

padre, e delle rivelazioni del padre, nell'Ade, ma il padre Anchise che, larvale, cerca il figlio rivelato dal mondo e dalla sua missione nel mondo, camminando nel sogno di quel mondo in cui la realtà stessa appare come un lemure, rottasi la fatalità del passaggio, sulla soglia della morte, dell'opposizione dialettica tra morte e vita nello stesso segmento di esistenza a disposizione dell'uomo. La reversibilità ipotizzata della morte sulla vita rovescia il mito di Enea che chiede al padre notizie dell'avvenire. È il padre che chiede notizie dell'avvenire come passato, in una post-dizione delle proprie facoltà essenziali postulate e distrutte da una predizione che la dizione non avvera ma anzi indica come il segno stesso della morte che allontana ai poli dialettici passato e futuro, i quali solo attraverso il segno vivente della loro continua morte potranno mettersi in contatto. Ricordate: « Blâmez l'homme qui succombe en ère lointaine. Le langage et le pas se disputent l'enjeu d'une lutte intestine Pour en épouser les lèvres un homme se creuse dans sa sentence ». Ora, questa sentence creusée è come la tomba necessaria dell'essere. E, ancora ricordate, « quand le poète / Souscrit à son signe / il retombe de sa mort ». Nella lotta mortale dell'« acte verbal », il poeta si offre come « nourriture », fatto a pezzi dall'aquila ch'egli ha osato ghermire. « L'indivis agonique », nell'« heure reciproque », è lo stesso « espace supplicé » qual è quello del San Sebastiano, umano, ma cotesto spazio, nutrimento dello stesso essere, del cosmo, e che sconta l'ultimo ratto del fuoco sacro a Giove, coinvolge l'aquila e Prometeo rivoltato e che si è liberato solo per identificarsi nella lotta mor-

tale con l'uccello vendicatore che gli ulcera il fegato, dai propri vincoli che lo legano alla vetta del Caucaso. La libertà che Racine riconosce all'uomo è quella di essere vivo nella propria morte, sentendosi in ogni momento morto nella propria vita, tale avventura derivandogli dal proprio « acte verbal », traccia pragmatica che separa il regno della morte in due: è l'uomo che vi passa, il morto che vive in un gesto che separa e insieme unisce lo spazio del proprio « esserci », nel supremo atto agonico che diviene nutrimento dell'informalità stessa ipotizzata dell'essenza.

Questo nuovo, e gidiano, *Prométhée mal enchainé*, qual è l'uomo di Charles Racine, con « ce geste in extremis / qu'absorba pourtant l'abîme / ce geste in extremis abonde / qu'absorbe pourtant l'abîme », e che è l'« acte verbal » dello « scribe qui ne voit », si offre insieme all'aquila che lo rode, a costituire le nuove *nourritures terrestres* offerte alla modificazione di un'essenza non più intangibile nella sua precarietà predisposta e indisposta, affermata, nel nostro secolo, dalle certezze provvisorie che ne travolgono le stesse possibilità formali, la sua platonica anamnesi. Se l'uomo del Novecento nella grande rivoluzione a cui stiamo più o meno consciamente assistendo è più disposto a ricordare il futuro che ad agire il grande passato in cui tra esserci ed essere non c'è distinzione, perché la storia sembra il dato stesso delle forme che dalla sua presunta immobilizzazione in un universo totalmente formalizzato vogliono trarre tanto più vivida la propria occulta mobilità.

PIERO BIGONGIARI

LETTERATURA INGLESE

Dissensi e consensi su Milton

L'ultimo libro su Milton uscito, *Ideali e classi nella poesia di Milton* di Loretta Valtz Mannucci (Milano, Edizioni di Comunità, 1976) appartiene a quella tradizione, recente, della critica special-

mente anglo-americana che s'interessa più del pensiero che non della poesia di un autore. Si compone di due saggi, « *Paradise Lost*: l'educazione dell'eroe » e « *Paradise Regained*: l'eroe e il potere »; ed in questi la Mannucci cerca di definire meglio la posizione di Milton nel puritanesimo inglese quale

appare nei due poemi suddetti, poiché che nella rivoluzione puritana, e borghese, del 1642 Milton fosse dalla parte del *Commonwealth* è cosa ben nota. Ed è anche noto che *Il Paradiso perduto* è volutamente un poema epico-biblico universalmente cristiano nel quale l'autore ha evitato ogni riferimento a posizioni teologiche e politiche troppo personali: quest'ultime le aveva esposte anche troppo chiaramente nella sua opera in prosa precedente, e quelle teologiche nel *De doctrina christiana*, che però non osò pubblicare tanto ne è forte l'arianesimo (il manoscritto fu ritrovato nel 1823). Le tracce di un discorso politico nel *Paradiso perduto* son quindi rare e nascoste.

La Mannucci comincia con lo scoprirne una nella comparazione, nel primo libro, di Satana al leviatano (p. 34): l'immagine sarebbe un richiamo al *Leviatano* di Hobbes, e implicitamente un attacco alla concezione autoritaria del potere: Satana, infatti, prosegue la Mannucci, ha i « tratti psicologici della personalità autoritaria » (p. 78) che non concepisce relazione di obbedienza che non sia rapporto di forza (Satana si lamenta che Dio lo ha ingannato appunto nascondendogli la Sua forza); Dio, invece, vuol l'obbedienza come rapporto d'amore, il che è democratico. Credo anch'io che la vera democrazia rifugga dalla violenza, che voglia « convincere » con la ragione e non « persuadere » con la forza; mi pare però andar troppo oltre identificare « democrazia » e « amore » fino a scrivere che « il rapporto fra Dio e il Figlio è un rapporto democratico emblematico » (p. 69); tutto il primo saggio, infatti, riduce troppo a discorso politico il discorso teologico-morale che Milton fa nel *Paradiso perduto* « to justify the ways of God to men », per mostrare cioè agli uomini, a tutti gli uomini, la giustizia, e la bontà, delle vie del Signore.

È un discorso che ha il suo centro teologico nel libro terzo, quando il Figlio si offre come riscatto per l'Uomo, ma che si espande ampiamente nei libri dal quinto all'ottavo, dove l'arcangelo Raffaello narra ad Adamo la ribellione degli angeli e la creazione dell'universo, per essere ripreso poi dopo la Caduta dall'arcangelo Michele, nell'undicesimo e dodicesimo libro, con la narrazione profetica del-

la storia dell'umanità fino ad Abramo e l'annuncio della redenzione finale. Sta nei discorsi degli arcangeli « l'educazione dell'eroe », e che sia un'educazione « borghese » (non « aristocratica » come quella della *Faerie Queene*, non anticipatamente « proletaria » come quella del *Pilgrim's Progress*) è vero: nel Seicento inglese è infatti la borghesia puritana l'erede dei valori culturali del Rinascimento e la depositaria di quelli di libertà del protestantesimo. E anche è vero che entro questa borghesia Milton respingeva « non solo l'impostazione aristocratico-monarchica, ma anche quella borghese-mercantile » (p. 67): di qui le sue simpatie per i Livellatori, i Dissenzienti, i Nonconformisti; simpatie delle quali, nonostante le precauzioni dell'autore, la Mannucci trova traccia anche nel *Paradiso perduto*.

D'accordo quindi sulla linea generale del saggio, molto meno però sui particolari, soprattutto quando il discorso critico della Mannucci comporta implicazioni teologiche che Milton non vorrebbe non solo nel *Paradiso perduto*, ma nemmeno nel *De doctrina christiana*, per esempio che « il rapporto di Satana con Dio è filiale come quello di Gesù » (p. 39, corsivo mio), o che « Satana e il Figlio sono rapporti interni equivalenti » (p. 66); ma discutere questo sarebbe discutere l'arianesimo di Milton, e anche se questo sia riducibile a proposizioni più o meno hegeliane. Come uomo di lettere debbo invece dire che il mio punto di dissenso maggiore è sull'interpretazione delle figure di Adamo ed Eva. Sono d'accordo con la Mannucci quando dice che la relazione sessuale fra Adamo ed Eva prima della Caduta è « amore » cioè relazione d'uguaglianza, dopo la Caduta è « lussuria » cioè relazione di sfruttamento reciproco; posso anche accettare, anche se mi pare forzato, che prima sia democratica poi autoritaria; ma non mi pare accettabile affatto che Adamo simboleggi « la parte riflessiva, e quindi conservatrice della ragione » ed Eva invece « la parte intuitiva, sovversiva » (p. 97); tantomeno mi pare accettabile che il peccato di Adamo sia un « gesto » « che consentirà di ricostituire, attraverso l'esperienza e la sofferenza, l'unità che Eva ha spezzato » (*ibidem*). Per me Adamo ed Eva non sono simboli ma ritratti

del Padre e della Madre del genere umano nel loro stato di perfezione nell'Eden; ritratti immaginari e secenteschi quanto si vuole, ma per Milton ritratti di persone reali, vissute in epoca storica (all'inizio della storia) in un luogo esistente sulla terra almeno fino al Diluvio. E il peccato, non « gesto » soltanto, di Adamo ha avuto origine nell'aver questi lasciato che la « cupidigia naturale » sovrastasse le « ragione naturale » (la Mannucci mi perdoni la terminologia hobbesiana), il che l'ha portato a preferire il morire con Eva al viver con Dio. Non ci sono buone ragioni per disubbidire al Signore, ma fra tutte le cattive ragioni questa è la migliore; e « chi per prova intenda amore » mi darà certamente ragione, e con me al Tillyard, al Bush, e a Hopkins, gesuita poeta e non poeta gesuita (la distinzione è di Benedetto Croce) qui troppo facilmente accusati di superficialità (p. 98).

Questo il maggior punto di dissenso (un altro potrebbe essere l'atteggiamento di Milton verso la scienza, che non mi pare andar oltre una superficiale curiosità); vi sono però anche punti di consenso. Non si può, infatti, non concordare con la Mannucci quando afferma che nel *Paradiso perduto* Milton « crea una realtà intellettuale », e cioè non un'allegoria ma « un mondo interiore le cui regole e il cui funzionamento sono complementari ed analoghi a quelli del mondo esterno sensoriale » (p. 28), o quando scrive che l'atteggiamento di Satana è di recriminazione, volto al passato, quello di Adamo ed Eva di « progressione », volto al futuro (p. 66).

E qui è giusto che io dica anche il mio maggior punto di consenso nel saggio sul *Paradiso perduto*, e cioè alla sua lettura soprattutto politica dell'ultimo libro del poema, particolarmente della profezia del Millennio (XII, 548-551). Scrive la Mannucci: « Contro tutto ciò [cioè le forze del male e dell'oppressione] vi sarà, dichiara Michele, soltanto " il Suo Spirito in loro ", cioè la luce interiore della ragione che è anche impegno alla solidarietà e all'azione. La risposta quindi è [...] la fine della storia come dominio. [...] Fine che né Adamo né il lettore vedranno, [...] che, tuttavia, sul piano specifico, rigetta gli esseri umani, Adamo, Eva e il lettore, sulla realtà quotidiana, ora rivelata come

unico terreno di lotta conoscibile e insieme di importanza determinante » (pp. 169-170). È più che vero: nonostante ogni « precauzione », ogni voluta « universalizzazione », *Il Paradiso perduto* si chiude con un « invito politico »: adoprarsi ancora per l'instaurazione della Città di Dio anche dopo la sconfitta del 1660.

Nel secondo saggio, « *Paradise Regained*: l'eroe e il potere », la Mannucci è molto più a proprio agio: Gesù, infatti, ora è uomo e Satana è in forma umana. Naturalmente, per me anche qui si insiste troppo sulla pretesa (da Satana) « fratellanza » fra i due; e soprattutto è per me troppo anacronistica e mistificante la lettura freudiana della Mannucci che vede il dibattito fra Gesù e Satana nel deserto come la « proiezione o " separazione " di un conflitto che è " interiore " a Dio » (p. 172), che le fa dire che le tentazioni di Gesù riguardano « la realtà della mente, in cui Satana è una costruzione proiettata da questa mente e mantenuta per essere superata » (p. 203), che Gesù e Satana sono « i super-io fra i quali dovremmo scegliere » (p. 214) — anche se è vero che fra Gesù e Satana dobbiamo scegliere — e, più ancora che « quel super-io che Gesù rappresenta [...] mira alla reintegrazione, alla riunificazione con Satana » (p. 237). È lettura mistificante perché nasconde che per Milton le tentazioni nel deserto sono episodio storico, e segnano il momento in cui Gesù, vero uomo e secondo Adamo, « resistendo » ci riconquista il « paradiso », cioè l'Eden, che il primo Adamo ha perduto cedendo. E per un Milton totale anche questa scelta del momento della Redenzione (contro la nascita o il sacrificio di Cristo) è significativa.

Curiosamente, proprio questa scelta, la resistenza come momento della salvezza, avrebbe dato maggior forza all'argomento che la Mannucci ricava dalla sua lettura « politica » del *Paradiso riconquistato*, e cioè che anche qui, e molto più scopertamente, Milton continua la sua battaglia contro l'assolutismo regio e contro quella parte della borghesia (la *gentry* urbana) che era scesa a patti, rinunciando così a costruire la Città di Dio, per Milton essenzialmente democratica, fondata cioè sulla ragione e sull'amore. Per la Mannucci infatti, molto giustamente, Satana e Gesù, dibattendo, propon-

gono due modelli al lettore: l'uno, quello di Satana, il modello della «razionalità» (cioè di false ragioni) proposto dalla borghesia mercantile; l'altro, quello di Gesù, il modello della «ragione» (cioè delle vere ragioni) proposto dalla borghesia artigiana e di piccoli commercianti, che ora con i suoi predicatori di piazza nonconformisti «resisteva» (qui la parola è della Mannucci) ferma nella speranza della Quinta Monarchia, democratica e celeste (pp. 194, 217 *et passim*).

Ci potrebbero essere altri punti di disaccordo e d'accordo: e fra questi ultimi specialmente il rifiuto di Gesù della gloria mondana interpretato come rifiuto della storia come «ricerca del potere» (p. 241): il punto più sottile sarebbe forse che a leggere *Il Paradiso riconquistato* avendo in mente non tanto il *Pilgrim's Progress*, come fa la Mannucci, quanto, come farei io, il *Sansone agonista*,

potremmo anche trovare una certa «discorde concordia» nel riportare all'interno di Milton, ma non di Dio, le tentazioni del Cristo. Poi, forse, ricomincerebbe il dissidio, magari sulla collocazione classista del contrasto fra Gesù e Satana quale appare nel poema, storicamente inoppugnabile ma che a me poco importa. Tuttavia, mi pare evidente che la lettura «politica» del *Paradiso riconquistato* ne rivela una componente essenziale finora trascurata e ne rinnova l'interesse (fra l'altro anche spiega perché Milton si adirasse contro chi lo riteneva troppo secondo al *Paradiso perduto*).

Un libro dunque volutamente parziale, e anche un po' partigiano, questo *Ideali e classi nella poesia di Milton* di Loretta Valtz Mannucci, con i quali son molti i punti di dissenso e di consenso, ma una lettura sempre stimolante, ed anche un elogio sentito al Milton poeta.

SERGIO BALDI

LETTERATURA TEDESCA

Benjamin e l'*haschisch*

Da molto tempo gli scrittori, in generale gli artisti, hanno fatto uso di stupefacenti, di veleni che avessero la proprietà di esaltare le loro capacità non solo espressive, ma la loro raffinata sensibilità. L'esempio di Baudelaire è quello che viene più facilmente in mente a tutti, ma ce ne sono molti di più come De Quincey, Huxley, Benn, Rimbaud e molti altri; già nel Settecento non era ignoto l'uso dell'oppio e anche se non tramandato ufficialmente si può credere che qualche scrittore o pittore o musicista ne abbia fatto la prova, magari discreta e moderata. Gli è che non basta l'uso di un qualsiasi stupefacente — sia pur l'assenzio — a far diventare uno poeta o pittore o ancor meno musicista di rilievo. E poi ci sono quelli che dopo le prime prove hanno continuato ad avvelenarsi e sono finiti presto nella oscurità più assoluta prima di esser raccolti dalla morte. Chi ne conosce il nome?

Eppure la tentazione di «provare» è evidentemente forte ed è quella che spinge ancora oggi schiere di giovani sulla china che non si può risalire. È per questo che vogliamo segnalare qui un tentativo fatto da uno studioso tedesco di acutissimo ingegno, Walter Benjamin per mettere un poco in luce quel che si poteva ottenere coll'*haschisch*. Non tutti possono permettersi questo lusso: occorre da una parte la pericolosa «curiosità», fonte di tanti mali, ma dall'altra una volontà, per così dire inflessibile, per sapersi togliere di mezzo a metà strada: per servirsi cioè dello stupefacente solo a «scopo di studio». Abbiamo così il volumetto *Ueber Haschisch* (Francoforte sul Meno, 1972) e la traduzione italiana *Sull'Haschisch* (Einaudi editore, Torino, 1975). Non si tratta di un saggio o di uno studio portato a fine, ma di diversi frammenti di testimonianze che Benjamin ha lasciato prima che, fermato dalla polizia spagnola al confine dei Pirenei, colla sicurezza di esser consegnato ai tedeschi che avevano invaso e occupato la Fran-