt'altro: è grazie ad un patrimonio storico-culturale ricevuto in eredità che possiamo costruire in vista del futuro. In tal senso, la pietas appare strettamente collegata ad altre due virtù relazionali: la liberalità e la gratitudine, anch'esse lampanti nei fenomeni festivi.

4. Donare e contraccambiare

Non è azzardato affermare che il dono è proprio di ogni festa. Lo era nelle culture arcaiche¹² e lo è tuttora, non solo nella forma più ordinaria del regalo offerto all'altro in determinate ricorrenze da celebrare, ma anche nello sfarzo e nell'esuberanza che sovente accompagna le feste: musiche, vestiti, fiori, piume e tatuaggi, addobbi, fuochi d'artificio, banchetti o pasti speciali... Pur con le peculiarità proprie di ogni festa, in ciascuna di esse ritroviamo queste e altre manifestazioni, che derivano dalla tendenza in noi innata a donare e a comunicare qualcosa di noi stessi; una tendenza che la virtù della liberalità orienta verso il perfezionamento personale e relazionale del singolo.

È ben noto che Aristotele considera il donare e il ricevere come si deve quali azioni della stessa virtù, ovvero della liberalità¹³. Senz'altro in chi è liberale è più caratteristico il dare, ma solo chi sa ricevere o prendere nel modo giusto, quindi con animo grato, è anche capace di donare a chi e come si conviene, cioè disinteressatamente, «in vista del bello» e «con piacere»¹⁴. Liberalità e gratitudine, dunque, sono inseparabili e vengono esercitate palesemente nelle feste, in tanti aspetti che mi limito a menzionare sommariamente: donare il proprio tempo, le proprie capacità, una parte dei propri beni; donare la propria cordialità e gioia, esercitare l'ospitalità, dedicarsi agli altri, sottomettersi

¹² Marcel Mauss, ad esempio, fa riferimento allo scambio di doni nelle feste delle popolazioni della Nuova Caledonia: cfr. M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, trad. it. F. Zannino, Einaudi, Torino 2002³, pp. 33-34.

¹³ La liberalità fa «riferimento al dare e al ricevere beni materiali» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IV, 1, 1119b 25; trad. it. C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, p. 151).

¹⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1120a 24-26; it., p. 153.

volontariamente alle usanze e ai riti previsti. Tutto ciò ha come condotta correlativa quella di accogliere con riconoscenza i gesti ospitali, i trattamenti di riguardo e quel che gli altri hanno donato, in senso ampio, per la buona riuscita della festa.

La correlazione liberalità-gratitudine rimanda, come ho detto, alla pietas. Nella festa ci sentiamo spinti a donare e ad accogliere con cuore riconoscente perché viviamo in quell'evento il rapporto con le nostre origini e con quanto abbiamo ereditato, in un'accezione non strettamente economica. La festa, pertanto, è un'occasione privilegiata per vivere e curare la trasmissione intergenerazionale, così importante per la crescita personale e sociale. Ben a ragione, Paola Ricci Sindoni richiama l'importanza della filialità, che va al di là di un mero orientamento pulsionale o emotivo: «Il paradigma cognitivo e morale dell'“essere figli” non può fermarsi al dato, posseduto per via biologica e naturale, dunque in modo irreversibile e fisso. “Diventare figli” – anche se lo si è per sempre – significa percorrere un lungo tratto di autoconsapevolezza, che ha origine “in principio”, all'inizio della venuta al mondo, ma che continua nel tempo, e sino a che si assume nella propria esistenza quel tratto etico-antropologico, fatto di rispetto e di gratitudine verso tutto ciò che è dato, corrisposto, consegnato»¹⁵. La filialità, riferita principalmente ai genitori ma intesa anche come consapevole dipendenza dagli altri, i quali in qualche modo e per diversi titoli partecipano della paternità, è sempre insita nei fenomeni festivi.

5. Una sintetica conclusione

Cerchiamo adesso di tracciare un breve bilancio di quanto esposto fin qui. La festa può essere adeguatamente compresa, a mio avviso, solo se si riflette con una prospettiva filosofica sui dati offerti dall'antropologia culturale, che porta a interrogarsi sulla sua ragion d'essere. Tale riflessione mette in luce che il fare festa è un fenomeno tipicamente umano, che concerne le strutture fondamentali dell'esistenza personale. Tra queste strutture ho scelto di soffermarmi sulla relazionalità, che contrassegna indelebilmente ogni festa. Sarebbe possibile vedervi esercitate tutte quelle che si possono chiamare “virtù relazionali”, ma ho accennato soltanto alla pietas, alla liberalità e alla gratitudine.

Il mio contributo non voleva apportare speciali novità rispetto ai tanti studi sulla festa, ma l'ho svolto tenendo presente una delle caratteristiche della nostra epoca. Assistiamo, infatti, al dilagare delle festività e all'abuso del termine “festa”, mentre al contempo alcuni parlano di crisi della festa, che pare soccombere sotto le pressioni di una visione mercantile ed economicista. Ebbene, per saggiare l'autenticità di una festa e contrastare gli evidenti segnali di crisi, mi pare che una strada sia proprio quella di fare riferimento alla relazionalità della persona. Valutare in che modo nei fenomeni festivi vengono salvaguardate ed esercitate le virtù relazionali ci aiuta senz'altro a capire se ci troviamo dinanzi a una pseudo-festa oppure a un autentico evento festivo. D'altro canto, per rivitalizzare le feste genuine è opportuno favorire che in esse ognuno eserciti la relazionalità, in tutte le sue sfaccettature antropologiche ed etiche. È anche vero, inoltre,

¹⁵ P. RICCI SINDONI, *Pratiche del dono e paradigma della filialità*, in F. BREZZI-M.T. RUSSO (a cura di), *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 168-169.

che grazie alla festa una società rafforza i propri legami e sviluppa una maggiore consapevolezza della propria identità, con buona pace delle interpretazioni superficiali della globalizzazione e del multiculturalismo.

Federico Vercellone

DAL RE-INCANTAMENTO ALLA FESTA.
POLITICHE DELLO SPAZIO PUBBLICO¹

Abstract

Through the idea of the “re-enchantment of the world,” the essay elaborates and formulates in still preparatory terms the proposal of a deliberately strategic use of images and, more specifically even though not exclusively, of public art in terms of a re-symbolization of the shared public space. Within this framework, images become a powerful, almost mythopoietic element for the creation of new communities within the fragmented contemporary public space. This short essay constitutes an attempt at framing the terms of a question that will receive further elaboration in subsequent contributions.

Parlare di “re-incantamento del mondo” suscita inevitabili perplessità, anche se la questione è sul piatto da tempo, e sembra derivare da un’inevitabile svolta epocale che ci riguarda molto da vicino². L’idea di “re-incantamento del mondo” segnala infatti un cambiamento molto sensibile. Chi parla di re-incantamento sa ovviamente di avere a che fare con una sorta di potentissimo opposto simmetrico, rappresentato dal tema del “disincanto del mondo” al quale ha fatto riferimento una generazione intellettuale che è stata raccolta intorno ad alcuni unici comun denominatori come per esempio quello della “cultura della crisi”³. Nell’idea di re-incantamento si congiungono due cespiti di diversa provenienza: nel primo affiora una diversa sensibilità nei confronti del nostro tempo, con il secondo affiora invece una nuova esigenza nei suoi confronti. Per un verso re-incantamento significa infatti che il modello di sviluppo guidato dalla tecno-scienza, che mette capo al disincanto del mondo, ha subito una secca battuta d’arresto, e che si è insinuato un modello di sviluppo diverso e alternativo. E questo carattere diverso non dipende tanto dal fatto che esso non sia tecnologicamente ispirato, quanto dal fatto che è orientato da una tecnologia di tipo diverso. A voler formulare la tesi in tutta la sua

¹ Questo saggio riprende, modifica e amplia la mia introduzione dal titolo *Reincantamento del mondo?* al volume *Oltre il disincanto: prospettive sul reincantamento sul mondo*, a cura di A. Martinengo, Aracne, Roma 2015.

² Si tratta di approcci diversi al tema che vanno dall’antropologia, alla filosofia, alla sociologia della religione. Cfr. per esempio: A. GELL, *The technology of Enchantment and the Enchantment of Technology*, in J. COOTE-A. SHELTON (a cura di), *Anthropology, Art and Aesthetics*, Clarendon, Oxford 1992; B. STIEGLER & ARS INDUSTRIALIS, *Réenchâter le monde. Le valeur esprit contre le populisme industriel*, Flammarion, Paris 2006; U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, trad. it. S. Franchini, Laterza, Roma-Bari 2009.

³ Cfr. M. NACCI, *Tecnica e cultura della crisi*, Loescher, Torino 1982.

portata, senza aver modo di argomentarla in questa sede, si potrebbe dire che alle tecnologie stranianti, che hanno caratterizzato la modernità matura, sembrerebbero venire a sostituirsi delle tecnologie di natura diversa, che potremmo definire come “radicanti”⁴. A questo processo se ne somma un altro ad esso strettamente congiunto. Si ha da fare qui con una sorta di passaggio dai fatti ai valori che fa sì che quanto sta accadendo si riveli anche – né probabilmente potrebbe esser diverso – come un’esigenza intrinseca, come uno sviluppo avvertito come impellente del/dal tempo presente. Parlare di re-incidentamento del mondo significa infatti anche osservare che il mondo ha scelto una rotta insostenibile che va rettificata. Il re-incidentamento assume dunque anche una dimensione assiologica, etica e critica, di primo acchito impreveduta, quantomeno agli occhi di coloro che guardano con sospetto a questa idea vedendo in essa l’annunziarsi ambiguo delle nebbie di un nuovo politeismo.

Non di questo si tratta. Nell’idea di re-incidentamento si prospetta infatti anche una proposta politica di modificazione del presente che non sempre viene avvertita nel suo significato e nella sua portata dai suoi critici, forse o certamente perché la tesi andrebbe formulata in termini più espliciti, più estesi e compiuti⁵. Queste pagine vogliono essere un primo tentativo di andare in questa direzione.

Quando si parla di re-incidentamento non si vuole proporre una sorta di quieta acquiescenza nei confronti della presente invasione del mondo da parte di immagini che sembrano intaccare, se non altro per la loro numerosità, le radici della memoria culturale e dunque quelle dell’identità personale e collettiva. Nel re-incidentamento si prospetta piuttosto l’idea che l’immagine costituisca una *chance* potente, strategicamente importante per modificare il mondo attuale. È inevitabile notare che le tecnologie dell’immagine sorgono da un’esigenza reale e antropologicamente sentita, quella di fuoriuscire da un mondo dominato da una tecno-scienza eccessivamente omologante, indifferenziata e straniante⁶. Non c’è nulla da fare a questo proposito: gli individui necessitano di riconoscimento, e questo non può avvenire nel mondo globale prodotto anche dalla tecno-scienza, ma solo entro orizzonti più ridotti⁷. Del resto questo non è strano: la memoria ha sempre attinto al patrimonio delle immagini per ricostruire se stessa, ed è assolutamente naturale che continui a farlo. E, anzi, si potrebbe vedere proprio in questo un elemento di rassicurante continuità. Del resto il bisogno di immagini, come ci ricorda Hans Belting⁸, è atavico e inestinguibile: si possono cancellare tutte le immagini sensibili, ma non quelle mentali, e questo rende inevitabile, dinanzi a qualsiasi tentazione iconoclasta, la necessità storico-antropologica di una rinascita delle immagini. Il

⁴ Cfr. su questi temi cfr. N. BOURRIAUD, *Il radicante. Per un’estetica della globalizzazione*, trad. it. M.E. Giacomelli, Postmedia, Milano 2014.

⁵ Mi permetto a questo riguardo di rinviare, quantomeno per un’iniziale nuova articolazione della proposta romantica di una nuova mitologia, a F. VERCELLONE, *Dopo la morte dell’arte*, Il Mulino, Bologna 2013.

⁶ Cfr. per esempio a questo riguardo, sia detto di passaggio, P. SLOTERDIJK, *Sfere I. Bolle*, trad. it. a cura di G. Bonaiuti, Cortina, Milano 2014, p. 67, ove comincia a venire enucleato il concetto di “schiuma” come elemento che connota quasi organicamente il disorientamento delle soggettività tardo-moderne.

⁷ Cfr. sulla questione fra gli altri J. HABERMAS-C.TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1996.

⁸ Cfr. H. BELTING, *Antropologia delle immagini*, Carocci, Roma 2011.

problema è semmai un altro: è quello di fermare le immagini in un universo nel quale la loro produzione è eccessivamente accelerata. E questo, forse, perché particolarmente instabili sono diventate le identità singole e collettive, al punto che si è prodotta una vera e propria fame di immagini, di identità rassicuranti quanto infine confusive. A questa fame corrisponde una sovrapproduzione mastodontica delle immagini, tanto esuberante e *overwhelming* da non consentire una chiara distinzione all'interno di un universo così brulicante. È sempre più evidente, così, l'esigenza e la necessità di fermare le immagini, di creare una sorta di "fermo-immagine": è una necessità che si palesa ai più diversi livelli e nei modi più diversi: fra l'altro nelle culture giovanili dove, per esempio, la presenza molto frequente del tatuaggio sembra additare la necessità, contraddittoria, divertita e disperata insieme, di stabilizzare l'immagine, di darle un corpo perché si fissi e non fluttui trascorrendo nell'oblio, in un mortuario al di là. Questo significa che le immagini, che vagano invadenti nel nostro mondo, hanno in realtà necessità di incarnarsi, addirittura di farsi carne e sangue per sfuggire a un destino funebre e mortuario al quale la loro iperproduzione sembra consegnarle. Le immagini, in breve, tendono a consegnarsi a uno spazio simbolico condiviso che, quantomeno da questo punto di vista, è affine a quello della festa.

Le immagini sono dotate di un'intima portata performativa⁹. La fruizione bulimica delle immagini nel nostro tempo corrisponde dunque a un'esigenza, contraddittoria quanto si vuole, di incarnare le immagini che ci sfuggono, ma che tuttavia ci hanno invasi, perché la richiesta loro rivolta di fornire un'identità, richiesta per altro del tutto tradizionale e legittima, e addirittura atavica, ha trovato nel tempo presente un'espansione quasi illimitata connessa al disorientamento prodotto dallo sviluppo straniante di un modello di ragione fondato sulla tecno-scienza, un modello che ha costituito per molti versi un vero e proprio *imprinting* del tessuto sociale e delle relazioni che in esso si sono sviluppate.

In questo quadro assistiamo a una modificazione profondissima dell'essere dell'immagine che viene a trasformare il suo statuto "moderno", laddove essa vede decadere le sue qualità propriamente estetiche per assumere una connotazione diversa in cui non solo l'immagine in generale ma anche quella propriamente artistica tendono a riferirsi allo spazio pubblico. Abbiamo a che fare, per procedere molto velocemente e saltando qui molti passaggi, con una modificazione "politica" dell'immagine la quale, su questa via, viene ad assumere un assetto e uno statuto nuovo. Potremmo dire che si passa dalla storia estetica dell'arte alle strategie dell'immagine, e che questo comporta una sorta di *feedback* per quanto concerne lo sviluppo precedente, l'organizzarsi di uno sguardo *à rebours* che modifica lo statuto stesso dell'immagine¹⁰. Esempio su questo cammino è l'itinerario di Michelangelo Pistoletto, il quale ha sviluppato nella sua opera una vera e propria politica di ospitalità dell'immagine e nell'immagine¹¹. L'immagine assume in questo quadro una dimensione autoriflessiva: essa ospita nel proprio specchio un'altra identità della quale rinnova lo spazio. L'immagine diviene, da questo punto di

⁹ Cfr. a questo proposito quantomeno H. BREDEKAMP, *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, trad. it. a cura di F. Vercellone, Cortina, Milano 2015.

¹⁰ Cfr. H. BELTING, *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren*, Beck, München 1995.

¹¹ Cfr. M. PISTOLETTO, *Il Terzo Paradiso*, Marsilio, Venezia 2010.

vista, un vero e proprio medium dello scambio interculturale come esemplarmente dimostra per altro la personale di Pistoletto al Louvre del 2013, *Année 1 – Le Paradis sur terre*, la quale, ben lungi dal presentarsi come una grande monografica, costituiva piuttosto la messa in moto dialogica di un io artistico che si moltiplicava nelle sue diffrazioni con gli altrui prodotti artistici, per altro molto eterogenei, con i quali veniva messo e si metteva a confronto.

In questo contesto si può meglio cogliere che cosa significhi re-incantamento del mondo. Il re-incantamento rappresenta un uso strategico dell'immagine che ci consente di edificare nuovamente dei luoghi esteticamente connotati nell'enorme perimetro, per dirla con Marc Augé, dei "nonluoghi" tardo-moderni. Questo significa anche creare luoghi "magici", "alchemicamente re-incantati" di incontro e di ri-creazione delle culture. Si tratterebbe di luoghi che costituiscono un nuovo coagulo di appartenenze che viene "inventato" attraverso il medium dell'immagine, a sua volta vero e proprio coagulo di innovazione creativa e tecnologica. Re-incantamento significa dunque in questo quadro – per proporre qui un tema che ci si riserva di approfondire ancora – restituire e ripristinare una cultura delle appartenenze nell'universo del "disincanto del mondo". E farlo significa anche tuttavia rendersi edotti del fatto che queste appartenenze sono costantemente mediate da un intervento tecnologico che ha un valore sostanziale per il loro realizzarsi. Il medium tecnologico diviene assolutamente centrale per ristabilire quelle appartenenze che la tecnologia stessa, in un'altra versione, aveva esautorato con un'opera di sradicamento che aveva costituito il suo sigillo di riconoscimento. È ben evidente che qui si profila una serie di problemi che è impossibile affrontare in questa sede, e che intorno all'idea di un'immagine che si fa mondo-ambiente si coagulano numerose questioni storiche e teoriche relative all'ontologia dell'immagine che qui non vengono di proposito affrontate. L'immagine che si fa mondo sembra smantellare ogni teorema dell'apparenza estetica chiusa nella propria orgogliosa autonomia denunciando invece l'apparenza estetica stessa come una sorta di difesa ideologica, tanto faticosa quanto ardua e mutilatrice, di una ragione che si auto-concepisce in chiave monologica e confina l'immagine ai limiti del mondo conosciuto. È una ragione che, su questa base, si vota a un dominio monologico del mondo e dei mondi-ambiente. La vocazione dell'immagine a incarnarsi, che viene con forza annunciata dall'avanguardia perché l'immagine non si perda più nella vicenda artistica e non solo, denuncia i limiti di questo modello di razionalità che esige un avvicendamento di paradigmi¹².

Su questa base si può ravvisare una sorta di destinazione pubblica dell'immagine che le dona un carattere di *kairós*. Si tratterà ora di un'immagine votata allo spazio pubblico, che sviluppa una sorta di vocazione a un'immanenza del tutto analoga a quanto avviene nella festa. Sarà dunque un'immagine in qualche modo "festosa" laddove essa determina e definisce da sé in modo centripeto lo spazio entro il quale si insedia, irradia la propria realtà sul mondo che la circonda dotandolo di una nuova aura, producendo un effetto di "reincantamento". Per formulare qui un'ipotesi che andrebbe poi argomentata e

¹² Su questi aspetti dell'avanguardia e sulle sue conseguenze cfr. P. BÜRGER, *Teoria dell'avanguardia*, trad. it. a cura di R. Ruschi, Bollati Boringhieri, Torino 1990; N. BOURRIAUD, *Formes de vie. L'art moderne et l'invention du soi*, Denoël, Paris 1999; ID., *Estetica relazionale*, trad. it. M.E. Giacomelli, Postmedia, Milano 2010.

svilupata, si può dire che abbiamo a che fare con immagini che non sono rappresentazioni, che creano e nutrono lo spazio entro il quale si insediano.

Il mondo tardo-moderno produce, come è sin troppo noto, una quantità infinita di immagini a testimonianza, ambigua quanto si vuole ma certa, di come la razionalità che si è fondata sul “disincanto del mondo” fatichi ad affermarsi definitivamente. Dinanzi al disperante disorientamento da essa suscitato, si è prodotta una sorta di ridefinizione di una ragione che si fonda su “tecnologie della sensibilità”¹³ che sono destinate a quella che verrebbe da definire “fruizione metabolica”. È come se spesso avessimo a che fare con macchine percettive come quelle di Janet Cardiff, che ricreano e rimodulano lo spazio percepito. Abbiamo dunque sempre più da fare con tecnologie che non sono spaesanti (perlomeno per quanto riguarda quelle artistiche), le quali piuttosto tendono a ricollocare il soggetto in uno spazio nuovo tecnologicamente caratterizzato e tuttavia naturalisticamente fruito in quanto si tratta, per l'appunto, di uno spazio percepito come mondo-ambiente. È quanto testimonia per esempio la Crown Fountain di Jaume Plensa al Millenium Park di Chicago. Qui lo spazio della festa è uno spazio di autoriflessione e di ri-creazione della comunità laddove ogni soggetto che si specchia nella fontana vede se stesso dilatato in uno spazio virtuale che lo rende protagonista momentaneo e gigantesco dello spazio pubblico condiviso. La festa, in questo caso, è dunque anche un momento di autoriflessione, di creazione di uno spazio pubblico simbolico che è anche quello di una soggettività che si riconosce in se stessa e nel mondo-ambiente che la circonda. Abbiamo dunque a che fare con tecnologie che mettono capo a un *embodiment* che non coincide con un'operazione bio-politica, al contrario con una simbolizzazione del corpo nelle sue componenti bio-organico-psichiche. Entro questo orizzonte – qui appena accennato – si apre la prospettiva di uno spazio pubblico che rinnova se stesso e insieme riattiva festosamente i simboli della comunità di appartenenza nel contesto del mondo globale. E lo fa a partire da una comunità ancora inesistente che è l'arte stessa a creare e a produrre coagulando intorno a sé soggetti che di principio non sono tra loro in relazione. Si tratta dunque di un elemento festoso che deriva dall'arte pubblica, che crea comunità a partire da soggetti “casuali”, tra loro irrelati. L'arte pubblica sembra qui proporsi come il modello di una comunità nuova all'interno dei momenti di disorientamento prodotti dai “non luoghi” della tarda-modernità. Qui si gioca una scommessa che riguarderà i prossimi anni e forse addirittura i prossimi decenni, concernente la vivibilità di un mondo combattuto tra disorientamento moderno e desiderio reattivo, se vogliamo tardo-moderno, di radicamento in luoghi e mondi in cui ci riconosciamo e ai quali apparteniamo.

¹³ Cfr. P. MONTANI, *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, Cortina, Milano 2014.

Ezio Gamba

PER IL DIRITTO AL GIORNO DI FESTA.
RIFLESSIONI A PARTIRE DALLA CONFERENZA DI HERMANN COHEN
SUL SABATO EBRAICO

Abstract

In 1869, the twenty-six year old Hermann Cohen held a lecture on the Jewish Sabbath and, more specifically, on its social significance. Cohen showed the enduring value (which cannot be considered as overcome) of the commandment regarding the observance of the Shabbat. Despite its unilateralism and limitations, this youthful work by Cohen appears to be absolutely timely today within a context where the social value of a day of rest equal for all workers is increasingly challenged to the point of being regarded as obsolete. On the contrary, Cohen's reflections provide excellent arguments for defending the workers' right to a day of rest equal for all – even (developing Cohen's reflections beyond the letter of their text), a true right to holidays.

Nel gennaio del 1869 il ventiseienne Hermann Cohen tenne una conferenza dedicata al sabato ebraico, con particolare riguardo alla questione del suo valore sociale. Il testo della conferenza, intitolato *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, rimase inedito per diversi anni, ma venne poi pubblicato nel 1881 su “Der Zeitgeist”, un periodico ebraico in lingua tedesca stampato negli Stati Uniti. In vista di questa pubblicazione l'autore corredò il testo di una postfazione¹ che risulta scritta nel 1880, quindi nel medesimo anno in cui – secondo un giudizio retrospettivo pronunciato nel 1914 da Cohen stesso² – si deve far iniziare (con lo scritto *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*³ e con il dibattito in cui questo scritto si colloca) il “ritorno” di Cohen all'ebraismo⁴.

¹ Dal momento che la conferenza non è ancora stata pubblicata nell'edizione completa delle opere di Cohen (H. COHEN, *Werke*, a cura dell'Hermann-Cohen-Archiv dell'Università di Zurigo sotto la direzione di H. Holzhey, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1977ss.), all'interno della quale dovrebbe comparire nel vol. 13 (che risulta in preparazione), i rimandi contenuti nelle note del presente saggio fanno riferimento alla ristampa del testo (e della postfazione) nella grande raccolta degli scritti coheniani su temi ebraici che costituisce ancor oggi, in attesa del completamento della pubblicazione dei *Werke*, un fondamentale punto di riferimento per gli studiosi di Cohen: H. COHEN, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, in ID., *Jüdische Schriften*, a cura di B. Strauß, 3 voll., Schwetschke & Sohn, Berlin 1924, vol. 2, pp. 45-72 (la postfazione inizia a p. 66).

² Cfr. F. ROSENZWEIG, *Einleitung*, in H. COHEN, *Jüdische Schriften*, ed. cit., vol. 1, pp. XX-XXI; trad. it. R. Bertoldi, *Introduzione agli Scritti ebraici di Hermann Cohen editi dall'Accademia per la Scienza dell'Ebraismo di Berlino*, in F. ROSENZWEIG, *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, a cura di R. Bertoldi, Diabasis, Reggio Emilia 2003, p. 26.

In *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, dopo aver affermato riguardo alla statuizione del sabato da parte di Dio che «la fede che qualcosa derivi da Dio o dagli dei [...] non significa altro che l'ammissione che non sappiamo o non vogliamo spiegarlo a partire dall'essere umano»⁵, Cohen cerca di tracciare la genealogia del sabato ebraico, sottolineandone i tratti comuni rispetto a usanze simili di diversi popoli dell'antichità, tra i quali hanno particolare rilievo i Romani. A questo proposito Cohen individua le origini del sabato ebraico nel giorno della settimana dedicato a Saturno⁶; risale infatti ai Caldei la denominazione dei giorni della settimana con il nome dei corpi celesti, ognuno dei quali era per i popoli dell'antichità una divinità⁷. Il dio identificato con il pianeta Saturno (e indicato con nomi differenti presso i diversi popoli e nelle diverse lingue) era, per le più antiche popolazioni semitiche, la suprema divinità e il giudice divino che punisce le ingiustizie. A questa rappresentazione di un sommo dio custode della giustizia si legò il mito, che si sviluppò soprattutto tra i Greci e ancor più tra i Romani, di un'antica era ormai tramontata (che avrebbe però forse potuto ritornare) in cui questo dio regnava sugli esseri umani, che sotto la sua signoria vivevano felicemente in pace senza ingiustizie, privazioni e disuguaglianze. Per questo, afferma Cohen, a questa figura divina furono dedicate presso i diversi popoli feste (il cui esempio più noto sono certamente i *Saturnalia* romani) consistenti in un provvisorio rovesciamento o in una temporanea cancellazione delle differenze di ceto, e in particolare del rapporto tra schiavo e padrone. Il sabato ebraico e queste feste, secondo Cohen, hanno dunque un'origine comune nel culto di Saturno⁸.

³ H. COHEN, *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, in ID., *Jüdische Schriften*, ed. cit., vol. 2, pp. 73-94; trad. it. P. Fiorato, *Una professione di fede nella questione ebraica*, in ID., *La fede di Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, a cura di P. Fiorato, Giuntina, Firenze 2000, pp. 97-125. Sul dibattito in cui questo scritto si colloca, cfr. P. FIORATO, *Introduzione*, in H. COHEN, *La fede di Israele è la speranza*, ed. cit., pp. 17-24.

⁴ Sul "ritorno" di Cohen all'ebraismo il testo classico è la già citata *Einleitung* di F. Rosenzweig. Come vada inteso questo "ritorno" (e soprattutto quale influenza abbia avuto l'evoluzione dell'atteggiamento di Cohen verso l'ebraismo e verso la religione in generale nel corso della sua vita sullo sviluppo del suo pensiero filosofico) è però una delle questioni più dibattute nella letteratura su Cohen, anzi, è forse il problema decisivo per chi intenda delineare un'immagine complessiva di Cohen stesso e del suo pensiero.

⁵ H. COHEN, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, ed. cit., p. 48 (traduzione mia; il corsivo corrisponde allo spaziato dell'originale).

⁶ Occorre forse chiarire il fatto che con ciò Cohen non afferma che la parola "sabato" (o quella tedesca "*Sabbat*") derivi dal nome "Saturno" o da un equivalente di questo in qualcuna delle lingue del mondo antico. "Sabato" deriva invece da una radice ebraica che significa "cessare" o "riposare", e Cohen afferma esplicitamente che nelle lingue romanze questa denominazione di origine ebraica ha soppiantato il nome più antico riferito per l'appunto a Saturno, mentre in inglese è rimasto il nome "*Saturday*" (cfr. *ibidem*, pp. 50-51), e similmente è accaduto in altre lingue germaniche (per esempio in olandese si ha "*zaterdag*"). Curiosamente Cohen non dedica neppure un accenno a quanto è invece accaduto nella storia della sua stessa lingua: anche in tedesco, come nelle lingue romanze, la parola "*Samstag*" (con cui si designa comunemente il giorno della settimana che in italiano è indicato come "sabato", mentre "*Sabbat*" si riferisce invece alla festa ebraica), derivata dalla stessa radice di "sabato", ha sostituito la denominazione del medesimo giorno riferita a Saturno.

⁷ Cfr. *ibidem*, *ivi*.

⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 52-53 e 61.

Il riconoscimento di questa comunanza di origine tra il sabato ebraico e i *Saturnalia* romani o altre feste simili, nonché delle affinità che dalla loro comune origine discendono, non significa però che si debba vedere un'identità tra il sabato ebraico e queste feste: il sabato ebraico non è una sorta di carnevale in cui i rapporti sociali sono rovesciati provvisoriamente e – soprattutto – per scherzo; si tratta invece di una seria istituzione volta all'uguaglianza dei membri del popolo e al bene delle classi lavoratrici. Per spiegare ciò Cohen sottolinea due aspetti importanti della legislazione mosaica e dell'ordinamento dell'antico Israele: il primo aspetto è che l'antico Israele era una teocrazia; la natura teocratica del suo ordinamento deve però essere compresa, secondo Cohen, alla luce delle riflessioni di Spinoza, che ha mostrato il carattere democratico della teocrazia mosaica⁹; Spinoza ha infatti spiegato come il fondamento della teocrazia mosaica sia la cessione, da parte di ognuno, dei propri diritti a Dio, quindi a nessun altro essere umano, a nessun sovrano mortale; questa teocrazia è dunque democrazia nel suo basarsi sul rifiuto che un membro del popolo possa essere signore degli altri, i quali sono a lui uguali in quanto fratelli, figli del medesimo padre divino. A questo proposito Cohen richiama le parole del *Deuteronomio*, ove Dio, rivolgendosi al popolo di Israele, comanda: «se dirai: Voglio costituire sopra di me un re come tutte le nazioni che mi stanno intorno, [...] quando [questi] si insedierà sul trono regale, scriverà per suo uso in un libro una copia di questa legge secondo l'esemplare dei sacerdoti leviti. La terrà presso di sé e la leggerà tutti i giorni della sua vita, per imparare a temere il Signore suo Dio [...] perché il suo cuore non si insuperbisca verso i suoi fratelli»¹⁰. Come si vede, il pericolo che l'istituzione della monarchia (che nel testo del *Deuteronomio* appare come una possibilità futura) arrecherebbe alla teocrazia e quello che essa comporterebbe per l'uguaglianza (o per la democrazia, continuando a usare questo termine spinoziano) sono indissolubilmente legati: non temere Dio, ponendo la sua legge al di sotto del proprio volere, e insuperbirsi nei confronti dei propri fratelli, arrogandosi il titolo di loro signore, sono infatti per il re due tentazioni indisciungibili, anzi, sostanzialmente coincidenti. Nonostante questo precauzionale comandamento, del resto, il fatto che l'istituzione della monarchia costituisca comunque un indebolimento della teocrazia viene affermato chiaramente dalle parole – anche queste richiamate da Cohen nel suo saggio – che Dio rivolge al profeta Samuele quando gli israeliti chiedono di poter avere un re; pur comandando al profeta di accordare agli israeliti quanto da loro richiesto, Dio afferma infatti: «costoro [...] hanno rigettato me, perché io non regni più su di essi»¹¹.

Legato a questo rifiuto della signoria di un uomo sugli altri è il secondo aspetto della legge mosaica sottolineato da Cohen, cioè il posto che ha in essa la schiavitù. Certamente questa è in radicale contrasto con l'uguaglianza degli esseri umani e con il divieto per ciascuno di essi di ergersi a signore dei propri fratelli; la legge mosaica, spiega però Cohen, non ha potuto abolire la schiavitù (il cui sorgere appare troppo connaturato al passaggio dalla vita nomade all'agricoltura perché essa possa essere eliminata dalla

⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 56-57. L'accenno a Spinoza è privo di una nota con un rimando preciso, comunque Cohen richiama qui sinteticamente le riflessioni di Spinoza sulla teocrazia mosaica contenute nel cap. XVII del *Tractatus theologico-politicus*.

¹⁰ Dt 17,14-20; cfr. H. COHEN, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, ed. cit., p. 57.

¹¹ 1Sam 8,7; cfr. H. COHEN, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, ed. cit., p. 57.

struttura sociale dei popoli che hanno compiuto questo passaggio in tempi relativamente recenti)¹², ma ha cercato di mitigarla e di trasformarla in una sorta di servitù retribuita o di lavoro salariato, soprattutto attraverso l'eliminazione di quell'aspetto essenziale della schiavitù per cui essa è negazione della personalità del soggetto che è schiavo, cioè riduzione dell'essere umano a oggetto o strumento. In questa attenuazione della schiavitù ha un ruolo centrale il comandamento di liberare gli schiavi dopo sei anni di servizio¹³: la prospettiva di una futura liberazione relativamente vicina fa infatti dello schiavo quasi un lavoratore salariato; tuttavia, spiega Cohen, non può bastare che allo schiavo venga assicurato che in un futuro non lontano egli sarà di nuovo padrone di se stesso; già durante la sua schiavitù, perché al termine dei sei anni lo schiavo possa davvero ricominciare a vivere come un uomo libero, la sua dignità di persona e la sua uguaglianza rispetto agli altri membri del popolo devono essergli continuamente ricordate; da qui il comandamento di osservare il sabato, cioè il comandamento che lo schiavo abbia ogni settimana un giorno di riposo nel quale essere padrone di se stesso così come lo è il padrone¹⁴.

Il riposo dello schiavo o del lavoratore e l'uguaglianza tra il padrone e lo schiavo costituiscono dunque per Cohen, nella loro indissolubile unione, il fondamento del sabato ebraico. Questo fondamento – mostra Cohen – è esplicitamente dichiarato nel testo biblico, in particolare nella versione del decalogo contenuta nel *Deuteronomio*: come è noto, infatti, il decalogo è esposto due volte nella Bibbia, una prima volta nell'*Esodo* e una seconda nel *Deuteronomio*; Cohen sottolinea che l'unica variante sostanziale tra le due versioni riguarda proprio il sabato¹⁵: nell'*Esodo* Dio comanda infatti di santificare i sabati «perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo»¹⁶; il comandamento ha invece una motivazione ben diversa nel *Deuteronomio*, dove non si fa cenno alla creazione del mondo, ma Dio ordina agli israeliti che al sabato ci si astenga da ogni lavoro «perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te»¹⁷; inoltre, osserva ancora Cohen, nel *Deuteronomio* il comandamento prosegue con il monito a Israele di ricordarsi della propria passata schiavitù: «Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato»¹⁸.

Tra queste due motivazioni del comandamento di osservare i sabati, quella dell'*Esodo*, riferita alla creazione, è secondo Cohen storicamente secondaria; in realtà Cohen afferma di non poter entrare nei dettagli storico-filologici che sarebbero necessari per sostenere questa sua asserzione, ma di volersi solamente appellare, per fondare la propria tesi, a un principio generale riguardante l'origine delle concezioni religiose: l'essere umano crea il divino a propria immagine, e per questo si pensa creato a immagine di Dio. In questo

¹² Cfr. H. COHEN, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, ed. cit., pp. 56 e 59; proprio nel contesto di questo passaggio, secondo Cohen, nasce il sabato ebraico (cfr. *ibidem*, p. 56).

¹³ Cfr. *Es* 21,2 e *Dt* 15,12.

¹⁴ Cfr. H. COHEN, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, ed. cit., pp. 59-60.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 60.

¹⁶ *Es* 20,11.

¹⁷ *Dt* 5,14.

¹⁸ *Dt* 5,15.

caso, dunque, il mito secondo cui Dio, nel settimo giorno, si sarebbe riposato dalla creazione deriva dal fatto che l'essere umano si riposa il sabato, non viceversa; al tempo stesso, però, questo mito conferma e nobilita l'istituzione del sabato come giorno di riposo ponendo un atto di Dio stesso a fondamento e a modello del riposo umano¹⁹. L'autentica motivazione del comandamento di osservare il sabato è dunque l'altra, cioè il principio che tutti debbano ugualmente riposare nello stesso giorno della settimana.

Determinato così l'autentico valore del sabato ebraico, Cohen ribadisce l'unicità di questa istituzione dell'antico Israele; molti altri popoli antichi hanno avuto feste o usanze che possono apparire simili, ma l'istituzione di un giorno settimanale di riposo per le classi lavoratrici è una creazione esclusivamente ebraica e un imprescindibile contributo dell'antico Israele alla civiltà dei moderni popoli occidentali, presso i quali il giorno di riposo settimanale permane, sebbene con il cristianesimo esso sia passato dal sabato ebraico alla domenica²⁰, e deve permanere. Con questo scritto, infatti, Cohen richiama l'attenzione sul valore sociale del sabato ebraico (anche in consapevole ed esplicita contrapposizione nei confronti di chi, a partire da un punto di vista cristiano o da uno laico, non vede in esso altro che una superstizione antiquata), ma il suo scopo non è solamente mostrare l'importanza di questa antica istituzione, bensì sostenere la perdurante validità dell'originaria ispirazione di essa anche nella società a lui contemporanea e difendere così il diritto dei lavoratori al proprio giorno di riposo.

A un esame critico di questo scritto giovanile coheniano può apparire come un limite il modo in cui l'atteggiamento in esso tenuto da Cohen verso la religione si riflette sulla sua considerazione del sabato: a un atteggiamento che si potrebbe infatti considerare come riduzionistico nei confronti della religione (come si è visto nelle pagine precedenti, infatti, Dio – o gli dei, o il divino – appare in questo saggio semplicemente come una proiezione di certi aspetti della vita umana)²¹ corrisponde infatti una prospettiva in cui il sabato sembra ridursi al proprio valore sociale, che risulta così essere non un aspetto, per quanto rilevante, del sabato stesso, bensì il suo unico significato e il suo unico

¹⁹ Cfr. H. COHEN, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, ed. cit., pp. 60-61.

²⁰ Sul rapporto tra il sabato ebraico e la domenica occorre peraltro segnalare che nella postfazione del 1880 Cohen avanza agli ebrei tedeschi la proposta di celebrare il sabato nel giorno che è dedicato al riposo presso la nazione di cui essi fanno a pieno titolo parte, cioè di domenica (da lui definita come «sabato nazionale»; cfr. H. COHEN, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, ed. cit., pp. 71-72). Col passare degli anni e con l'approfondirsi del suo «ritorno» all'ebraismo, tuttavia, Cohen prese le distanze da questa proposta; cfr. a questo proposito le note del curatore B. Strauß in H. COHEN, *Jüdische Schriften*, ed. cit., vol. 2, pp. 469-470.

²¹ Scrive a tale proposito Franz Rosenzweig: «[...] la relazione [cioè la conferenza sul sabato] si muove, nell'ambito della storia delle religioni, con incredibile spregiudicatezza tra Saturno e "Yehowah" [...] e lascia intendere chiaramente che l'oratore crede tanto poco all'uno quanto all'altro» (F. ROSENZWEIG, *Einleitung*, ed. cit., pp. XXIV-XXV; it. pp. 33-34). Come si è già accennato, l'atteggiamento di Cohen verso la religione mutò poi fortemente con il passare degli anni; a questo proposito occorre notare che nella postfazione del 1880, che risale – come si è accennato – agli inizi del «ritorno» di Cohen all'ebraismo, si esprime già nei confronti della religione un atteggiamento ben diverso da quello riduzionistico testimoniato dallo scritto del 1869.

fondamento²². Sembra inoltre del tutto legittimo rimanere perplessi di fronte al modo un po' semplicistico in cui Cohen assimila la domenica dei cristiani al sabato degli ebrei (questa troppo semplice assimilazione, del resto, sembra essere conseguenza di una prospettiva che trascura ciò che in queste feste esula dal loro aspetto sociale).

Al di là di queste non piccole perplessità, tuttavia, il saggio di Cohen ha indubbiamente il merito di dirci qualcosa di significativo in un'epoca in cui il valore sociale di un giorno di riposo uguale per tutti viene messo sempre più da parte. La questione non è quella di un presunto obbligo o comandamento (o anche semplice opportunità) di prendersi un giorno di riposo (di svago, di letture, di edificazione o di preghiera) per chi può permettersi di organizzare il proprio lavoro come ritiene meglio; a questo proposito, infatti, Cohen sottolinea (forse in modo eccessivo e unilaterale, e del resto anche questa sembra essere una delle conseguenze della sua riduzione del sabato al suo valore sociale) che Dio comanda agli israeliti di astenersi dal lavoro il sabato non per dedicare questo giorno all'elevazione spirituale o all'edificazione morale di se stessi, bensì «perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te», o «perché possano respirare il figlio della tua schiava e il forestiero»²³. Il comandamento di rispettare il sabato, dunque, è rivolto a chi può organizzare il proprio lavoro e comandare sulle altre persone, ma è finalizzato al bene di chi invece è da questi comandato. Ciò su cui il saggio coheniano può farci riflettere è quindi l'esigenza che – anche oggi nei paesi occidentali, dove la schiavitù è stata da lungo tempo abolita – sia chiaramente riconosciuto a chi non può organizzare il proprio lavoro e non è responsabile dei propri orari lavorativi, ma dipende da altri, il diritto non solamente a un adeguato riposo, bensì anche a un giorno di riposo che sia uguale per tutti. Ovviamente il riconoscimento di questo diritto non può essere esente da necessari compromessi con le esigenze della vita sociale, similmente a come, secondo Cohen, per la stessa legislazione mosaica è stato necessario accettare il grave compromesso di non abolire la schiavitù; sappiamo infatti che, oggi sicuramente più che ai tempi di Mosè, ci sono attività che devono funzionare tutti i giorni e a tutte le ore (la sanità, la polizia, i vigili del fuoco, i trasporti ecc.), e altre che, essendo finalizzate al tempo libero, devono funzionare soprattutto quando la grande maggioranza delle persone è a riposo (ristoranti, cinema, teatri, discoteche, impianti sportivi e così via); per

²² Franz Rosenzweig afferma peraltro, in riferimento ad alcuni dei primi scritti di Cohen tra i quali egli menziona esplicitamente quello sul sabato, che da questi emerge come il giovane filosofo avesse tagliato tutti i ponti che lo univano dal punto di vista intellettuale (cioè al di là dei personali legami affettivi) all'ebraismo in cui si era formato, tranne uno: il socialismo che Cohen professò fin dalla giovinezza è l'unico aspetto della prima produzione coheniana ad essere, secondo Rosenzweig, di chiara derivazione ebraica (cfr. *ibidem*, pp. XXIII-XXVI; it. pp. 31-35). Riguardo alla riduzione del sabato al suo valore sociale occorre ancora aggiungere che, anche se il testo del 1869 è l'unico scritto coheniano avente il sabato ebraico per proprio tema principale, Cohen, nei quasi cinquant'anni della propria attività filosofica successiva a questo scritto, è ritornato diverse volte sull'argomento, approfondendolo e superando l'unilateralità presente nella conferenza giovanile senza però negare l'importantissimo valore sociale del sabato; non intendo qui tuttavia trattare l'evoluzione del pensiero coheniano su questo tema, ma piuttosto riflettere sull'attualità che lo scritto del 1869, pur con i suoi limiti e le sue unilaterali, conserva ancora; per un'indicazione dei numerosi luoghi in cui Cohen tratta del sabato nei suoi scritti posteriori al 1869 rimando ad A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988, p. 238, nota 9.

²³ *Dt* 5,14 e *Es* 23,12; cfr. H. COHEN, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, ed. cit., pp. 61-62.

chi lavora in queste attività, naturalmente, il diritto a un giorno di riposo che sia lo stesso per tutti i lavoratori non può essere realizzato se non in piccola parte²⁴; per tutti gli altri, però, l'esigenza che il diritto a un giorno di riposo uguale per tutti venga riconosciuto con chiarezza e difeso, e che la privazione di questo diritto sia considerata pari a quella di altri diritti (per esempio alla mancanza di contributi pensionistici, o di un'assicurazione sugli infortuni, o di un adeguato stipendio), merita una seria riflessione.

Ma perché è così importante che i lavoratori abbiano almeno un giorno di riposo settimanale che sia lo stesso per tutti? Effettivamente oggi, almeno nei paesi occidentali, nessuno sembra mettere seriamente in dubbio (almeno per ora, e la precisazione è doverosa) che ai lavoratori dipendenti spetti un adeguato tempo di riposo settimanale, ma riguardo all'importanza di un giorno di riposo uguale per tutti pare non esserci consenso, anzi, l'interruzione di molte attività lavorative nei giorni festivi sembra essere sempre più considerata come un uso antiquato e irragionevole di cui sarebbe meglio sbarazzarsi²⁵; ciò non avviene solo nei discorsi interessati di chi, parteggiando per la grande distribuzione, magnifica l'apertura dei centri commerciali sette giorni alla settimana (e il conseguente sfiancamento della piccola impresa commerciale), ma anche in quelli di intellettuali che vedrebbero come un significativo miglioramento del servizio pubblico l'apertura domenicale delle biblioteche dei dipartimenti universitari. La questione, dunque, è questa: stabilito che a ogni lavoratore venga garantita un'adeguata quantità di riposo o di tempo libero, perché i lavoratori dovrebbero riposare tutti nel medesimo giorno? Non sarebbe altrettanto rispettoso dei lavoratori che questa quantità di tempo libero venisse distribuita a turno a ciascuno di essi in modo da permettere all'attività lavorativa di non interrompersi? In genere, come è noto, nel dibattito pubblico coloro che sono favorevoli al mantenimento di un giorno di riposo uguale per tutti fanno riferimento ai disagi sociali che la sua graduale soppressione provoca: il giorno di riposo uguale per tutti permette infatti secondo loro una migliore crescita delle relazioni interpersonali, soprattutto all'interno della famiglia, mentre lo sfasamento dei giorni di riposo costituisce un elemento di difficoltà per le relazioni di coppia e per quelle tra genitori e figli (ma in fondo anche per le relazioni di amicizia), con la disgregazione sociale e con i disastri educativi che da ciò derivano.

Nella conferenza di Cohen sul sabato non si trova alcun accenno a questi ultimi argomenti; in essa, occorre riconoscere, Cohen considera lo schiavo o il lavoratore (egli infatti, come si è accennato, tratta dello schiavo dell'epoca biblica rivolgendo però l'attenzione al lavoratore del proprio tempo, per affermare che non deve essere messo in

²⁴ Cohen, peraltro, sottolinea che la legislazione mosaica, pur non potendo abolire la schiavitù, tentò (oltre che, come si è visto, di mitigarla) di cancellare le condizioni che portavano ad essa (cfr. H. COHEN, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, ed. cit., p. 56), soprattutto ponendo ristretti limiti alla proprietà terriera (cfr. *ibidem*, pp. 57-58). Similmente, si può forse dire, anche la consapevolezza della necessità che si accettino compromessi riguardo al diritto al giorno di riposo uguale per tutti non deve essere disgiunta dall'impegno affinché le situazioni che rendono necessari questi compromessi vengano, nei limiti del possibile, trasformate in modo da permettere un più diffuso godimento di questo diritto.

²⁵ All'inizio della sua conferenza sul sabato Cohen afferma che il valore sociale della domenica, a differenza di quello del sabato ebraico, è abbastanza generalmente riconosciuto (cfr. *ibidem*, p. 46); oggi, chiaramente, non è più così.

discussione riguardo al secondo il diritto di riposare che la legislazione mosaica garantiva al primo) soltanto singolarmente, senza prendere in esame le sue relazioni con gli altri, a parte quella con il padrone. Anche quando fa riferimento al passo biblico citato poco sopra in cui si accenna al riposo del figlio della schiava, Cohen non spende una parola per esaminare quanto sia opportuno che il figlio della schiava e sua madre possano riposare *insieme*. Nelle riflessioni di Cohen sulla questione del sabato si trova tuttavia, a favore della tesi secondo cui il giorno di riposo debba essere uguale per tutti, un argomento forse ancora più fondamentale (in quanto non basato sulla valutazione di vantaggi o svantaggi sul piano sociale, che potrebbero essere messi su un piatto di una bilancia e confrontati con altri vantaggi o svantaggi che si otterrebbero – magari sul piano economico – abbracciando l’opzione opposta). In realtà, occorre chiarire, nella conferenza di Cohen sul sabato sembra scontato che l’esigenza che il lavoratore abbia un giorno settimanale di riposo sia al tempo stesso quella che il giorno di riposo sia il medesimo per tutti; Cohen, pertanto, non si occupa della questione se i lavoratori debbano avere tutti lo stesso giorno della settimana come giorno di riposo o se il giorno di riposo possa essere loro attribuito a turno. Se tuttavia si esaminano le ragioni che Cohen pone a fondamento dell’istituzione del sabato, si comprende chiaramente che da queste risulta che il giorno di riposo debba essere il medesimo per tutti; come si è visto, infatti, l’istituzione del sabato non ha per scopo solamente quello di permettere agli schiavi o ai lavoratori di riposare, ma è finalizzata anche all’uguaglianza tra lo schiavo o il lavoratore e il padrone; il brano del *Deuteronomio* in cui secondo Cohen si esprime la più autentica motivazione dell’istituzione del sabato comanda che si osservi il sabato non semplicemente «perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino», bensì «perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino *come te*». Lo schiavo deve riposare il sabato *come il padrone*; deve essere padrone di se stesso e del proprio tempo come lo è il padrone. Il giorno del suo riposo non può dunque dipendere dalla volontà del suo padrone o dalle esigenze di profitto di questi, ma è sottratto a queste considerazioni. Al contrario, se il giorno di riposo non fosse fisso e uguale per tutti (per lo schiavo come per il padrone, o per il lavoratore dipendente come per il datore di lavoro), esso cesserebbe di essere un fattore di uguaglianza, ma sarebbe invece un elemento di disuguaglianza, perché il giorno di riposo del lavoratore sarebbe nelle mani del datore di lavoro.

Occorre a questo punto, per trarre dalle riflessioni di Cohen e da quelle qui elaborate nel confronto con il suo scritto una conclusione che possa essere significativa per la situazione sociale attuale, superare la lettera di Cohen e sostituire alla questione del diritto a un giorno di riposo quella del diritto a un vero e proprio giorno di festa o festivo. Proprio l’indisponibilità rispetto ai desideri dei singoli e alle convenienze private è infatti un carattere fondamentale del giorno di festa (e del resto tali sono il sabato ebraico e la domenica cristiana), che non cade quando conviene a qualcuno o quando qualcuno lo desidera, ma costituisce invece un’occasione che va colta quando, indipendentemente dai nostri desideri o dai nostri interessi, essa si dà²⁶.

²⁶ «Man soll die Feste feiern, wie sie fallen», recita il proverbio tedesco (di difficile traduzione, in quanto significa che quando è festa si deve festeggiare, senza perdere l’occasione o rinunciare o fare finta che sia un giorno come tutti gli altri, ma anche che non spetta a noi decidere quando festeggiare una ricorrenza – per esempio il Natale o un compleanno –, e che questa va invece festeggiata quando cade)

Solo in questo darsi indipendentemente dagli interessi e dai desideri di ognuno, come si è visto, il giorno festivo è fonte e momento di uguaglianza. Al contrario, sul piano dell'uguaglianza, il concetto del semplice giorno di riposo presenta ancora un'ambiguità (che diventa manifesta quando il giorno di riposo viene separato da quello di festa e accordato ai lavoratori a rotazione nei diversi giorni, feriali o festivi che siano): è infatti più che legittimo il dubbio che il giorno di riposo non sia finalizzato al bene del lavoratore, ma piuttosto al vantaggio del datore di lavoro. Cohen stesso sottolinea del resto come il sabato, istituito originariamente per il bene degli schiavi o delle classi lavoratrici, abbia costituito tuttavia un vantaggio anche per il padrone degli schiavi o per il datore di lavoro²⁷; il giorno di riposo consente infatti al lavoratore di rigenerarsi e quindi di lavorare più a lungo e più intensamente. A questo proposito Cohen racconta anche una leggenda ebraica secondo cui Mosè, vedendo l'oppressione del popolo di Israele in Egitto, andò dal Faraone e gli fece presente che gli schiavi, se non avessero avuto la possibilità di riposarsi un giorno ogni sette, sarebbero sicuramente morti presto; il Faraone, pertanto, accolse la richiesta di Mosè²⁸. Qui si manifesta nel modo più chiaro l'ambiguità cui si è appena accennato: infatti, per quanto Cohen non nasconda che in questo racconto il Faraone accetti la proposta nel proprio interesse (e non in quello degli schiavi), nella narrazione di questa leggenda da parte di Cohen la prospettiva appare rovesciata rispetto alle intenzioni di Cohen stesso; in questa narrazione, infatti, il giorno di riposo non appare come un'istituzione che, finalizzata al bene degli schiavi, porta vantaggio anche al padrone, bensì viceversa come un mezzo che il padrone impiega per salvaguardare il proprio possesso, cioè lo schiavo, e che in maniera del tutto secondaria va anche a vantaggio dello schiavo stesso.

Al contrario, proprio l'indisponibilità del giorno di festa e l'uguaglianza che questa indisponibilità comporta permettono di superare l'ambiguità di cui sopra; il giorno festivo non è tale solamente o soprattutto per i salariati, né solamente o soprattutto per i

che ha dato il titolo al saggio di Bernhard Waldenfels pubblicato nello scorso numero di questa stessa rivista. In questo articolo Waldenfels segnala che una società che cerca la propria coesione in una programmazione totale (nel campo delle attività economiche, ma anche in quello burocratico-amministrativo, oppure sotto forma di una totale codificazione giuridica) non può apprezzare la festa, che cade nel proprio giorno indipendentemente dai progetti che gli esseri umani possono fare in proposito; in queste società, dunque, la festa è marginalizzata, tende a essere relegata in una dimensione privata (cfr. B. WALDENFELS, *Feste feiern, wie sie fallen*, in "Spazio Filosofico", 5 (2/2015), pp. 201-209, qui in particolare p. 202). Mi sembra chiaro che questa sia un'acuta descrizione delle tendenze della situazione attuale, e che questa trasformazione della festa – per una società che ha perso il senso dell'indisponibile e ambisce a che tutto sia programmato – da occasione di gioia a fonte di una sorta di fastidio sia la ragione per cui oggi la pretesa che le attività economiche non conoscano pause per i giorni festivi e che il giorno di riposo dei lavoratori non coincida con i giorni di festa (e non sia dunque lo stesso per tutti) può presentarsi non solo come la dichiarazione di un interesse da parte dei soggetti economici che da ciò trarrebbero un guadagno, e neppure semplicemente come l'offerta di un migliore servizio per i clienti di questi soggetti, ma anche come volontà di modernizzazione e razionalizzazione della società e della sua struttura economica, mentre le resistenze di fronte a questo processo di modernizzazione e razionalizzazione non risulterebbero essere altro che l'ottusa e dannosa difesa a oltranza di anticaglie ideologiche e superstiziose.

²⁷ Cfr. H. COHEN, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, ed. cit., pp. 63-64.

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 64.

datori di lavoro (né tantomeno per una delle due categorie *contro* l'altra), ma è festivo per tutti. Perché questa uguaglianza si realizzi, tuttavia, occorre che il diritto al giorno festivo (e non al semplice giorno di riposo) per chi non può organizzare il proprio lavoro come ritiene meglio, ma dipende da altri per i suoi orari lavorativi, venga riconosciuto.

Che il giorno festivo sia tale per tutti implica il suo essere occasione principe per stabilire e coltivare relazioni; dal concetto della festa, del resto, è ineliminabile la dimensione della relazionalità, che invece Cohen, ragionando solamente in termini di giorno di riposo, non prende in considerazione nella sua conferenza sul sabato. Superare la lettera del discorso coheniano per parlare di un diritto al giorno festivo, e non semplicemente al giorno di riposo, significa dunque ridare a questa dimensione relazionale il suo ruolo centrale in relazione alle questioni che sono oggetto di queste pagine, ma anche – più in generale – tentare di dare un piccolo contributo al superamento di quella concezione dell'essere umano e dei suoi diritti in chiave meramente individualistica che impera nel dibattito pubblico attuale. Solo mediante il riconoscimento della dimensione relazionale inerente al giorno di festa (o ancor più mediante l'esperienza vissuta di questa relazionalità), del resto, si può comprendere quanto sia grave la perdita, la privazione, l'impoverimento (non in termini economici, bensì in quelli di un vero e proprio impoverimento di umanità) che la soppressione del giorno festivo a favore di un semplice giorno di riposo a rotazione porta con sé.

Al termine di queste pagine in difesa del diritto al giorno festivo occorre che non rimanga taciuta un'importante difficoltà che rende oggi problematico il riconoscimento di questo diritto (il fatto che siano necessari compromessi per permettere l'esercizio di certe attività lavorative nei giorni festivi non costituisce infatti l'unico problema): probabilmente nella società tedesca del tempo in cui Cohen scrisse il suo testo sul sabato sembrava andare da sé che i giorni festivi fossero le domeniche e le altre feste cristiane, al punto che Cohen stesso, nella postfazione del 1880, poté proporre agli ebrei di spostare alla domenica la celebrazione del sabato ebraico²⁹, ma nell'attuale società europea multiculturale e multireligiosa o secolarizzata il riferimento a un'unica tradizione non è più scontato, e verosimilmente lo sarà in futuro sempre meno. Questa è una delle tante difficoltà che la necessità della convivenza rispettosa e pacifica di tradizioni, culture e religioni diverse pone al futuro dell'Europa e dell'intero occidente; tuttavia, come tutte le altre difficoltà simili, anche questa va affrontata con la consapevolezza delle esigenze delle diverse tradizioni che devono riuscire a convivere, ma anche con la coscienza che il tentativo di trovare una composizione tra le diverse esigenze non deve portare all'abdicazione ai diritti che devono essere riconosciuti a ciascuno. Soprattutto occorre evitare che il fatto che il riferimento a una singola tradizione sia sempre meno convincente diventi una comoda giustificazione per la soppressione del diritto al giorno festivo.

²⁹ Cfr. *supra*, nota 20.

GRAZIE

GRAZIE

Sarà perché da qualche tempo mi sono lasciato coinvolgere nella scrittura di un testo di storia della filosofia ridotta all'essenziale oppure sarà per l'atmosfera estiva che invita a giochi di società, mi sono convinto che l'unico modo per reagire a questa sorpresa di un numero (anzi due!) dedicati alla festa e scritti intorno a un mio anniversario sia quello di mettere in fila, riducendoli a una sola espressione, appena commentata come in un tweet dal vincolo tassativo delle 300 battute, i bellissimi contributi che mi sono stati offerti.

Non propriamente un commento, dunque, e tantomeno una risposta agli stimoli ricevuti, ma un elenco, asciutto, che li faccia risaltare come le perle di una collana preziosa. Del resto il gioco, per un verso, non è così estraneo alla festa e anche la riduzione dei filosofi a una sola espressione è stata praticata con successo per secoli e non senza una qualche ragione. L'idea per Platone, la sostanza per Aristotele, le confessioni per Agostino, il cogito per Cartesio su su fino a alla différence per Derrida hanno rinchiuso in un termine come in un marchio di qualità il senso e il contributo di una filosofia.

Possiamo dunque osarlo anche per questi contributi in cui l'amicizia si mostra in tutto il suo splendore filosofico, nella capacità di pensare altrimenti lo stesso e di perseguire con la stessa intenzione un ventaglio inesauribile di possibilità. Tentiamo dunque quest'elenco, senza pretesa di fornire una sintesi, ma per evidenziare ciò che più mi ha colpito come in un trailer per la lettura. E facciamolo nell'ordine di apparizione.

La festa come turning point (Heller), sempre particolare, un'eternità al presente o, per noi moderni, orientati al futuro, una festa per il nostro bambino che nel Capodanno nasce nuovo ogni volta.

Le feste hanno luogo, finden statt (Waldenfels), innestano e ripetono nel quotidiano qualcosa che cade quando vuole e non può tornare. Feste che uniscono e che dividono, e sono una specie di test che rivela lo spirito di una società.

Fêtes fragiles (Nancy), feste fragili, un'idea d'interruzione che è insieme attesa e ricordo. In ogni caso interruzione, come il rito di un pasto in comune (a casa di Kant) che interrompe le obbligazioni.

Geselligkeit (E. Perone): riteatralizzare il teatro come momento di socialità festosa, che ristabilisce una società (Gesellschaft), ma lo fa con levità (gesellig), oltre le barriere sociali, in una nuova riscoperta del sacro.

Il tempo verticale della festa e il tempo esplosivo della contemporaneità (Fabris). Come conciliarli, come venire a capo di quella sfasatura del tempo nel tempo che è propria di ogni tempo? Forse proprio assumendola fino in fondo.

La sala ben arieggiata di Hölderlin (Bevilacqua), la tavola ben apparecchiata, il luogo di una festa (Fest) in cui si celebra (feiert) la pace: una rilettura non metaforica della Friedensfeier hölderliniana.

La festa come ricorrenza (Samonà), dove si ricongiunge il tempo e l'eterno, il passato e il presente. La filosofia è chiamata a riconoscere nella festa un'interruzione del tempo e un'anticipazione dell'eterno.

La festa tra dispersione fascinans nel sacro e celebrazione del tremendum del santo (Ciancio). Ove si riconosca che la vita è attraversata dal divino, la festa non si consuma né finisce.

Tragico e dionisiaco: dopo le critiche di Wilamowitz a Nietzsche, una ricalibrazione (Magris) della dimensione e dell'ambivalenza dionisiaca nelle celebrazioni del teatro tragico greco. Eraclito come il più dionisiaco e tragico dei filosofi antichi.

La festa, un'esperienza di felicità (Mancini) che si nutre della promessa per riequilibrare il rapporto con la vita. Anche la critica della dialettica negativa adorniana si nutre dalla logica della promessa, quella di una società dove la verità non sia dominio.

La festa come rito? Se così si potesse dire, come sembra suggerire Joas, avremmo aggiunto un altro tassello alla comprensione di come antropologicamente si costituisca l'ideale.

E se la festa è celebrazione di una temporalità della diffrazione, come prospetta Macho, avremmo un punto fermo per comprendere l'uomo come soggetto capace di attesa e di differimento.

La festa ci parla di un mondo doppio (Salmann), ha un'ambivalenza che la rende vuoto e pienezza, interruzione e soglia, sogno (Traum) e trauma (Trauma), pre-annuncio di vita e di morte, attestazione di un luogo dell'origine che è oltre la necessità.

Ancora Hölderlin: forse però Fest e Feiern non sono una disgiunzione metafisica. È il carisma dell'amicizia che ne traccia la distinzione, ma anche ne rende possibile il collegamento. Ed è un teologo (Sparn) a darne testimonianza.

La festa sporge oltre la quotidianità del nostro agire e del nostro patire (Schwemmer), in essa vi è un emergere che delimita e genera comunità, una performatività capace di riuscita o fallimento, l'iscrizione nella memoria di momenti di passaggio.

La festa, un fenomeno di soglia tra quotidianità e non-quotidianità, tra guerra e fraternità (Longato), una moratoria del quotidiano che può trovare nel proprio carattere di relazionalità la forza per vincere la violenza.

La festa come il venirci incontro di qualcosa di più grande di noi (Pagano), simbolo di un tempo più pieno e originario, di un senso più ricco: una sosta che arricchisce il viaggio della nostra vita.

La festa come un palo attorno a cui qualcosa accade (Marassi), occasione in cui ci si rispecchia e che porta ragioni più che chiederne, e consola: non della mancanza di qualcosa, ma dell'essere finiti; festa errante che fa iniziare di nuovo il tempo.

I conti tornano, ma sempre troppo tardi (Nicolaci): l'interruzione del tempo della festa riconfigura proprio quel tempo che va fuori conto, cifra metafisica che ha cura del passaggio e di ciò che nel passaggio per un momento fa resistenza; un niente, come la piazza, in cui tutto però s'incrocia.

La festa, come Russo sostiene, è ripetizione di un'esperienza fondatrice da parte di chi si avverte come costitutivamente relazionale, e perciò capace di contraccambio e di riconoscimento del debito.

La festa, una sorta di fermo immagine capace di re-incantare il mondo (Vercellone), ricostruzione strategica di un luogo esteticamente connotato, un kairos che crea di nuovo comunità, ri-simbolizzando uno spazio condiviso.

Sulla scorta di Cohen la festa appare (Gamba) come un tempo dell'eguaglianza, indisponibile nel suo ac-cadere (qui il sabato come giorno festivo) al desiderio dei singoli.

Spero che questi frammenti incuriosiscano e sollecitino alla lettura o alla rilettura. A me non resta che dire ancora una volta grazie per l'onore che mi è stato fatto, per l'amicizia che mi è stata dimostrata, per i doni di verità da cui sono stato arricchito. Resta l'orgoglio di constatare che, come

assai sovente accade in filosofia, un'occasione determinata (in questo caso la mia festa) sia stata opportunità per indicare che cosa sia la festa, che cosa ne costituisca l'essenza. E così, di ritorno, anch'io ho meglio capito cosa potesse essere la mia festa.

Grazie.

Ugo Perone

THANK YOU!

Whether because I have let myself become involved in writing a text in the history of philosophy reduced to a minimum or because of the summer atmosphere that invites to group games, in any event, I have convinced myself that the only way to respond to the surprise of one, even, two (!) issues devoted to festivals/holidays and written on the occasion of an anniversary of mine is to line up the awesome contributions that have been offered to me, reduce them to one single expression, and write a comment on it as if it were a tweet of absolutely no more than 50 words.

It will not be a real comment then, and even less a reply to the suggestions that I have received. It will rather be a short list that will make such suggestions shine as pearls in a precious necklace. Playfulness is not alien to festivals and holidays. The reduction of philosophers to one single expression too has been successfully practiced for centuries and not without reason. Ideas in Plato, substance in Aristotle, confessions in Augustine, the cogito in Descartes up to différance in Derrida—these are all expressions capturing the meaning and contribution of a philosophy in just one term, as if it were a quality mark.

I will dare use this procedure also with respect to these contributions I have received. In them, friendship shines in its overall philosophical splendor, in its ability to think the same in other ways and to pursue an inexhaustible array of possibilities yet with the same intention. Let me try, then, to compose a list, with no claim to provide a synthesis but rather in the attempt at highlighting that which has impressed me the most, as a “trailer” for reading. Let me do so in the order in which the contributions have appeared in the two journal issues.

Holidays as turning points (Heller)—always particular, eternity in the present or, for us modern, oriented toward the future. Holidays are for the child that every New Year’s Eve is born new again.

Holidays take place, finden statt (Waldenfels)—within everydayness, they initiate and repeat something that happens when it wills and cannot come back. Holidays unite and divide, and are some sort of test disclosing the spirit of a society.

Fête fragiles, fragile holidays (Nancy)—the idea of an interruption that is simultaneously expectation and memory. In any event, interruption; like the rite of a shared meal (at Kant’s home) that interrupts obligations.

Geselligkeit (E. Perone)—to reconstruct theater as a moment of festive sociality, which reinstates a society (Gesellschaft) but does so with levity (gesellig), beyond social barriers, in a new discovery of the sacred.

The vertical time of holidays and the exploded time of the contemporary epoch (Fabris)—how do we reconcile the two? How can we come to terms with such temporal disjointure that belongs, within time, to all times? Perhaps exactly by assuming it to its depth.

Hölderlin’s airy ballroom (Bevilacqua)—a properly set-up table, the place of a festival (Fest) where peace is celebrated (feiert); a non-metaphorical reading of Hölderlin’s Friedensfeier.

Holidays as recurring events (Samonà)—in them, time and eternity, past and present join. In holidays, philosophy is called to recognize an interruption of time and an anticipation of eternity.

Holidays: between fascinans (charming) dispersion in the sacred and celebration of the tremendum of the saint—when one acknowledges that life is intersected by the divine, holidays neither wear out nor end (Ciancio).

Tragic and Dionysian: after Wilamowitz's criticisms of Nietzsche, a recalibration (Magris) of Dionysian dimension and ambiguity within the celebrations of Greek tragic theater. Heraclitus as the most Dionysian and tragic of all ancient philosophers.

Holidays: an experience of happiness (Mancini)—they nourish themselves with promises in order to recalibrate the relation with life. Critique too, in Adorno's negative dialectics, nourishes itself with the logic of promises, namely the promise of a society where truth is not domination.

Holidays as rites? If this were the case, as Joas seems to claim, we would be adding another element in our understanding of how the ideal constitutes itself anthropologically.

If holidays are the celebration of the temporality of diffraction, as Macho advances, we could say that we have a stable point on the basis of which to understand human beings as subjects capable of expectations and adjournments.

Holidays tell us about a double world (Salmann)—they entail an ambiguity that makes them be both emptiness and fullness, interruption and threshold, dream (Traum) and trauma (Trauma), pre-announcement of life and death, statement of a place of origin beyond necessity.

Hölderlin again: Fest and Feiern perhaps are not a metaphysical disjunction. It is the charisma of friendship that marks their distinction but also renders their connection possible. It is a theologian (Sparn) who testifies this.

Holidays spur us beyond the everydayness of our actions and sufferings (Schwemmer)—in them, there is emergence that delimits and generates community, performativity capable of success and failure, and the inscription of transitional moments into memory.

Holidays: events of threshold between everydayness and non-everydayness, between war and brotherhood or sisterhood (Longato)—suspension of everydayness that, within the feature of relationality holidays entail, may find the strength to defeat violence.

Holidays: the coming-toward-us of something greater than us (Pagano)—symbols of a fuller and more originary time, of a richer meaning; pauses that enrich the journey of our own life.

Festivals as a post around which something happens (Marassi)—as occasions in which one mirrors oneself, occasions that bring reasons rather than ask for reasons, and console not about the lack of something but rather about one's finitude. Wandering festivals that make time start anew.

Things make sense, but always too late (Nicolaci)—the interruption that belongs to holiday time reconfigures that time that makes no sense; it is a metaphysical figure that cares for transitions and for what, in changes, resists for a moment; a nothing, like a town square, where nevertheless everything intersects.

Festivals are, as Russo claims, the repetition of a foundational experience on the side of those who understand themselves as constitutively relational, and thus are capable of returning and acknowledging debts.

Festivals as some sort of still image capable of re-enchanting the world (Vercellone)—they are a strategic reconstitution of an aesthetically connoted place, a kairós that builds community anew by re-symbolizing a shared space.

Following up on Cohen, holidays appear as time of equality (Gamba)—in their happening (within the context, the Sabbath as holiday), they remain inappropriable by individual desires.

I hope that these fragments spark curiosity and entice one to read or re-read. What is left to do to me is, once again, to say "thank you!" for the honor that I have received, for the friendship that I

have been shown, for the gifts of truth that have enriched me. What remains is the pride in realizing that, as often happens in philosophy, a specific occasion (here, my festive day) has become the opportunity to indicate what festive days are, what constitutes their essence. In return, I too have better understood what my festive day can be.

Thank you.

Ugo Perone

(Translated from Italian by Silvia Benso)

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Ezio Gamba è Assegnista di Ricerca in Filosofia Teoretica presso l'Università del Piemonte Orientale.

<https://unipmn.academia.edu/EzioGamba>

Hans Joas è uno dei più celebri sociologi viventi; ha dedicato le proprie ricerche al modo in cui nascono i valori, alla religione e alla guerra nella modernità.

<http://www.frias.uni-freiburg.de/en/people/fellows/current-fellows/joas>

Fulvio Longato è Professore Ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università di Trieste.

<https://dispes.units.it/it/dipartimento/persone/longato-fulvio/1599>

Thomas Macho è un noto filosofo tedesco; ha dedicato i propri studi a temi estetici e di storia della cultura, soprattutto in relazione alla storia della cronologia, alla morte e al culto dei morti, alla storia del rito e all'estetica del mostruoso.

<http://www.thomasmacho.de>

Massimo Marassi è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università Cattolica di Milano.

http://docenti.unicatt.it/ita/massimo_marassi/

Giuseppe Nicolaci è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università di Palermo.

<http://www.unipa.it/persone/docenti/n/giuseppe.nicolaci>

Maurizio Pagano è Professore Ordinario di Filosofia della Comunicazione presso l'Università del Piemonte Orientale.

<http://www.lett.unipmn.it/docenti/pagano/>

Ugo Perone è un filosofo italiano; tra le sue ricerche si segnala in particolare l'interpretazione del rapporto tra finito e infinito nella modernità come nesso tensivo, a partire dall'immagine biblica della lotta di Giacobbe con l'Angelo.

<https://www.theologie.hu-berlin.de/de/guardini/mitarbeiter/li>

Francesco Russo è Professore Straordinario di Antropologia Filosofica presso la Pontificia Università della Santa Croce.

<http://docenti.pusc.it/homepage/?u=frusso>

Elmar Salmann è un celebre teologo tedesco, Professore Emerito presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma.

https://de.wikipedia.org/wiki/Elmar_Salmann

Oswald Schwemmer è Seniorprofessor di Filosofia presso la Humboldt-Universität di Berlino.

<https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/personen/mitarbeiter/178473>

Walter Sparn è Professore Emerito di Teologia Sistemica presso l'Università di Erlangen.

<http://www.theologie.uni-erlangen.de/lehrstuhl-fuer-systematische-theologie-i/prof-em-dr-walter-sparn.html>

Federico Vercellone è Professore Ordinario di Estetica presso l'Università di Torino.

<http://www.federicovercellone.com>