Il ’68 di Michel de Certeau

Mario Porro
17 Maggio 2019

“Lo scorso maggio, la parola è stata presa come nel 1789 è stata presa la Bastiglia”, scrive Michel de Certeau nel vivo degli eventi del 1968. La liberazione della parola rappresenta la conquista che assume valore di fondamento, coincide con il “diritto di essere uomo e non più un cliente destinato al consumo o uno strumento utile all’organizzazione anonima della società”. Nelle assemblee studentesche il principio per cui “Qui tutti hanno il diritto di parlare” è riconosciuto soltanto a chi parla a nome proprio, mentre viene rifiutato a chi si fa portavoce di un gruppo o si identifica con una funzione. De Certeau, nato nel 1925 ed entrato nel ’50 nella Compagnia di Gesù, pur avendo scelto di non avere figli – sarà per scelta anche maestro senza discepoli –, appartiene alla generazione dei padri, quella che ha vissuto nell’adolescenza la vergogna della disfatta nel ’40 e il collaborazionismo. I giovani hanno buoni motivi per aderire allo slogan “ribellarsi è giusto”, per rifiutare le ipocrisie celate dietro la maschera dell’amor di patria; nella “presa della parola” si esprime anche la rivolta contro i silenzi di Stato sulle torture in Algeria e le miserie della *grandeur* colonizzatrice.

“Tutto ciò che non parlava si è messo a parlare e, attraverso le barricate, i fumi, una grande festa si è dispiegata dentro Parigi”, scriveva Edgar Morin, un altro partecipe osservatore delle rivolte giovanili. Al di sotto della dimensione politica del maggio, egli scorgeva l’emergere di aspirazioni antropologiche profonde, del bisogno rimosso e represso di un’altra vita: nella prima settimana di maggio tutti si parlano per strada, si svuotano gli studi di medici e psicologi, le malattie psicosomatiche sembrano scomparse. Il carattere antico e nuovo del maggio ’68 “trova la sua radice nella rivolta arcaica – cioè primordiale fondamentale – che apre una breccia profonda nella diga che reprime e smorza le energie umane per trasformarle in lavoro e obbedienza” (*La breccia*, Raffaello Cortina, 2018). La “comune giovanile” rappresenta un’esplosione di fraternità comunicativa, è un modo per porre fine alla desolazione, al senso di abbandono all’interno di una società atomizzata. Una creatività selvaggia si esprime nella sfilata euforica per le vie di Parigi, scandita dal gioco-guerriglia sulle barricate, si traduce in musica e canti, in seminari autogestiti, in momenti di ricerca e dialogo. Mai si è ascoltato

tanto, mai si è parlato tanto: “Non ho niente da dire, ma lo voglio dire”, recita una scritta murale. Stagione breve, presto si annunciano segnali di degenerazione: il terrorismo intellettuale dei cultori dell’ortodossia sbraita vecchie parole d’ordine, termini idolatrici della vulgata marxista diventano dogmi intimidatori.

Le analisi di De Certeau della rivolta studentesca, composte fra il maggio e il settembre, appaiono su *Études*, la rivista dei Gesuiti, e su *Esprit*, legata alla cultura cattolica più innovativa; saranno poi raccolte in *La presa della parola* nell’ottobre ’68 e ripubblicate, insieme a scritti successivi, nel ’94 da Luce Giard, collaboratrice di de Certeau e responsabile dell’edizione critica delle sue opere (la traduzione italiana risale al 2007, Meltemi). Dal 1969 l’attività del Gesuita esce dall’ambito delle ricerche di storia erudita, la sua lucida apertura verso il Maggio ne fa una presenza costante nei dibattiti con gli intellettuali della sinistra, ma gli costa irriducibili contrasti nella gerarchia cattolica. Nell’inquietudine di una generazione che rimetteva in discussione i lasciti dei padri, inclusa l’eredità cristiana, nelle richieste impazienti, confuse ma legittime, di giovani insoddisfatti di ridursi a funzionari del “sistema”, De Certeau aveva scorto i segni di una “rottura instauratrice” (come era stata quella del Vaticano II), lo schiudersi di un’avventura che spargeva semi di rinnovamento umano e spirituale.

Appartiene alla formazione del gesuita De Certeau, e non solo al clima culturale dell’epoca dominato dalla semiotica e segnato dalla svolta linguistica del pensiero novecentesco, l’attenzione preminente alla “parola”. Degli *Esercizi* di sant’Ignazio di Loyola, Roland Barthes diceva che il loro oggetto era “l’invenzione di una lingua”, la ricerca di contenuti e modi con cui parlare a Dio, affinando la preghiera con le armi della retorica. De Certeau aveva esordito con ricerche erudite sui primi secoli della Compagnia di Gesù, a partire dalla pubblicazione documentata del *Diario* di Pierre Favre (1506-1546), membro della prima cerchia dei collaboratori di sant’Ignazio, e dell’opera dispersa del mistico Jean-Joseph Surin (1600-1665), l’esorcista che dalla vicenda delle possessioni di Loudun era uscito scivolando nella follia. Nel ’68 De Certeau comincia il suo insegnamento all’università di Parigi VIII, passa poi a Parigi VII negli anni Settanta, all’Ecole des Hautes Études e in California. Studioso di storia, antropologia e psicoanalisi, attratto dalle novità dell’Occidente modernizzato come dalle lacerazioni contradditorie dell’America latina, De Certeau si è trovato ad attraversare le discipline senza pretendere di legittimare il suo discorso con l’appartenenza a un’istituzione. “Sono soltanto un viaggiatore”, ha scritto di sé: aver viaggiato fra

letteratura mistica, studi storici e ricerche antropologiche lo ha reso modesto, gli ha insegnato che “in mezzo a tante voci, la mia poteva essere soltanto una fra le altre” nel tracciare gli itinerari dell’esperienza spirituale (*Lo straniero o l’unione nella differenza*, 1969, Vita e pensiero, 2010).

Fin dall’apertura di *Fabula mistica* (1982, tradotto nel 1987 dal Mulino, che ha edito il secondo volume nel 2016), De Certeau non rivendica il prestigio di un discorso accreditato in quanto membro di un cenacolo mistico, “autorizzato a parlare perché ritenuto a conoscenza della sua essenza”: “ritenuto a conoscenza”, formula che rimanda alla posizione dell’analista, “soggetto presunto sapere”, secondo la lezione di Lacan. L’intento di De Certeau è porsi all’ascolto di quella musica di parole che, all’alba della modernità, ha dato voce al dolore dell’assenza dell’Unico, nel momento in cui si avverte che l’Altro con cui si insegue l’unione esistenziale è proprio colui che continua a mancare. A muovere il desiderio del mistico è un oggetto perduto per sempre, che non rientra più nel dicibile; da Meister Eckart a Teresa d’Avila, da Giovanni della Croce a Surin, per cercare un varco verso l’inaccessibile si forzano i limiti del linguaggio, si percorre lo spettro delle metafore, fino a toccare il silenzio. La scena religiosa si è intanto trasformata in scena erotica: il Verbo parla sempre di meno, si limita a lasciare tracce di impervia lettura su un corpo inciso dai dolori amorosi. Ma quel corpo scritto si fa scena muta di un paese perduto, e il mistico è costretto ad essere sempre in viaggio, a spingersi sempre più lontano, coltivando l’ebbrezza di ciò che non possiede. Alla metà del Seicento, Angelo Silesio ha ormai la sola consolazione di strofe musicali che ripetono una speranza mentre cullano un lutto.

Se la mistica è “una maniera di parlare”, la parola dal XVI secolo, rileva De Certeau, diviene *Fabula*, a indicare nel medesimo tempo l’oralità e la finzione: il termine si riferisce ai racconti che hanno il compito di simboleggiare, ma per l’Illuminismo, se la *fabula* parla (*fari*), non sa però quel che dice, maschera il senso che custodisce e il sapere di quanto dice a sua insaputa dobbiamo attenderlo dall’interprete. Raccogliendo la sfida della parola, i mistici si fanno solidali con le lingue che ancora parlano – il bambino, la donna, il folle –, ma ormai il luogo del loro dire è quello dell’inautentico. “Non sono colui che parla in me”, “sono parlato da un altro”, dice il mistico, in forma simmetrica a quanto accade alle suore di Loudun, nelle quali è un altro a parlare in loro. Nelle fonti su cui De Certeau sviluppa l’indagine sulle *Possedute di Loudun* (1970, Clueb, 2012),

la parola dell’indemoniata è doppiamente perduta: in lei è il diavolo a parlare e quel che dice viene “riformato” dai pareri dei teologi, dai consulti dei medici, dalle sentenze dei giudici. L’esorcista chiede “chi è là?” e risponde con i nomi propri dei demoni che hanno preso possesso dei diversi organi; il medico chiede “che cos’è?” e risponde con i nomi propri di una malattia (ipocondria, malinconia, isteria). Dalla confessione della posseduta, l’esorcista chiede una conferma alla verità che agisce in lei a sua insaputa, come poi lo psichiatra chiederà al malato di riconoscere la verità di quanto ha rilevato in lui. “La voce della posseduta incosciente e il corpo della malata muta sono là unicamente per dare un consenso al sapere che è il solo a parlare”.

Michel de Certeau

Fabula mistica
XVI-XVII SECOLO
I

La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle

A cura di Silvano Facioni

Filosofia

L’esperienza dei mistici, enunciare il desiderio di un Altro che resta nascosto e tace e quindi elaborare la narrazione di una perdita, si rinnova nell’operazione storica: la sparizione di ciò di cui lo storico parla è la condizione di possibilità del suo discorso, spiega De Certeau in *La scrittura della storia* (1975, Jaca Book, 2006). L’altro è l’assente a cui il discorso storico conferisce visibilità, il *revenant* di cui la scrittura celebra il lutto. Certo, grazie alla storia le ombre tornano meno tristi alle tombe in cui il discorso le ha deposte, i morti che incombono sul presente sono placati dall’offerta di sepolcri scritturali. Ma comprendere l’Altro rischia di nascondere, con il senso che gli viene attribuito, l’alterità dell’estraneo; la scrittura della storia fa parlare il corpo che tace, ma questo presuppone uno scarto fra l’opacità silenziosa della realtà e il luogo da cui si produce il discorso che mira ad appropriarsi dell’altro nel nome del quale parla.

Anche la riflessione sui “selvaggi” si regge sulla spaziatura tra quanto dice il sapere e il corpo muto che ignora quel che dice. La scena inaugurale della colonizzazione vede il conquistatore portare con sé le armi europee del senso, con le quali scrive sul corpo dell’Altro, del continente ancora indifferenziato, le tracce della propria storia. La scrittura conquistatrice usa il Nuovo Mondo come una pagina bianca sulla quale comporre l’espansione del proprio potere (*La scrittura dell’Altro*, Cortina, 2004). Ogni impresa scientifica si traduce così in produzione di discorsi autonomi che, al pari dell’ordine del discorso di Foucault, trasformano i corpi dell’indagine. Nel XVI secolo l’organizzazione etnografica della scrittura si rapporta all’oralità selvaggia, nel XVII e XVIII si trasformano le scritture cristiane, sul finire del Settecento si avvia la lotta di una razionalità scritturale illuminata contro le fluttuazioni idiomatiche delle oralità dialettali, come De Certeau mostra in *Une Politique de la Langue: La Révolution Française et les Patois* del ’75 (in collaborazione con Dominique Julia e Jacques Revel).

La cultura occidentale instaura la propria intelligibilità modificando ciò di cui fa il suo altro, passato, selvaggio, folle, popolo, infanzia, ecc. Le discipline che ne scrivono, le scienze che diciamo umane, sviluppano un saper-dire su ciò che l’altro tace. Anche Freud ha fondato un sapere con cui si è istituita una nuova forma di alterità assente, l’inconscio: anche se parla (*ça parle*), possiamo costruirne solo la narrazione che ne mette in scena gli effetti. È possibile dar voce all’altro senza compiere la violenza di ridurlo alla grana della propria voce, senza separare il sapere-potere che tiene il discorso e il corpo muto che lo sostiene? Si tratta per De Certeau di costruire una eterologia che non sia annullamento

dell’Altro, di creare un pensiero dell’alterità in grado di essere rispettoso e ospitale nei confronti di ciò che fa segno verso l’indicibilità del desiderio. È il nodo con cui deve confrontarsi anche la cristianità che vive ormai l’esperienza di vedersi ridotta ad essere solo “il linguaggio particolare di una verità” un tempo universale. Al cuore della riflessione condotta in *Lo straniero* sta la scoperta compiuta dal missionario: fuggite le città cristiane dove la fede si regge sulla comodità delle tradizioni, partito per la terra straniera, egli lascia tutto per annunciare la Parola di Dio a coloro che la ignorano, viaggia nelle culture dove Dio parla una lingua non ancora decodificata. Ma è dagli stranieri che il missionario impara chi è e da dove viene, è la voce degli altri che gli spiega interiormente alcune delle parole sacre che ripeteva senza comprenderne il significato. “Fiori chiusi, da tempo presenti nel suo giardino cristiano, certe espressioni del Vangelo – quelle che dicono la fecondità della vita divina o la misteriosa connivenza dell’Altissimo con i poveri – si schiudono nel mattino di una fraternità nuova e gli mostrano un segreto che finora non aveva percepito. E mentre viene accolto dai suoi fratelli, nello stesso tempo viene introdotto nella sua ‘anima’, cioè nel paese del suo Dio”. Partito per far conoscere la sua verità, il missionario scopre infine, non solo la verità degli altri, ma che sono questi ultimi a rendergli comprensibile la verità della parola che lo aveva indotto a partire.

È nella mistica che trovano il loro “correlativo storico” i progetti che, sul finire degli anni Sessanta, mirano a “dar parola” al rimosso, all’alienato e al represso, alla *part maudite* della storia. Nei giorni gioiosi e violenti del Maggio, ridotti al silenzio i discorsi a verità garantita, i giovani abbandonano la corazza metallica dell’automobile e la fascinazione solitaria della Tv. Scrive De Certeau: “Voci mai sentite ci hanno trasformato – originate in un luogo ignoto, riempiono improvvisamente le strade e le fabbriche, circolano tra noi, diventano nostre senza essere più il rumore soffocato delle nostre solitudini. Perlomeno, avevamo questa sensazione. Quanto si è prodotto di inaudito è questo: ci siamo messi a parlare. Sembrava fosse la prima volta. Da ogni dove uscivano tesori, addormentati o silenziosi, di esperienze mai nominate”. Certo, la presa della parola si è espressa quasi solo in forma di protesta, come rifiuto delle istituzioni e delle autorità, ma è dalla scelta di parlare che si traggono le implicazioni conseguenti: “l’esperienza diretta della democrazia, la continuità della contestazione, la necessità di un pensiero critico, la legittimità di una partecipazione creatrice e responsabile di tutti, la rivendicazione dell’autonomia e dell’autogestione, e anche la festa della libertà – potere dell’immaginazione e festività poetica …”.

Sembrava trovare conferma quel che il Marcuse di *Eros e civiltà* aveva annunciato nel ’55: l’avvento della civiltà del gioco e dell’Eros, il tempo di Orfeo e Narciso, dietro i quali aleggia l’ombra di Dioniso, poneva fine alla civiltà prometeica della prestazione, alla logica del profitto e del consumo. “La poesia d’ora in avanti è nella strada”, recitava una scritta sui muri nel maggio, ed un volantino alla Sorbona aggiungeva “Il poeta ha schiodato la parola”. De Certeau si dice testimone per avervi partecipato del fatto che la folla stessa è diventata poetica. “Finalmente ci si è messi a discutere di cose essenziali, della società, della felicità, del sapere, dell’arte, della politica”. Un chiacchiericcio permanente contagiava tutti i luoghi, “immensa terapia nutrita da ciò che liberava”; varcata la barriera degli specialismi gli spettatori si trasformavano in attori, l’apprendimento di “conoscenze” apriva discussioni appassionate riguardanti direttamente l’esistenza. Lo storico può interpretare il ’68 richiamandosi alle leggende delle rivoluzioni, alle barricate del 1848, all’esperienza dei soviet o all’utopia fourierista, ma agli occhi di De Certeau l’effettiva novità concerne “la relazione pedagogica” in senso lato; non solo quella scolastica, ma ogni situazione in cui la relazione con *altri* (allievi, dipendenti, governati, ecc.) si effettui nel campo di un linguaggio *comune*, ma in cui il senso è attribuito da chi si trova in posizione di forza. Non era tanto la concezione della cultura a cambiare, quanto l’esperienza che se ne aveva. “Il luogo del sapere passava nelle mani dei suoi ‘oggetti’; una coniugazione sacra scavalcava l’incomunicabilità tra universitari e lavoratori; il ‘blasfemo’ desacralizzava un certo patriottismo; il teatro (ogni società lo è in qualche modo) trasformava gli spettatori in attori e lo spettacolo in creazione collettiva”. Si trattò per De Certeau di una rivoluzione *simbolica*, che si traduceva nel prendere il sapere a rovescio, come attesta quanto accaduto nelle “scienze umane”, luogo originario della contestazione: un sapere che organizzava delle relazioni al servizio di una società del consumo si è visto “ripreso” secondo modalità differenti, “occupato” da coloro che volevano esprimersi per conto proprio.

De Certeau, insieme ad altri due Gesuiti, vincendo il discredito del mondo cattolico verso la psicanalisi, fece parte della Società Freudiana dalla fondazione alla chiusura (1964-1980). Quando utilizza il termine “simbolico” ha ben presente la tripartizione di Lacan, non accosta dunque il ’68 al registro dell’immaginario, come suggeriva lo slogan di matrice surrealista “l’immaginazione al potere”, neppure al registro del reale, come voleva l’empirismo radicale di Deleuze. Ma l’accesso al simbolico impone un prezzo, la storia non obbedisce alla parola che le

lancia una sfida; l’etica del soggetto parlante non ignora la formula lacaniana “Ti chiedo di rifiutare ciò che ti offro perché non si tratta di questo”, ricorda De Certeau nel saggio composto nel 1981 in occasione della morte del fondatore della Società Freudiana (*Lacan: un’etica della parola*, in *Storia e psicanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, 2006). Per la richiesta travolgente di totale *autenticità*, di verità irriducibile alle norme e alle gerarchie sociali, indifferente persino alla sua concreta attuabilità politica, si è ricordata l’esigenza che trova espressione nella *parrhesia*, quella franchezza, quella corrispondenza fra dire e vivere, di cui Michel Foucault nel 1983 avrebbe rintracciato le premesse nel comportamento dei cinici greci (*Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, 2005). Ma il dovere della verità significa per De Certeau anche riconoscere il potere che sorregge la parola ed è questa la lezione di Lacan: l’esercizio psicoanalitico si fonda su un duplice inganno, l’analista è ritenuto conoscere dai pazienti e questi chiedono quel che non desiderano sapere, cioè il segreto del loro male, auspicando piuttosto di trovare un orecchio che ascolti i loro sintomi. La verità a cui Lacan mira, sulla scia dello sconfinamento freudiano verso la narrazione, è quella della pratica letteraria, perché è la letteratura a esplorare il territorio entro il quale si svolge il viaggio umano, cioè il regno dell’inganno. L’analista deve accettare la finzione di rappresentare quel che non sa; il principio che fonda la sua parola è il ritrarsi, una retorica della sottrazione, una presa di distanza dal discorso stesso con cui i suoi discepoli credono di tenerlo. L’etica della parola equivale a riconoscere che non si dà autorità che garantisca la realtà del discorso, che l’oggetto a cui si volge il desiderio non è mai “questo”. La parola deve dar vita ad un corpo, il verbo deve farsi carne, cioè tradursi in un’istituzione, ma questa non mantiene mai la parola. La contestazione non poteva che essere tradita, non poteva trovare espressione nelle istituzioni, sia pur riformate; ma era questo il rischio che andava necessariamente corso per promuovere un altro modo di stare nel mondo.

maxresdefault.jpg

Se continuiamo a tenere vivo questo spazio è grazie a te. Anche un solo euro per noi significa molto. Torna presto a leggerci e SOSTIENI DOPPIOZERO