

**del segreto
nella comunicazione**



Coleman amava i segreti. Che nessuno sapesse cosa ti passava per la testa; che potevi pensare tutto quello che volevi senza che nessuno avesse modo di saperlo. Tutti gli altri ragazzi non facevano che ciarlare di se stessi. Ma non era lì la forza, e neppure la soddisfazione. La forza e la soddisfazione erano nel giocare di rimessa nelle confessioni, così come si boxava di rimessa; e Coleman questo lo sapeva senza che qualcuno dovesse dirglielo e senza doverci pensare lui stesso. Ecco perché, quando si allenava, amava boxare con l'ombra e lavorare al sacco: per l'intima segretezza dell'allenamento solitario.

PHILIP ROTH, *La macchia umana*.

Ontologia del segreto condizionato

Cos'è il segreto? Forse coglieremmo un aspetto sin troppo superficiale del segreto se noi ce lo raffigurassimo soltanto come una frase non detta o una testimonianza negata, un evento nascosto o un'informazione celata, analogamente a ciò che s'intende quando si parla di "segreto professionale" - del prete, del medico, dello psicoanalista o dell'avvocato -, o, vuoi anche, di "formula segreta", di "segreto di fabbricazione", di "segreto militare" e di "segreto di Stato". Tutte queste "forme pubbliche" del segreto, consapevoli o inconsapevoli, consce o inconsce, hanno a che fare con la decisione e la convenienza di dire o non dire, più che con il contenuto di ciò che si dice. In esse la dimensione separativa del segreto, che la stessa etimologia conferma - dal latino *secretum*, participio passato di *secernere*, ossia di *mettere da parte, separare* -, sembra riguardare enti, almeno in linea di principio, assolutamente uguali e omogenei fra loro. Se ciò che separa l'oggetto del segreto dagli oggetti manifesti è solo una decisione negativa, allora il segreto è qualcosa di accidentale e destinato, prima o poi, a essere rivelato. Le "forme pubbliche" del segreto possono persino diventare materia di legge, come avviene, dalle origini dello Stato moderno, con la nozione di "segreto di Stato", ma come accade

anche, a tutela dei privati cittadini mediante le cosiddette legislazioni sulla *privacy*, nelle democrazie occidentali dell'età contemporanea. Qui, paradosso del ruolo pubblico del segreto, quest'ultimo si manifesta, anzi deve manifestarsi, mediante i segni che lo ricoprono e lo tengono celato, ma che insieme lo palesano, come una sorta di marcatori formali della segretezza e, di conseguenza, solo così ne garantiscono il rispetto.

Tuttavia, se in questo caso è l'autorità, pubblica e universale, della legge che ingiunge l'osservanza del segreto a chi non avrebbe altrimenti alcun *dovere del silenzio*, in generale il segreto si manifesta nelle sfere private della confidenza e della fiducia. Così, il segreto non è soltanto *ciò che si tiene celato nel proprio animo senza rivelarlo a nessuno* - insomma, quella *proprietà privata spirituale* di cui già parlava Georg Simmel¹ - ma soprattutto *ciò che è conosciuto da pochi e non dev'essere rivelato ad altri*. L'alternativa secca fra *dire* e *tacere*, che originariamente sembrava configurare la pragmatica del segreto, si articola adesso secondo uno schema tripartito: *dire*, *tacere* e *comunicare*. Il segreto, che dal punto di vista dell'oggetto isolato (prospettiva che rispecchia il solipsismo del soggetto) sembrava semplicemente il separare ciò che era manifesto da ciò che invece non lo era, diviene fattore d'appartenenza, che congiunge e accomuna coloro che del segreto vengono resi partecipi. La separazione fra manifesto e segreto si muta in separazione tra chi sa e chi non sa (e non deve sapere).

Il segreto, infatti, *si mantiene o si osserva*, oppure *si divulga o si tradisce*, ma anche *si trasmette o si confida*, là dove la diade quantificatrice di *nessuno* o *tutti* si trasforma nella triade di *nessuno*, *tutti* o *pochi* (i pochi, vale a dire la comunità distintiva che il segreto conserva)². Nella lingua tedesca segreto si dice *Geheimnis*, termine in cui risuona *Heim*³, "casa", "dimora", dalla stessa radice dell'inglese *home*. L'aggettivo *heimlich* significa sia "segreto" che "familiare", dall'idea di coperto, celato, che accomuna vuoi la cosa segreta che è, appunto, nascosta allo sguardo, vuoi l'interno della casa, con il tetto che copre e protegge dalle intemperie. Seguendo l'ipotesi etimologica indoeuropea, Émile Benveniste collega *Heim* alla radice **awen* - zio/nonno -, che ritroviamo nel nostro termine "avo" e che esprime la relazione di appartenenza familiare al gruppo parentale in cui ci si sente riconosciuti⁴.

Il segreto, allora, è fondato dal patto che rinsalda e misura la sua comunità ristretta, vincolandola al rispetto della convenzione del silenzio. Il *giuramento* assicura il segreto, secondo una garanzia di fedeltà speculare alla formula classica della *testimonianza*: «giuro di dire tutta la verità, nient'altro che la verità». «Giuro di non dire niente», «giuro di tacere», invece, sono le frasi che espongono il segreto a quel gioco di lealtà e tradimento su cui già ironizzava un famoso motto di spirito di Benjamin Franklin: «tre persone possono tenere un segreto, solo se due di loro sono morte». Del resto, sui rischi della *spartizione del segreto* non cessa di metterci in guardia il capolavoro barocco di Baltasar Gracián, quell'*Oráculo manual* che sedusse Schopenhauer al punto da tradurlo in tedesco, e che tetro ammonisce:

Si crede di spartire pere e si spartiscono pietre. Molti morirono per esser stati confidenti. Costoro si possono paragonare a cucchiari fatti di pane che finiranno per essere mangiati anch'essi. Il fatto che un principe comunichi un segreto, non è un favore che si riceve, ma un tributo che si paga. Molti infrangono lo specchio perché rammenta loro la bruttezza che ha riflesso; non posson vedere chi li ha veduti; e non è mai ben visto chi ha visto il male. Non conviene tener troppo stretto nessuno, e tanto meno il potente. O, se si vuol farlo, ciò potrà più facilmente avvenire grazie ai benefici fatti, che non contando sui favori ricevuti. Sono soprattutto pericolose le confidenze fatte fra amici. Chi ha comunicato i suoi segreti ad un altro, ne è divenuto lo schiavo; se si ha poi a che fare con sovrani, si tratta di una violenza che non può durare a lungo. I potenti anelano a redimere la propria libertà perduta, e per raggiungere lo scopo si metteranno sotto i piedi ogni cosa, perfino la ragione. Perciò i segreti non s'hanno né da dire, né da ascoltare.⁵

La scansione fra chi sa e chi non sa, che traduce in termini sociali il gioco di manifestazione e nascondimento che caratterizza l'ontologia del segreto condizionato, è all'origine del nesso fra segretezza e potere. Il segreto, ha scritto Elias Canetti, «sta nel nucleo più interno del potere». «È caratteristica del potere una ineguale ripartizione del *vedere a fondo*. Il detentore del potere conosce le intenzioni altrui, ma non lascia conoscere le proprie. Egli dev'essere sommamente riservato: nessuno può sapere ciò che egli pensa, ciò che si propone»⁶. Il segreto conferisce potere: il

potere di chi lo detiene su chi ne è all'oscuro. Canetti proponeva di valutare il potere del segreto in termini di *concentrazione*, ossia calcolando il rapporto fra il numero di coloro che il segreto coinvolge mediante la sua estensione e le sue conseguenze pratiche, rispetto al numero di coloro che lo custodiscono e che, quindi, ne traggono direttamente o indirettamente beneficio.

Inoltre, bisognerà distinguere, all'interno del potere conferito dal segreto, la duplicità tattica e formale del *segreto attivo o offensivo*, che consiste nel *conoscere i segreti degli altri senza che questi ultimi lo sappiano* e del *segreto passivo o difensivo*, che è costituito dal *non far conoscere i propri segreti agli altri*. Troviamo numerose applicazioni di queste due massime, che oggi chiameremmo dello *spionaggio* e del *controspionaggio*, nella trattatistica seicentesca sul segreto e sulla "ragion di Stato"⁷. «Il discorso moderno della "ragion di Stato" - osservava Michel Senellart - legato all'ombra e al segreto, emerge nel momento in cui il potere, non traendo la sua propria legittimità che da se stesso, deve rendere conto di sé al corpo sociale. Dalla regolamentazione della menzogna alla strategia delle astuzie redditizie, si assiste allora alla rottura inevitabile tra la politica e l'etica»⁸. Nell'assolutismo, prosegue Senellart, «la separazione tra morale privata (*morale privée*) e ragione di governo (*raison gouvernementale*) traduce la prudenza in termini di abile calcolo e rinsalda l'azione sovrana nello spazio impenetrabile del segreto. La giustificazione terapeutica della nobile menzogna, secondo il modello platonico, si confonde, allora, con la logica strategica degli interessi di potenza. *Segreti di Stato (Mystères d'État)*: questo nuovo concetto, nel XVII secolo, segna la rottura della menzogna politica con l'ordine etico e la iscrive nell'orizzonte della guerra indefinita che, all'interno come all'esterno, regge la vita degli Stati»⁹. Nella *dissimulazione* seicentesca, onesta o disonesta che sia, per parafrasare il titolo del celebre libricino di Torquato Acetto¹⁰, si avverte quella convergenza fra *menzogna* e *segreto* che viene ben sintetizzata in apertura del *Breviario dei politici secondo il cardinale Mazarino*: «A sole due massime restringevano gli antichi Filosofi la lor più sincera filosofia, e sono le seguenti: *Sopportati* e *Astieniti*. A due altresì i Politici riducono la lor professione, cioè: *Simola* e *dissimola*; o pure; *Conosci te stesso*, e *conosci parimenti gli altri*: le quali due parti ultime (se non mi inganno) sostengono le due prime»¹¹.

Elaborando il quadrato della veridizione secondo il modello del

nel caso del *diritto al segreto*, vale a dire nei casi sovrammenzionati del "segreto professionale" o del "segreto di Stato", siamo di fronte, in realtà, a un "diritto condizionale" per cui «il segreto è condivisibile e limitato alle condizioni date»¹⁵. Ciò significa che il segreto costituisce semplicemente un *problema*, il cui contenuto può o persino deve essere dichiarato non appena si diano altre condizioni rispetto a quelle previste dal *patto di segretezza* iniziale.

Tuttavia, accanto a questa dimensione del *segreto condizionale e condizionato*, ve n'è una ulteriore. In essa, «si tace, non per conservare una parola in riserva o in disparte, ma perché il segreto resta straniero alla parola»¹⁶. Questa estraneità, quest'assoluta alterità del segreto, osservava Derrida, ha una storia che, nella nostra cultura, fa riferimento, da un lato, al Nome impronunciabile di Dio della tradizione ebraica¹⁷, e, dall'altro, all'*árrheton*, al referto della teologia negativa¹⁸ della tradizione platonica, prima, e cristiana, poi. In questi due ambiti, infatti, viene condotta una meditazione serrata su cosa accade quando si dà un nome. Ma già nelle culture dei cosiddetti popoli allo stato di natura, di cui si occupano le pagine, candidamente vittoriane ed etnocentriche, de *Il ramo d'oro* di James G. Frazer, l'analisi dei *tabù di parole* porta alla luce vuoi il potere presentificante del linguaggio, mediante l'ingenua credenza del legame magico fra il nome e la cosa o la persona¹⁹, vuoi le sue strategie di aggiramento, attraverso la pratica del *nome segreto*²⁰, vuoi, infine, la vanificazione del potere formulare del linguaggio tramite la netta distinzione ontologica fra il nome indefinitamente pronunciabile e l'unicità insurrogabile della presenza:

Il nome di una persona sembra parte di lui soltanto quando è pronunciato con il suo stesso fiato, detto con il fiato di altri non ha con lui relazione vitale e non gliene può venir male. Poiché - così forse ragionavano questi primitivi filosofi - quando un uomo fa passare il suo nome per le sue labbra egli si disfa di una parte viva di sé; e se insiste in una condotta così temeraria finirà certo per dissipare le sue energie e mandar in rovina il suo organismo.²¹

L'analisi dell'atto del nominare rivela, in controluce, l'idea di un ordine e di una razionalità che, in nome dell'*universale* e del *conoscibile*, vuole avere ragione del *singolare* e dell'*irriducibile*. Annettendo il segreto all'ontologia della presenza (e dell'assenza), si presuppone un orizzonte di senso inclusivo di ogni possibile,

eventuale, non senso. Ma se ciò che la tradizione ebraica e la teologia apofatica pensano a proposito del Nome impronunciabile di Dio o dell'improprietà di ogni attributo positivo del divino è estendibile al caso di *qualsiasi nome proprio*, allora *c'è segreto*.

Esiste il *segreto incondizionato*, perché nel mondo non tutto è riducibile alla presenza (e all'assenza), a cominciare da quella totalità che, in tutti i nostri discorsi e in tutte le nostre comunicazioni, è sempre *a venire*. Il segreto non è soltanto il non (ancora) senso del senso, bensì l'orizzonte mistico del senso. Questa mistica del segreto non è la trascendenza divina, né l'ineffabile mistero della sua soprannatura, ma l'inesauribilità *trascendentale* del segreto che in ogni nome si palesa, l'immanenza della sua imminenza. Esso rappresenta la resistenza di ciò che è unico alla logica dell'equivalenza e della traducibilità assolute. Se, infatti, noi pensiamo a un nome, non possiamo fare a meno di immaginare una pluralità di oggetti, ovvero una classe in cui, in ultima analisi, l'unicità va perduta, mentre crescono l'omonimia e la serialità. "Andrea", "Michele", "Elisa" o "Emma", in quanto comuni nomi di persona, di un indeterminato numero di persone, consentono la moltiplicazione dell'omonimia, invece in quanto "nomi propri", ossia in quanto appartengono a quel singolo individuo che nominano, rappresentano un punto d'arresto, una linea di resistenza alla capacità del linguaggio di rispecchiare il mondo nella sua immediata presenza.

C'è, come sembra suggerirci lo stesso funzionamento linguistico dei nomi propri, un limite strutturale all'universalità del linguaggio, alla panotticità dell'immagine, alla trasparenza e all'efficienza della comunicazione, alla presentificazione totale e totalitaria dell'essere. L'ontologia del segreto incondizionato marca il bordo dell'apparire: se tutto ciò che appare è, non tutto ciò che è appare. Il linguaggio cessa di essere strumento della presenza manipolabile e diventa traccia interpretabile dell'eccedenza e dell'attesa apocalittica di quell'essere che sporge *negativamente* sull'apparire²². Il segreto incondizionato è questo trascendentale: «un segreto senza contenuto, senza contenuto separabile dalla sua esperienza performativa, dalla sua tracciatura performativa»²³. Si tratta di una macchia d'opacità, di un fondo di resistenza che rimane strutturalmente intraducibile, ma che, per altri versi, funge da garanzia suprema di libertà. Infatti, solo se non tutto può e deve essere condiviso, se la differenza resiste all'imposizione dell'identità, c'è spazio per l'autonomia del singolo.

La fede nella tecnica che accompagna l'avventura dell'uomo contemporaneo è la convinzione che, per ogni domanda, ci sia sempre una risposta sperimentabile e verificabile. Ma se rispondere è sempre anche un *rispondere di sé*, la responsabilità cede il passo alla testimonianza, dove non si può pretendere la stessa certezza del sapere. Qui il segreto è quel diritto alla non risposta assoluta che traspare nelle splendide pagine del breve racconto di Herman Melville *Bartleby lo scrivano*²⁴. Infatti, «*I would prefer not to*», *preferirei di no*, quella che Gilles Deleuze chiamava la «formula»²⁵, insistendo sul suo manierismo²⁶, non è un semplice *dir di no*²⁷, perché il "no", che, nell'ontologia della presenza condivisa da buona parte del pensiero occidentale, esprime sempre la determinazione - *omnis determinatio est negatio* -, attribuirebbe comunque a Bartleby una posizione fissa e specifica *per contrapposizione*. Bartleby non dice no, non dice sì, dice «preferirei di no». Ciò, tuttavia, non significa che Bartleby sia privo di qualsiasi posizione e che la sua sia, come suggerisce Giorgio Agamben, «la più implacabile rivendicazione del nulla come pura, assoluta potenza»²⁸, alla stregua della tavoletta di cera, su cui gli antichi scrivevano, o di quel foglio bianco, che precede e contiene l'evento di ogni scrittura. Bartleby non condurrebbe la sua esistenza fino alla morte con tale pervicacia se non avesse una posizione, se non volesse ostinatamente ciò che la «formula» ricopre e nasconde. In realtà, sulla posizione di Bartleby c'è *segreto*. Il «preferirei di no» allude, è traccia udibile di quest'indicibile segreto, eppure, in sé, non ha senso, non significa nulla. La «formula» è, da questo punto di vista, e concordemente con Deleuze, del tutto *insignificante*, perché essa non ci dice nulla del contenuto che essa stessa cela. Nemmeno, quindi, che tale contenuto è nulla!

Allora, forse l'esegesi di Bartleby dev'essere spostata dal registro del *volere*, vuoi anche da quel registro estremo e paradossale che è la *volontà di non volere*, a quello del *sapere*. Del resto, se ci sono volontà in gioco nella vicenda narrata da Melville, queste, in prima battuta, appartengono agli altri: all'avvocato, il datore di lavoro dello scrivano, e ai suoi colleghi, che sono i destinatari diretti dei ripetuti «preferirei di no». Ma anche, indirettamente, ai lettori e agli interpreti del testo, che non vengono a sapere su Bartleby nulla più di quanto era stato dichiarato all'inizio²⁹ e che, enigmaticamente, verrà detto alla fine del racconto³⁰.

Tutte queste volontà, che, come un'orda di sacerdoti impegna-

ti in un rito sacrificale, danzano attorno a Bartleby in cerchi sempre più stretti, si condensano nel fuoco di quella *volontà di sapere* di cui ci ha parlato Michel Foucault nelle sue ultime ricerche: «Almeno a partire dal Medio Evo, le società occidentali hanno posto la confessione fra i riti più importanti da cui si attende la produzione della verità»³¹. Prosegue Foucault:

L'obbligo della confessione ci è ora rinviato a partire da tanti punti diversi, è ormai così profondamente incorporato in noi che non lo percepiamo più come l'effetto di un potere che ci costringe; ci sembra al contrario che la verità, nel più segreto di noi stessi, non "chieda" che di farsi luce; che se non vi accede è perché una costrizione la trattiene, perché la violenza di un potere pesa su di essa e non potrà articolarsi alla fine che al prezzo di qualcosa come una liberazione. La confessione rende liberi, il potere riduce al silenzio; la verità non appartiene all'ordine del potere, ma è in una parentela originaria con la libertà: altrettanti temi tradizionali della filosofia che una "storia politica della verità" dovrebbe capovolgere, mostrando che la verità non è libera per natura, né l'errore servo, ma che la sua produzione è interamente attraversata dai rapporti di potere. La confessione ne è un esempio. Bisogna essere ben presi in trappola da quest'astuzia interna della confessione, per assegnare alla censura, al divieto di dire e di pensare, un ruolo fondamentale; bisogna farsi un'immagine capovolta del potere per credere che ci parlino di libertà tutte quelle voci che, da tanto tempo, nella nostra civiltà, ripetono senza fine la formidabile ingiunzione di dire ciò che siamo, quel che facciamo, quel che ricordiamo e quel che abbiamo dimenticato, quel che nascondiamo e quel che si nasconde, quello a cui non pensiamo e quel che pensiamo di non pensare.³²

Bartleby, mediante l'iterato impiego della «formula», rifiuta di trasformarsi in quella *bestia da confessione* che Foucault paventava come esito finale della strategia di assoggettamento dell'individuo alle istituzioni totali, del potere e del sapere, proprie della modernità. Di quelle istituzioni che, ben prima delle legislazioni speciali invocate dalla cosiddetta "guerra al terrorismo", continuamente ci ingiungono di identificarci, di declinare le nostre generalità, di farci riconoscere. Solo cent'anni fa, nei paesi occidentali democratici, il diritto all'anonimato, a non identificare se stessi, a non rispondere al pubblico ufficiale che pretendeva le

nostre generalità, era ritenuto essenziale per il senso di libertà dell'individuo. Oggi, saliamo su un aereo e mostriamo un documento, entriamo in un edificio e ci facciamo identificare, persino quando si va allo stadio, per vedere una partita di calcio, ti viene richiesta la carta d'identità. In nome di una presunta sicurezza, che si presta a continue progressive restrizioni - perché ci si può sempre sentire *più* minacciati e, quindi, avere *più* bisogno di sicurezza -, quasi nessuno, ormai, è pronto a rivendicare come realistico il diritto a non essere identificati in determinate circostanze. Per Derrida, il «preferirei di no» di Bartleby configura «un rapporto con l'altro in cui io non dico né sì né no, dico che "voglio avere la libertà non già di ribellarmi, di rivoltarmi o di rifiutare, ma di non rispondere, firmando enunciati che non dicono né sì né no, un né sì né no che non è semplicemente una doppia negazione o una dialettica. *I would prefer not to*»³³.

Ecco allora che il segreto incondizionato, di cui Bartleby, sulla soglia della contemporaneità, appare il silente e umile profeta, si configura come il cardine di una democrazia antisacrificale che, pur basata sulla responsabilità del soggetto, cioè sul suo *dovere di rispondere*, contempra necessariamente anche il *diritto alla non risposta*, ossia il *diritto al segreto*. Per essere più chiari, solo se c'è segreto, solo se il segreto è garantito nella sua absolutezza e nella sua inesplicabilità, è possibile quello spazio di resistenza da cui il potere può essere criticato e può essere chiamato a rendere conto anche e soprattutto dei suoi segreti (dal momento che i segreti del potere non sono mai segreti incondizionati, perché riguardano tutti).

Il segreto condizionato è il segreto *del* potere e *per* il potere, il segreto incondizionato è il segreto *contro* il potere. Perché il potere ha bisogno della (nostra) trasparenza per rendere efficaci i suoi segreti e non c'è velo migliore, per coprire il segreto del potere, di quello fornitogli dal mito della trasparenza assoluta, a cui tutti, indistintamente, devono credere. Insomma, c'è critica, c'è dissenso, solo se c'è il (nostro) segreto. Infatti, non sempre il sapere salva e redime. Anzi, dopo Nietzsche, Freud e Foucault - e dopo la jüngeriana *mobilizzazione totale* dei regimi del XX secolo³⁴ - molto spesso la rivendicazione del sapere e del *diritto di sapere* serve solo a costringere, a controllare, a uniformare.

Se leggiamo attentamente il testo di Melville, Bartleby non appare come un insensato signornò che, nel tempio dell'utilitari-

smo borghese del XIX secolo, quella Wall Street in cui è ambientato il racconto, verrebbe facilmente e immediatamente messo alla porta dal suo datore di lavoro. Bartleby, che la citazione biblica finale paragona a Giobbe³⁵, il giusto messo alla prova, lavora, scrive, copia. Insomma, svolge la sua funzione di *segretario*, ma solo finché tutte queste mansioni gli sono proprie e appartengono al campo sovrano della sua preferenza. Quando divengono espressioni impersonali di quella sfera del *Man*³⁶, del si fa e del si dice, del si vive e del si muore, che Heidegger esemplificava come emblematica dell'inautenticità della vita quotidiana massificata (dove tutti agiscono come agiscono gli altri), Bartleby *preferisce di no*. Del resto, la solitudine non è che l'altro nome del segreto. Bartleby non nega di fare, di scrivere, di rispondere, ma rifiuta di fare, di scrivere, di rispondere così come si fa, si scrive, si risponde. La sua preferenza è cifra di un'*autenticità* che la trasparente complessità del mondo, con la sua sovrabbondanza di informazioni, con la sua intensificazione e saturazione di segni, respinge al bordo, ai margini, in un'ascetica solitaria del senso che, inversamente al cammino del sapere - che è tale perché *si vuol sapere sempre di più* -, smaschera il non senso del senso. Il segno meno (-) che, come la sua barretta orizzontale, appare inscritto nel cuore del più (+).

Dimenticare, indebolirsi, sapere di meno, essere di meno, declinare, spegnersi: la parabola della vita di Bartleby, come la vita di tutti noi, è scandita da questa crudele entropia della forza, che va verso la vecchiaia, l'esaurimento e la morte. Ma il modello accrescitivo dello sviluppo infinito della tecnica - e del capitalismo che la supporta - umilia in continuazione la nostra debolezza, scandagliando e sondando i nostri corpi con l'accanimento degli esami clinici della medicina, pretendendo l'aumento della nostra efficienza in pratiche lavorative sempre più flessibili, misurando le nostre carenze e i nostri errori sul modello della prestazione perfetta di macchine ogni volta più potenti. Solo che, a differenza di tutti noi, Bartleby «preferisce di no», stende sul crepuscolo della sua vita e sul deperimento del suo esangue fisico ossuto, sull'oscuro disagio della sua possibile malattia mentale (anche quest'ultima esegesi dell'inconfessabile segreto dello scrivano è stata più volte tentata), il *pudore del segreto*. Il segreto di Bartleby, il suo «preferirei di no», genera una parola il cui movente, la cui struttura e la cui destinazione includono il segreto. Come suggerisce Gianfranco

Dalmaso, «il soggetto, nel rapportarsi all'origine della parola che è l'origine segreta della sua costituzione, si rapporta a se stesso. Il soggetto è segreto a se stesso. Questa sorta di riconduzione abissale dell'origine del soggetto parlante rispetto a se stesso riguarda un porsi irriducibile in prima persona che è imparentata con la natura stessa del segreto»³⁷.

Il soggetto, segreto a se stesso, rifiuta di dissolversi nelle molteplici spiegazioni di un sapere universale che, cancellando la sua unicità, lo renderebbe infinitamente disponibile al potere. Bartleby ci libera dalla volontà di sapere, respinge l'ideale agghiacciante di un mondo assolutamente trasparente, in cui ogni segreto sia condizionato, con tutte le implicazioni ontologiche del caso - la presentificazione, l'imperialismo del senso sulle zone d'ombra del non senso, l'assorbimento della libertà nella necessità - che si riflettono direttamente nelle sue violente conseguenze politiche. «Ho il gusto del segreto - confessava Derrida - ho un moto di timore o terrore davanti a uno spazio politico, per esempio, a uno spazio pubblico, che non dia spazio al segreto. Per me, esigere che si metta tutto in piazza e che non ci sia foro interno è già il farsi totalitaria della democrazia. Posso trasformare quanto ho detto in etica politica: se non si mantiene il diritto al segreto si entra in uno spazio totalitario»³⁸.

Lo spazio totalitario *senza segreti* non è soltanto quello in cui veniamo obbligati a dire tutto dall'incalzare della domanda, ma è anche quello in cui non v'è più alcuna curiosità per l'eventualità della risposta. Anzi, in cui tutte le risposte si somigliano, in cui tutti i dialoghi approdano alla generalità del consenso, in cui tutte le opinioni, magicamente riconciliate, cullano il sonno tranquillo della pubblica opinione. In quella torpida intesa per cui, come sempre si dice di fronte al pericolo e alla minaccia della nostra sicurezza, "bisogna restare uniti", ovvero bisogna essere preliminarmente tutti d'accordo. La fine del segreto sarebbe, allora, l'inizio dell'indifferenza. E se la garanzia suprema della comunicazione, di ogni comunicazione autentica, invece di quell'illimitata disponibilità al dialogo come luogo di ricomposizione delle differenze che l'ermeneutica contemporanea esorta - e su cui si modella la stessa politica del dialogo delle attuali democrazie -, non fosse proprio il conflitto, «l'interruzione, la rottura del rapporto, un certo rapporto d'interruzione, la sospensione di ogni mediazione»³⁹, vale a dire quella differenza irriducibile, quel disaccordo

incomponibile, quell'alterità inappropriabile che il segreto incondizionato implica? Come scrive Philip Roth, mettendo in scena, in *La macchia umana*, una delle più grandiose apologie del segreto della letteratura contemporanea, «Ho bevuto l'elisir del segreto, ed è come parlare fluentemente un'altra lingua: è trovarsi in un altrove che ti riesce costantemente nuovo»⁴⁰.

note

¹ G. Simmel, *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft* (1906), poi in id., *Soziologie*, Verlag von Duncker & Humboldt, Leipzig 1908; tr. it. *Il segreto e la società segreta*, SugarCo Edizioni, Varese 1992, p. 35.

² Pierre Boutang, nelle pagine della sua *Ontologie du secret* (1973), abbozzava una sorta di categorizzazione del segreto: per Qualità: *tacere, dire, comunicare*; per Quantità: *mantenere, divulgare, trasmettere*; per Relazione: *osservare, tradire, confidare*; per Modalità: *aderenza, conformità al modello, salvezza o perdita* (cfr. P. Boutang, *Ontologie du secret*, PUF, Paris 1988, p. 145).

³ *Duden. Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, a cura di G. Drosowski, P. Grebe, (vol. 7 del *Duden in 10 Bänden*), Bibliographisches Institut, Dudenverlag, Mannheim/Wien/Zürich 1963, pp. 204 (*geheim*) e 257-258 (*Heim*).

⁴ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, in 2 voll., Éditions de Minuit, Paris 1969; tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, in 2 voll., Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 173.

⁵ B. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647); tr. it. *Oracolo manuale e arte di prudenza*, a cura di A. Gasparetti, TEA, Milano 1997, (*Non spartire mai un segreto con chi è più potente*, n. 237), pp. 141-142.

⁶ E. Canetti, *Masse und Macht*, Classen Verlag, Hamburg 1960; tr. it. *Massa e potere*, a cura di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, pp. 350 e 353.

⁷ Sul concetto di "ragion di Stato", teorizzato a partire dalle opere di Giovanni Botero, *Della ragion di Stato* (1589) e di Giusto Lipsio, *Politicorum, sive civilis doctrinae libri sex* (1589), oltre al classico G. Ferrari, *Histoire de la raison d'État*, Levy, Paris 1860 (rist.: Kime, Paris 1992), cfr. fra l'altro: M. Senellart, *Machiavélisme et raison d'État*, PUF, Paris 1989; C. Lazzeri - D. Reynié (a cura di), *Le Pouvoir de la raison d'État et la Raison d'État: politique et rationalité*, PUF, Paris 1992; M. Viroli, *From Politics to Reason of State*, Cambridge University Press, New York-London 1992 e Y. C. Zarka (a cura di), *La Raison et déraison d'État*, PUF, Paris 1994.

⁸ M. Senellart, *Noble mensonge et prudence politique*, in Ch. Baron - C. Doroszczuk (a cura di), *La sincérité. L'insolence du cœur*, Éditions Autrement, Paris 1995, pp. 54-72, p. 54.

⁹ M. Senellart, *Noble mensonge et prudence politique*, in Ch. Baron - C. Doroszczuk (a cura di), *La sincérité. L'insolence du cœur*, cit., pp. 54-72, p. 72.

¹⁰ T. Accetto, *Della dissimulazione onesta*, (I ed.: Egidio Longo, Napoli 1641), a cura di S. S. Nigro, Einaudi, Torino 1997. Sulla dissimulazione vedi R. Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1987.

¹¹ *Breviarium Politicorum secundum Rubricas Mazarinicas*, Ioannis Selliba, Colonia 1684 (tr. it.: *Epilogo de' Dogmi Politici secondo i dettami rimastine dal Cardinal Mazzarino*, dal latino nell'Italiano idioma ultimamente trasportati, Ioannis Selliba, Colonia [Napoli] 1698), ora in *Breviario dei Politici secondo il Cardinal Mazzarino*, con un saggio di G. Macchia, Rizzoli, Milano 2000, p. 9.

¹² A. J. Greimas - J. Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1979; A. J. Greimas, *Du sens 2: essais sémiotiques*, Editions du Seuil, Paris 1983; tr. it., *Del senso 2*, Bompiani, Milano 1998.

¹³ Sulla menzogna mi permetto di rinviare a A. Tagliapietra, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2001.

¹⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001; tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1969.

¹⁵ J. Derrida, *Passions*, Éditions Galilée, Paris 1993; tr. it. *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 119-120.

¹⁶ J. Derrida, *Il segreto del nome*, cit., p. 121.

¹⁷ Cfr. G. Scholem, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbalah*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1970; tr. it. *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, a cura di A. Fabris, Adelphi, Milano 1998. «L'intero può essere tramandato solo in maniera occulta. Il Nome di Dio può essere richiamato, ma non pronunciato. Poiché solo ciò che vi è, in essa, di frammentario fa sì che la lingua possa essere parlata. Non si può parlare la "vera" lingua, così come non si può compiere un atto assolutamente concreto» (G. Scholem, *Dieci tesi storiche sulla Kabbalah* (1938), tesi n. 9, in id., *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, cit., p. 101).

¹⁸ Cfr., per la genealogia dell'apofatismo dall'originario lessico platonico, E. Des Places, *Études platoniciennes, 1929-1979*, E. J. Brill, Leiden 1981. Sulla teologia negativa vedi, fra l'altro, D. Carabine, *The unknown God: negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*, Peeters Press, Louvain 1995 e O. Davies - D. Turner (a cura di), *Silence and the Word: negative theology and incarnation*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

¹⁹ «Il selvaggio non sa distinguere chiaramente tra le parole e le cose e crede, quindi, comunemente che la relazione tra il nome e la persona o la cosa denominata non sia un'associazione puramente arbitraria e ideale, ma un legame reale e sostanziale che li unisce in tal modo che la magia può agire sull'uomo per mezzo del suo nome con la stessa facilità con cui agisce per mezzo dei suoi capelli, delle unghie o altra parte materiale della sua persona. Infatti, l'uomo primitivo considera il suo nome come una parte vitale di se stesso, e ne ha una cura proporzionata» (J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, (editio minor), Macmillan and Co. Ltd., London 1922; tr. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, in 2 voll., a cura di L. De Bosis, intr. G. Cocchiara, Boringhieri, Torino 1981, vol. I, p. 381).

²⁰ «Ogni uomo, donna o bambino, possiede, oltre un nome personale che è d'uso comune, un nome sacro e segreto, che gli è stato imposto dagli anziani poco dopo la nascita e che è conosciuto solo dai membri del gruppo completamente iniziati. Questo nome segreto non viene pronunciato che in occasioni solenni: dirlo in presenza di uomini e donne d'un altro gruppo sarebbe una grave mancanza agli usi della tribù, equivalente al più grave sacrilegio tra noi. Quando vien pronunciato, è sempre sottovoce e dopo aver preso le più minute precauzioni perché non sia udito da chi non è membro del gruppo. "L'indigeno crede che uno straniero, conoscendo il suo nome segreto, avrebbe uno speciale potere per fargli del danno per mezzo della magia"» (J. G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, cit., vol. I, p. 382). Anche nell'antica Grecia i nomi segreti dei sacerdoti dei misteri eleusini, incisi su tavole di bronzo o di piombo, venivano gettati nelle profonde acque del Golfo di Salamina.

²¹ J. G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, cit., vol. I, p. 383.

²² Per il senso originario di questa negatività, che non si traduce né come una semplice riproposizione oppositiva del positivo, né tantomeno come pura esclusione, rinvio a M. Donà, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004.

²³ J. Derrida, *Il segreto del nome*, cit., p. 118.

²⁴ H. Melville, *Bartleby the scrivener* (1853); tr. it. *Bartleby lo scrivano*, a cura di G. Celati, Feltrinelli, Milano 1991.

²⁵ G. Deleuze, *Bartleby ou la formule*, Flammarion, Paris 1989; tr. it. *Bartleby o la formula*, in G. Deleuze - G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993 (successivamente in id., *Critica e clinica*, a cura di A. Panaro, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996).

²⁶ «Si osserva prima di tutto un certo manierismo, una certa solennità: *prefer* è usato raramente in questo senso, e né il principale di Bartleby, l'avvocato, né gli impiegati dello studio se ne servono abitualmente ("una strana parola; per quanto mi riguarda non la uso mai..."). La formula ordinaria sarebbe piuttosto *I'd rather not*. Ma soprattutto, la stravaganza della formula va al di là della parola stessa: certo, è grammaticalmente corretta, sintatticamente corretta, ma la sua brusca conclusione, NOT TO, che lascia indeterminato ciò che rifiuta, le conferisce un carattere radicale, una specie di funzione-limite. La sua ripresa e la sua insistenza la rendono complessivamente ancor più insolita» (G. Deleuze, *Critica e clinica*, cit., p. 93).

²⁷ Sul "dir di no" in relazione all'esegesi del racconto di Melville si vedano le magnifiche pagine scritte da I. Valent, *Dire di no. Filosofia Linguaggio Follia*, Teda Edizioni, Castrovillari (CS) 1995.

²⁸ G. Agamben, in G. Deleuze - G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, cit., p. 60.

²⁹ «Fu scrivano, il più stravagante di quanti abbia mai veduto, o di cui abbia avuto notizia. Laddove, di altri scrivani, potrei scrivere l'intera vita, nulla del genere è possibile nel caso di Bartleby. Ritengo non esistano documenti per una completa e soddisfacente biografia di quest'uomo. Il che, per le lettere, è senz'altro un danno irreparabile. Era Bartleby uno di quegli esseri, dei quali nulla è possibile accertare, salvo ricorrere a fonti originali, che in tal caso, sono molto scarse. Quanto i miei occhi attoniti videro di Bartleby, questo è tutto ciò che so di lui, oltre, in effetti, ad una vaga notizia che verrà riferita in seguito» (H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, cit., p. 1).

³⁰ «Bartleby sarebbe stato un impiegato subalterno in un ufficio di lettere smarrite, a Washington, dal quale sarebbe stato d'un tratto dimesso a motivo di un cambiamento nell'amministrazione. [...] Lettere smarrite, lettere morte! Non si direbbe che tutto ciò parli di uomini morti? Pensate ad un uomo che, per natura o per sventura, sia propenso al pallido pensiero dell'irreparabile; potrebbe un'altra occupazione essere più adatta ad acuire quel pensiero, più del maneggiare queste lettere smarrite, e accatastarle per darle alle fiamme? Giacché, ogni anno, cataste se ne bruciano, di simili lettere. Dalle pieghe di un foglio a volte il pallido estrae un anello, e il dito cui era destinato forse già imputridisce nella tomba; estrae una banconota inviata con la più sollecita carità, e chi avrebbe dovuto soccorrere più non mangia né soffre; un perdono per chi morì disperando; una speranza per chi morì senza speme; buone nuove per chi fu annientato da perpetue sventure. Inviata per occorrenze della vita, queste lettere urgono alla morte. Ah, Bartleby! ah, umanità!» (H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, cit., pp. 47-48).

³¹ M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; tr. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 54.

³² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 55-56.

³³ J. Derrida - M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 24.

³⁴ «La Mobilitazione Totale non è una misura da eseguire, ma qualcosa che si compie da sé, essa è, in guerra come in pace, l'espressione della legge misteriosa e inesorabile a cui ci consegna l'età delle masse e delle macchine» (E. Jünger, *Blätter und Steine* (1934), Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1978; tr. it. *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997: *La mobilitazione totale*, pp. 113-135, p. 121).

³⁵ La citazione è pronunciata dal datore di lavoro di Bartleby alla scoperta della sua morte: «"Dorme con i re e i consiglieri della terra", mormorai» (H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, cit., p. 47). Il testo integrale del passo, dal libro biblico di *Giobbe*, è: «Perché non sono morto fin dal grembo materno, perito appena uscito dal ventre?... Invero adesso giacerei tranquillo, fin da allora dormirei e godrei il riposo, con i re ed i consiglieri della terra, che usano costruire in luoghi devastati» (Gb. 3,14).

³⁶ «Non è questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il 'Chi' è il neutro, il Si (*Man*)» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 27, p. 217). Per l'analisi del tema dell'autenticità e dell'inautenticità mi permetto di rinviare agli ultimi due capitoli di A. Tagliapietra, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Einaudi, Torino 2003.

³⁷ G. Dalmasso, *Dare il nome*, in J. Derrida, *Il segreto del nome*, cit., pp. 7-36, p. 18.

³⁸ J. Derrida - M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, cit., pp. 52-53.

³⁹ J. Derrida, *Buone volontà di potenza (risposta a Hans-Georg Gadamer)*, intervento nell'ambito di un incontro tra Gadamer e Derrida organizzato dal Goethe Institut di Parigi, aprile 1981, tr. it., "Aut-Aut", n. 217-218, 1987, p. 60.

⁴⁰ P. Roth, *The Human Stain* (2000); tr. it. *La macchia umana*, a cura di V. Mantovani, Einaudi, Torino 2003, p. 148.