



**ἘΠΈΚΕΙΝΑ**  
International Journal of Ontology  
History and Critics

PATRIZIA CECALA

Tra identità e alterità

L'Europa oggi nella riflessione di Marc Crépon

EPEKEINA, vol. 1, nn. 1-2 (2012), pp. 169-186  
*Ontology and Deconstruction*

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v1i1-2.22

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA

PALERMO (ITALY)

[www.ricercafilosofica.it/epekeina](http://www.ricercafilosofica.it/epekeina)



This work is licensed under a Creative Commons  
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

## Tra identità e alterità L'Europa oggi nella riflessione di Marc Crépon

Patrizia Cecala

Quello di “Unione europea” è un concetto che – oggi più che mai a causa della profonda crisi politica ed economica che ci troviamo a fronteggiare – viene continuamente rimesso in discussione.

Se è vero, infatti, che tutti concordano sugli ideali che nel 1945 hanno ispirato l'idea di una comunità europea – assicurare la pace, la stabilità e la prosperità allo scopo di mettere fine alle frequenti guerre tra paesi vicini, e scongiurare la possibilità che si verificano eventi che possano degenerare in una nuova guerra mondiale –, è altrettanto vero che numerose sono però le difficoltà incontrate nell'attuazione di questo lungimirante progetto. Spesso, infatti, le decisioni prese a Bruxelles vengono vissute dagli Stati membri come delle imposizioni, le cosiddette direttive europee sembrano “scavalcare” la sovranità dei singoli Stati, e i cittadini hanno la sensazione di essere privati di qualsiasi potere decisionale. Frequenti sono quindi i dissensi, le perplessità, le polemiche.

Estremamente problematico, in particolare, risulta il processo di allargamento dell'Unione: perché un paese venga ammesso deve attenersi a degli standard, rispettare determinate condizioni, accettare dei compromessi. Misura di questa difficoltà è l'esempio della Turchia, la quale, avendo presentato domanda di adesione all'Unione Europea nel lontano 1987, attende ancora la conclusione dei negoziati, che sono stati avviati solo nel 2005.

Ed è proprio con una riflessione sulle ragioni avanzate da coloro che si oppongono all'entrata della Turchia nell'Unione europea – con una messa in discussione di tali ragioni – che si apre *Alterités de l'Europe*,<sup>1</sup> testo in cui il filosofo francese Marc Crépon si interroga sul significato e sulla possibilità di un'identità europea, ricordando le radici profondamente eterogenee dell'Europa stessa, e interrogando la pluralità di lingue e memorie che, intrecciandosi e contaminandosi nei secoli, hanno fatto dell'Europa ciò che è. Attraverso un confronto con Herder, Mandelstam, Patocka e Derrida, emergono, in questo testo del 2007, le tematiche più care al filosofo francese, che ricorrono, a più riprese, nei lavori precedenti, come in quelli successivi: la guerra delle civilizzazioni, la cultura della paura, la violenza della politica, la questione della lingua e della traduzione, le identità nazionali e i rischi del nazionalismo. Ora, l'attenzione a questi temi, l'ostinazione ad interrogarsi sulla questione delle identità e delle differenze culturali, Marc Crépon, come da lui stesso dichiarato nel corso di un'intervista, la riconduce ad un'esperienza di gioventù:

---

<sup>1</sup>CRÉPON 2006.

Nel 1987, sono stato inviato a fare il mio servizio militare a titolo della cooperazione in URSS. Ho dunque passato due anni nella Repubblica di Moldavia, nel momento in cui risorgeva intensamente, nell'impero sovietico, il problema dei nazionalismi. In Georgia, i carri erano nella strada e l'esercito sparava sulla folla. In Moldavia, ho assistito ad una grande manifestazione popolare: le persone esigevano che la lingua moldava fosse riconosciuta lingua di Stato, e anche lì sono usciti i carri armati. Dopo questa manifestazione, io ho avuto una lunga discussione con i miei amici moldavi. Ho spiegato loro quanto comprendevo la loro rivolta contro la dominazione russa, ma anche quanto io ricusavo i loro propositi contro i Russi in generale, quanto disapprovavo totalmente la loro maniera di caratterizzare una volta per tutte il popolo russo e i suoi pretesi modi di essere, di agire o di pensare. Uno di loro mi ha risposto: «Come puoi dire questo? I filosofi che tu ami e che tu invochi non smettono di operare delle caratterizzazioni di questo genere». Questa frase mi ha profondamente segnato. Io avevo appena trovato il mio soggetto di tesi...<sup>2</sup>

Crépon esordisce quindi, in *Alterités de l'Europe*, riproponendo l'interrogativo cui aveva già tentato di rispondere Paul Valéry nel 1922: «Ma chi è dunque Europeo?».<sup>3</sup> Europeo, secondo Valéry, sarebbe «ogni popolo che abbia ereditato da Roma la maestà delle istituzioni e delle leggi, dal cristianesimo l'esame di se stesso e dalla Grecia la disciplina dello spirito».<sup>4</sup> Così dicendo Valéry, pur preoccupandosi di avanzare le dovute riserve nei confronti di una tale definizione che, per forza di cose, risulta essere una semplificazione,<sup>5</sup> si faceva portavoce di quel luogo comune che riconosce come tratto distintivo della cultura europea l'influenza della Grecia, quella dell'Impero romano e quella del cristianesimo. Ed è proprio questa stessa convinzione ad essere portata avanti da coloro che si oppongono all'entrata della Turchia nell'Unione europea, adducendo come motivazione una presunta «monogeneologia culturale»,<sup>6</sup> secondo la quale il cristianesimo sarebbe «la religione che ha dato agli Europei *la loro identità*».<sup>7</sup>

Ora, una tale affermazione, spiega Marc Crépon, comporta un triplo diniego. Si tratta, in primo luogo, di negare che da secoli l'Europa si ritrova a «fare i conti»<sup>8</sup> con l'islam e che le culture islamiche fanno ormai parte della sua cultura. Queste culture, chiarisce infatti Crépon, «appartengono alla storia del sogno europeo – all'uscita dell'Europa fuori di sé – nello stesso modo in cui l'Europa appartiene, da molto tempo, al «sogno turco».<sup>9</sup>

---

<sup>2</sup>CRÉPON 2012a. Ove non ulteriormente indicato, le traduzioni dai testi francesi sono a mia cura.

<sup>3</sup>VALÉRY 1957, 1007.

<sup>4</sup>CRÉPON 2006, 9.

<sup>5</sup>Cfr. CRÉPON 2006, 9.

<sup>6</sup>CRÉPON 2006, 19.

<sup>7</sup>CRÉPON 2006, 19.

<sup>8</sup>CRÉPON 2006, 20.

<sup>9</sup>CRÉPON 2006, 20.

Inoltre, si parte dal presupposto – evidentemente errato – che il cristianesimo costituisca un'identità nella quale tutti gli Europei si riconoscono, facendo così, dell'Europa, «un'identità nella quale niente delle *sue* alterità sia mai stato importato né tradotto. Identica a se stessa, l'Europa sarebbe rimasta (e dovrebbe restare) ripiegata sulle sue eredità esclusive (Roma, il cristianesimo, la Grecia). Dei cittadini venuti da altrove, dei suoi scambi con il resto del mondo, dei viaggi d'Oriente e di tante altre esperienze, fauste e infauste, lei non avrebbe imparato nulla, conservato nulla, che l'abbia *trasformata*».<sup>10</sup> Da ultimo, si pretende di riassumere la Turchia nell'Islam, di identificarla integralmente in esso, come se non avesse niente a che fare con la Grecia antica e il cristianesimo, che resterebbero, invece, eredità esclusiva dell'Europa. Si dimentica, ad esempio, che è proprio dall'Anatolia che il cristianesimo ha dato avvio alla sua diffusione, è proprio lì che San Paolo ha scritto le sue epistole.<sup>11</sup>

Ma c'è di più. Non solo, infatti, questo ragionamento fallisce nella misura in cui tralascia dei dati di fatto inconfutabili, ma, più radicalmente, si dimostra errato già nelle sue premesse. Coloro che si oppongono all'ingresso della Turchia nell'Unione europea tentano, infatti, di dimostrare l'«inammissibilità» della Turchia facendo leva su una presunta incompatibilità di quest'ultima – della sua cultura e della sua storia – con i tratti caratteristici della cultura europea. Ma sono proprio questi tratti caratteristici che vanno rimessi in questione, o, più precisamente, la possibilità stessa di individuare dei tratti caratteristici che identifichino in maniera univoca e definitiva una cultura.

In effetti, questo principio dell'identificazione, questa logica dell'appartenenza, non tiene conto del fatto che, in realtà, nessuna di queste eredità – della Grecia, dell'Impero Romano, del Cristianesimo – può essere considerata «proprietà» dell'Europa, nella misura in cui l'influenza di queste si è estesa ben al di là delle frontiere europee. Inoltre, in maniera uguale e contraria, non si può pretendere di riassumere l'identità dell'Europa e degli Europei in questa tripla eredità. «Da un lato dunque», chiarisce Crépon, «il «proprio» dell'Europa – ciò che è stato tante volte invocato e convocato, costruito e finto come tale – non le appartiene in proprio. Dall'altro, tali eredità, considerate come proprietà delle «identità» che le si oppongono sono, allo stesso tempo, parte in causa nell'«identità europea».<sup>12</sup>

Ogni qualvolta ci si interroghi sull'identità dell'Europa tentandone una definizione, bisognerà quindi tenere presente il doppio assioma: «ciò che non «appartiene» all'Europa è anche, in un modo o nell'altro, «giunto» a lei – e dunque le «appartiene», almeno in parte; ciò che si ritiene il proprio

---

<sup>10</sup> CRÉPON 2006, 21.

<sup>11</sup> CRÉPON 2006, 22.

<sup>12</sup> CRÉPON 2006, 10.

dell'Europa esiste anche fuori di lei – e quindi non le appartiene (o non le appartiene più) in proprio».<sup>13</sup>

Trascurare questo assioma, in cui ci sembra di individuare il *Leitmotiv* dell'intero testo di Crépon, significa esporsi al rischio di incorrere in due tipi differenti di violenza: da una parte denunciare, se non persino emarginare, all'interno dell'Europa ciò che non va considerato propriamente europeo, e che quindi risulta altro, estraneo, straniero; d'altra parte riservare all'Europa dei tratti – la ragione, il progresso, la scienza, i diritti dell'uomo<sup>14</sup> – che si presumono esclusivi della sua identità e che, quindi, si negano agli altri, con tutti i rischi che questo può comportare.

Questa doppia violenza, a ben vedere, si impone ogni qualvolta si pretende di individuare un'identità pura, un'identità, quindi, indipendente da quelle che vengono comunemente considerate le sue alterità. «Più esattamente», precisa Marc Crépon, «la violenza comincia non appena, in un modo o in un altro, si omette di considerare, quali che siano le forme e le attese di questa omissione, che l'identità europea è in primo luogo costituita dall'insieme delle relazioni complesse che ha intrattenuto (e che intrattiene ancora, sotto forme differenti) con ciò che ha scoperto, sperimentato, pensato e talvolta persino costruito come «alterità».<sup>15</sup>

D'altra parte, che non esiste cultura identica a se stessa – così come non esiste lingua pura – ce lo diceva già Derrida, con cui, evidentemente, Crépon condivide temi e sensibilità, distinguendosi, però, per il suo tratto più marcatamente – e dichiaratamente – politico, che emerge nella sua perseveranza nell'analizzare dettagliatamente le dinamiche politiche contemporanee e non. Tanto la lingua, quanto la cultura, sono infatti il risultato di una serie di contaminazioni e di un intreccio di differenti origini, ed è solo a partire da una lingua e da una cultura spettralmente abitate dall'alterità che può esserci identità – un'identità non più trasparente e ripiegata su se stessa – e rapporto a sé. Estremamente chiaro, a tal proposito, è quanto affermato da Derrida in *L'altro capo*, dove è proprio questione di «conferire l'identità a partire dall'alterità»,<sup>16</sup> o quanto meno, di provare a «inventare»<sup>17</sup> un tale gesto:

[...] *il proprio di una cultura è di non essere identica a se stessa. Non di non avere identità, ma di non potersi identificare, dire «io» o «noi», di poter prendere la forma del soggetto solo nella non-identità a sé o, se preferite, nella differenza con sé. Non c'è cultura o identità culturale senza questa differenza con sé. Sintassi strana e un po' violenta: («avec soi» vuole anche dire «chez soi» (avec è «chez», apud hoc). In questo caso, la differenza da*

---

<sup>13</sup> CRÉPON 2006, 10-1.

<sup>14</sup> Cfr. CRÉPON 2006, 11.

<sup>15</sup> CRÉPON 2006, 11.

<sup>16</sup> DERRIDA 1991, 33 (25).

<sup>17</sup> DERRIDA 1991, 33 (25).

sé, ciò che differisce e si scarta da sé, sarebbe anche *differenza (da) con sé*, differenza insieme interna e irriducibile al «*chez soi*». Che raccoglierebbe e anche, irriducibilmente, dividerebbe il fuoco semantico e domestico del «*chez soi*». In realtà, non lo raccoglierebbe, rapportandolo a sé, se non aprendolo a questo scarto.

Lo stesso vale, inversamente o reciprocamente, per qualunque identità o identificazione: non c'è rapporto a sé, identificazione a sé, senza cultura, ma cultura di sé *come* cultura *dell'altro*, cultura del doppio genitivo e della *differenza rispetto a sé*. La grammatica del doppio genitivo notifica altresì che una cultura non ha mai una sola origine. La monogenealogia sarebbe sempre una mistificazione nella storia della cultura.<sup>18</sup>

Ed è proprio trattando e contrattando con ciò che è altro da sé, quindi differendo da sé e allontanandosi dalle sue presunte origini per abbracciarne altre e uscire fuori da sé, che l'Europa è divenuta ciò che è.

La storia dell'Europa, secondo Crépon, si caratterizza per la sua attitudine a "comporre", e questo vale tanto al suo interno, quanto nel suo rapporto con ciò che si trova al di là delle frontiere. Storicamente, infatti, l'Europa non ha fatto altro – e tutt'ora non fa altro – che mettere in atto una «doppia *composizione*: quella di queste parti costitutive (i popoli, le nazioni) le une con le altre, e quella di ciascuna di esse (e dell'insieme che esse costituiscono) con gli altri continenti».<sup>19</sup> In altre parole l'Europa, «non più di ogni altra "identità", non si è fatta nello sviluppo e nella cultura di un' "essenza", di un "fondo" o di una "sostanza" propri. Lei non si distingue per un' "origine" o delle "radici" alle quali dovrebbe il posto che ha preso nel mondo, qualsiasi nome e qualsiasi forma si dia a queste ipotetiche radici e origine. È diventata ciò che è attraverso un doppio movimento, da una parte di scambi e di circolazione tra queste parti costitutive, d'altra parte di uscita *fuori da se stessa*».<sup>20</sup>

Ora, davanti a questa attitudine alla composizione, davanti ai continui scambi, alle importazioni e alle traduzioni – tanto linguistiche quanto culturali – che avvengono sia all'interno dell'Europa sia tra il continente e il resto del mondo, e che ci dicono, in maniera inequivocabile, che l'Europa si è fatta attraverso un processo continuo di trasformazione, due, spiega Crépon, sono gli atteggiamenti possibili.

Il primo atteggiamento è quello di coloro i quali, temendo la «confusione delle «identità»,<sup>21</sup> tentano di opporsi a questa composizione esasperando – a volte strumentalizzando – le differenze culturali con l'intenzione di radicarsi saldamente in una cultura conosciuta e rassicurante, nell'«illusione che le culture restino vive solo proteggendosi le une dalle altre».<sup>22</sup> Que-

---

<sup>18</sup>DERRIDA 1991, 16-17 (14).

<sup>19</sup>CRÉPON 2006, 13.

<sup>20</sup>CRÉPON 2006, 13.

<sup>21</sup>CRÉPON 2006, 30.

<sup>22</sup>CRÉPON 2006, 18.

sto atteggiamento, lo sappiamo bene, si rivela assai pericoloso in quanto si trova a fondamento di ogni rivendicazione nazionalistica, e, in primo luogo, di quello che può essere definito nazionalismo linguistico. Intesa come una proprietà naturale, la lingua è infatti considerata il principale marchio distintivo di una cultura. È a partire da essa che una cultura viene immediatamente identificata e distinta dalle altre. Ogni appartenenza si fonda, in effetti, sulla condivisione di una stessa lingua, condivisione che fa segno verso un'omogeneità – di credenze, usi e costumi – e nella quale si può rintracciare il fondamento di qualsiasi comunità, che finisce il più delle volte per essere una comunità politica. Non a caso l'unità nazionale passa necessariamente per l'unità linguistica. La lingua è quindi generalmente presentata come unica e comune, e questa «*unidentità* [*unidentité*] della lingua»<sup>23</sup> – così la definisce Marc Crépon – viene proposta come preziosa; da preservare al fine di preservare la propria cultura e la propria identità:

La lingua è un bene proprio che bisogna difendere, come tutti coloro che condividono questo possesso. Ed è perché questo bene e questo possesso sono comuni che la loro condivisione rende possibile l'identificazione a una comunità che è al minimo una comunità di lingua, ma che esige anche, troppo spesso, di essere allo stesso tempo una comunità politica. L'appropriazione comune della lingua si trova così alla base della costituzione di un'identità comune che permette di rispondere alla domanda eminentemente politica: chi siamo? In tal modo, tutto ciò che fa di questo dominio un dominio imposto si trova occultato. La lingua si trova eretta a criterio supremo d'identificazione e la sua appropriazione a segno d'appartenenza, senza che il carattere coercitivo (istituzionale, scolastico, statale) di questa appartenenza e di questa identificazione si trovi messo in questione. Ora questa coercizione è tanto più ammortizzata in quanto la lingua è presentata come *una* e *comune*, identica a se stessa e identica per tutti [...]. Ma ciò che, più di tutto, fa della lingua l'oggetto doppio di un'appropriazione e di un'identificazione, è il fatto che essa è il supporto originario di *una* cultura (ancora una e identica a se stessa) omogenea. Essa costituisce persino il crogiolo di questa omogeneità. Intaccare la lingua, è minacciare la cultura nella sua integrità, a tal punto che il fantasma del suo assorbimento, della sua assimilazione, della sua sparizione è ciò che nutre le forme più estreme di rivendicazione politica concernente le lingue. Per dirlo in altro modo, con il riconoscimento, la difesa, la promozione di tale o tale lingua, ne va sempre della sopravvivenza di una cultura, identificabile nella sua unicità e nella sua differenza, nella sua purezza e nella sua omogeneità.<sup>24</sup>

Coloro i quali portano avanti un tale ragionamento dimenticano però che è proprio nella diversità delle lingue, nel modo in cui queste ultime si sono incontrate e contaminate, che va rintracciata la «prima forma di *composizione*»,<sup>25</sup> la quale è poi diventata il paradigma per tutte le composizioni

---

<sup>23</sup> CRÉPON 2001, 29.

<sup>24</sup> CRÉPON 2001, 28-9.

<sup>25</sup> CRÉPON 2006, 17.

che hanno successivamente avuto luogo in Europa. «L'Europa», afferma infatti Crépon, «si è fatta (si è composta) traducendosi. Eppure, questo non significa che tutto è confuso e che le culture europee sono indistinte. Questo indica solamente che ciascuna di esse, all'interno dell'Europa, esiste singolarmente per il modo che ha avuto di rapportarsi alle altre, di «tradurle» o di non «tradurle» (o non tradurle più), di essere (o di non essere) essa stessa tradotta, vale a dire di perseguire e di condividere (a dispetto di tante interruzioni, di tanti conflitti mortali, di rivalità incessanti, ma anche grazie a questi), a tale e tal altra epoca della sua storia, il sogno destato da questa prima forma di uscita fuori di sé che è l'esperienza delle *alterità europee*».<sup>26</sup>

Il secondo atteggiamento è, invece, quello di coloro che si rendono conto che l'Europa «è il prodotto di un sogno che non è mai stato quello di un'identità a sé o di un'ripiegarsi su sé, ma di un'autodifferenziazione».<sup>27</sup> Questi comprendono bene che la fortuna dell'Europa è stata proprio quella di riuscire a moltiplicare le possibilità di scambio, tanto al suo interno quanto al suo esterno. Suggestiva, a tal proposito, risulta l'immagine che Crépon prende in prestito da Valéry, in cui lo scrittore paragona l'Europa ad un mercato e ad una fabbrica:

Questa Europa trionfante che è nata dallo scambio di ogni cosa spirituale e materiale, dalla cooperazione volontaria e involontaria delle razze, dalla concorrenza delle religioni, dei sistemi, degli interessi, *su un territorio molto limitato*, mi appare animata come un mercato in cui tutte le cose buone e preziose sono portate, confrontate, discusse e vanno di mano in mano. [...] La nostra Europa, che inizia con un mercato mediterraneo, diviene così una vasta fabbrica; fabbrica in senso proprio, macchina da trasformazione, ma ancora fabbrica intellettuale incomparabile. Questa fabbrica intellettuale riceve da ogni parte ogni cosa dello spirito; le distribuisce ai suoi innumerevoli organi.<sup>28</sup>

Se è vero, però, che la ricchezza dell'Europa sta nella memoria di questi scambi e di queste relazioni, di questi transfert e traduzioni, è altrettanto vero che da questa memoria dipende anche la sua complessità. La memoria del sogno europeo, dell'uscita dell'Europa fuori da sé, è infatti, al contempo, la memoria «del senso che questo sogno ha potuto prendere, su altre rive, per coloro che ne subirono la realizzazione forzata»,<sup>29</sup> è la memoria «di un'appropriazione, di uno sfruttamento e di una dominazione»,<sup>30</sup> e delle sofferenze che ne seguirono.

Risulta pertanto evidente, alla luce di quanto finora detto, che riflettere sulle alterità dell'Europa nel tentativo di dimostrare l'impossibilità, per

---

<sup>26</sup> CRÉPON 2006, 17.

<sup>27</sup> CRÉPON 2006, 15.

<sup>28</sup> VALÉRY 1957, 1005-6.

<sup>29</sup> CRÉPON 2006, 24.

<sup>30</sup> CRÉPON 2006, 23.

l'Europa stessa – come anche per ciascuna delle nazioni europee –, di definirsi dal proprio interno, significa, in primo luogo, interrogarsi al contempo sul pluralismo linguistico e sulla pluralità di memorie che spesso divergono e si oppongono.

### 1 Per un'invenzione "idiomatica" dell'appartenenza

Coloro che vivono l'Unione europea come una minaccia, coloro che temono la confusione tra i popoli, e quindi la sparizione delle singole identità culturali, tentano di rifugiarsi – l'abbiamo già anticipato – dietro la «barriera delle lingue».<sup>31</sup> Questi, infatti, partono dal presupposto che l'Europa si componga di una pluralità di popoli – al loro interno omogenei – la cui identità dipende, almeno in parte, dalla «*loro lingua*».<sup>32</sup> La lingua costituirebbe dunque, per dirlo con le parole di Derrida, una «marca d'appartenenza»,<sup>33</sup> una «manifestazione dell'alleanza»<sup>34</sup>; la lingua definirebbe la nostra identità, definirebbe il «noi»<sup>35</sup> al quale apparteniamo. Le lingue diventano, così, la barriera invalicabile oltre la quale l'unione non può spingersi, ed è per tale ragione che esse vanno difese «*gelosamente*».<sup>36</sup> «Proteggere, preservare, mantenere la pluralità linguistica dell'Europa (mantenere le barriere) costituirebbe allora», come chiarisce Marc Crépon, «la garanzia che la costruzione europea non nuoce all'identità e all'integrità dei popoli che l'hanno intrapresa».<sup>37</sup>

Questa preoccupazione nasce, evidentemente, dalla persuasione che il rapporto alla lingua sia da intendersi nei termini della proprietà e dell'appropriazione, che si possa affermare di essere proprietari di una lingua piuttosto che di un'altra, convinzione, questa, che già Derrida aveva inteso mettere in discussione attraverso l'enunciazione dell'aporia: «Non ho che una lingua, e non è la mia».<sup>38</sup>

In effetti, insiste Crépon, «ogni volta che si parla della lingua o, ancor di più, delle lingue, ci si espone ad un'inflazione di pronomi possessivi: *la mia, la tua, la sua, la nostra, la vostra, la loro*».<sup>39</sup> La preoccupazione maggiore, quindi, sembra essere che, con l'unificazione dell'Europa, questo rapporto esclusivo a quello che è ritenuto un «bene proprio»<sup>40</sup> possa essere messo in pericolo a causa dell'imporsi di una lingua comune che possiamo, ormai

---

<sup>31</sup> CRÉPON 2006, 29.

<sup>32</sup> CRÉPON 2006, 30.

<sup>33</sup> DERRIDA 1986, 39 (32).

<sup>34</sup> DERRIDA 1986, 39 (32).

<sup>35</sup> CRÉPON 2006, 30.

<sup>36</sup> CRÉPON 2006, 30.

<sup>37</sup> CRÉPON 2006, 30.

<sup>38</sup> DERRIDA 1996, 13 (5).

<sup>39</sup> CRÉPON 2006, 33.

<sup>40</sup> CRÉPON 2006, 33.

da tempo, identificare nella lingua inglese. Il timore, più precisamente, è che l'imposizione di questo «inglese universale che sarebbe proprietà di tutti e di nessuno»,<sup>41</sup> giunga a scalfire la coincidenza tra proprio e familiare, tra ciò che è proprio e ciò che è più usuale, più usato. Ci si troverebbe, così, divisi tra la “propria” lingua e un'altra lingua, diversa dalla propria, che diventerebbe paradossalmente la più familiare in quanto la più usata, mentre la “propria” sembrerebbe sempre più distante fino ad apparirci «strana e straniera [*étrange et étrangère*]».<sup>42</sup>

La situazione degli Europei quanto alla lingua, però, non si riduce, come ci tiene a chiarire Crépon,<sup>43</sup> a questo bilinguismo imposto, in cui convivono la lingua materna e l'inglese. Alla coesistenza di queste due lingue si affianca, infatti, la presenza di un'infinità di lingue possibili: «gli idiomi che ogni lingua europea contiene virtualmente e che appartiene a ciascuno di inventare».<sup>44</sup> Se questi idiomi sono preziosi, ciò dipende dal fatto che, proprio in ragione della loro molteplicità e della loro continua moltiplicazione, essi, come ci suggeriva già Derrida, sono inappropriabili, sfuggono ad ogni possesso, rompendo, così, ogni equazione tra lingua e proprietà, e rendendoci indietro un rapporto più libero alla lingua:

Ciò che io tento di suggerire è che, paradossalmente, il più idiomatrico, vale a dire il più proprio di una lingua, non si lascia appropriare. Bisogna tentare di pensare che là dove si ricerca [...] il più idiomatrico di una lingua, ci si avvicina a ciò che, palpitante nella lingua, non si lascia prendere. E dunque io tenterei di dissociare, per quanto paradossale questo appaia, l'idioma dalla proprietà. L'idioma è ciò che resiste alla traduzione, dunque ciò che apparentemente è legato alla singolarità del corpo significante della lingua o del corpo tout court ma che, a causa di questa singolarità, si sottrae ad ogni possesso, ad ogni rivendicazione d'appartenenza.<sup>45</sup>

Ma ciò che è più importante, secondo Crépon, è il fatto che, in quanto inappropriabili, questi idiomi – potenzialmente infiniti – sfuggono ad ogni strumentalizzazione, ad ogni controllo politico ed economico della comunicazione, si oppongono alla riduzione della lingua alla mera funzione comunicativa. Ciò che dovrebbe più preoccupare, infatti, non è semplicemente la dominazione di una determinata lingua – proprio quella e non un'altra – a discapito delle altre, ma, più radicalmente, il fatto che l'intenzione stessa di individuare una lingua comune, che tutti dovrebbero essere tenuti ad imparare, rivela che l'apprendimento delle lingue è ormai esclusivamente sottomesso ad un imperativo utilitaristico. Si dimentica, così, che ogni rapporto ad una lingua straniera è sempre «un rapporto affet-

---

<sup>41</sup> CRÉPON 2006, 34.

<sup>42</sup> CRÉPON 2006, 34.

<sup>43</sup> Cfr. CRÉPON 2006, 40.

<sup>44</sup> CRÉPON 2006, 40.

<sup>45</sup> DERRIDA 2001a, 86.

tivo»,<sup>46</sup> che può essere, secondo le circostanze, di ostilità o di attaccamento. Preservare l'esistenza degli idiomi, assicurare cioè le condizioni affinché gli idiomi continuino a moltiplicarsi, significa, quindi, assicurarsi uno spazio di libertà in cui inventare un rapporto diverso alla propria lingua, scevro da ogni utilitarismo o strumentalizzazione, e al contempo lontano da ogni rivendicazione di possesso. Ed è proprio attraverso la contaminazione, attraverso l'incontro con altre lingue, che è possibile questa invenzione, che necessita quindi, in primo luogo, che si superi la diffidenza verso le lingue straniere. «Ciò che la diversità delle lingue europee moltiplica all'infinito», afferma infatti Crépon, «è il numero degli idiomi che è possibile inventare, come altrettanti ricorsi contro la dominazione di una lingua unica, votata agli imperativi economici, ideologici e politici della comunicazione».<sup>47</sup> Solo amando un'altra lingua, spiega Crépon, sarà possibile «amare la propria lingua altrimenti»,<sup>48</sup> dove l'avverbio di eco levinassiana riassume la portata di questo cambiamento:

Non è legarsi ad essa per un ipotetico sentimento di conforto, di sicurezza e anche di familiarità, ancor meno con l'idea di un'eredità da assumere o di un debito da pagare, è amare in lei l'esperienza dello straniero e della stranezza alla quale lei si presta in ogni idioma. È amare, nelle parole della lingua, le possibilità inaudite che esse offrono, grazie soprattutto alla traduzione, di resistere alla loro strumentalizzazione. È trovare nella propria lingua, aperta a quella degli altri – in più di una lingua dunque –, lo spazio della propria libertà».<sup>49</sup>

Ma «amare la propria lingua altrimenti» significa anche, allo stesso tempo – ed è questo il nodo cruciale della questione, ai fini del nostro discorso sull'Europa oggi – «slegare il proprio attaccamento ad *una* lingua da tutte queste attese politiche».<sup>50</sup> Riletta sotto questa luce l'eventualità dell'imporsi di una lingua comune potrebbe persino rivelarsi, per certi aspetti, vantaggiosa. La lingua inglese, infatti, ponendosi al contempo come la lingua di tutti e di nessuno, non sarebbe in alcun modo oggetto di rivendicazioni politiche, o di quella rabbia appropriatrice che è all'origine di ogni nazionalismo. L'adozione di una lingua comune, e in un certo senso ufficiale, che però non è mai sentita come «la propria lingua», comporterebbe, quindi, «la dissociazione dell'appartenenza politica (essere cittadino europeo, disporre dei numerosi e nuovi diritti che questa appartenenza conferisce) e dell'appartenenza linguistica»,<sup>51</sup> segnando, così, una novità assoluta nel rapporto tra appartenenza linguistica e politica, la cui coin-

---

<sup>46</sup> CRÉPON 2006, 42.

<sup>47</sup> CRÉPON 2006, 46.

<sup>48</sup> CRÉPON 2006, 46.

<sup>49</sup> CRÉPON 2006, 46-6.

<sup>50</sup> CRÉPON 2006, 47.

<sup>51</sup> CRÉPON 2006, 48.

cidenza viene comunemente data per scontata, al punto da essere spesso sancita giuridicamente:

Le lingue furono designate, perlopiù, come lingue di Stato attraverso un atto giuridico. «Il nostro» monolinguisimo, per dirlo altrimenti, fece l'oggetto di più di un calcolo e di un investimento politico. Si trattava sempre di rinforzare, di confortare il «noi», nel senso politico del termine, con un'appartenenza linguistica, a tal punto che l'acquisizione della cittadinanza esigeva il più delle volte che si fosse fatta «propria» la lingua della «nazione» – e che questa stessa appropriazione, ogni volta che era giudicata fragile o insufficiente, potesse fare l'oggetto di ogni sorta d'ingiunzione politica.<sup>52</sup>

Ecco spiegato in che modo l'equivalenza tra identità linguistica e politica stia alla base di ogni nazionalismo, come ci testimoniano «le violenze e le violazioni che sono state commesse (ancora recentemente) in nome della difesa e della promozione delle identità»,<sup>53</sup> le quali spesso si pretendono elette e investite di una missione universale,<sup>54</sup> e di cui le lingue vengono «invocate come il primo segno di riconoscimento».<sup>55</sup>

Alla luce di quanto appena detto si chiarisce in che senso la dissociazione dell'appartenenza politica e di quella linguistica apre ad una speranza. Essa, infatti, pone le condizioni di quella che Crépon definisce un'«*invenzione più idiomatica dell'appartenenza*»,<sup>56</sup> secondo la quale le lingue, o meglio gli idiomi, mantenendo le loro differenze irriducibili e restando al contempo disponibili a tutti, si unirebbero per opporsi ad ogni oppressione, ad ogni nuova tentazione nazionalista:

La mia lingua (la lingua che io faccio «mia») – che non si lascia recuperare e strumentalizzare da nessuno – non rinvia ad alcun «noi» storicamente e politicamente predeterminato. Essa non suppone né esige alcuna fedeltà né alcun debito. È una lingua tra altre in uno spazio politico di cui lei non è la lingua comune, ancor meno la lingua ufficiale, ma che resta nondimeno disponibile per tutti, aperta a tutti – una lingua che, con tutte le altre, dispone più che mai, per queste stesse ragioni, delle condizioni politiche richieste per ricoprire questa funzione che già Kant<sup>57</sup> riconosceva alla diversità delle lingue, in quanto diversità: opporsi [*faire barrage*] all'oppressione.<sup>58</sup>

Hanno in un certo senso ragione, quindi, coloro che sostengono che bisogna preservare la barriera delle lingue – o meglio, tenendo conte di quanto finora detto, la «barriera degli idiomi» –, a condizione, però, di assicurarsi che nessuna lingua venga ridotta a semplice strumento di

---

<sup>52</sup> CRÉPON 2006, 48-9.

<sup>53</sup> CRÉPON 2006, 49.

<sup>54</sup> Cfr. CRÉPON 2006, 102.

<sup>55</sup> CRÉPON 2006, 49.

<sup>56</sup> CRÉPON 2006, 49.

<sup>57</sup> Il riferimento è all'opera *Per la pace perpetua*.

<sup>58</sup> CRÉPON 2006, 49-50.

comunicazione o a vessillo di un'identità.<sup>59</sup> Ogni lingua, quindi, deve mantenere una certa debolezza, grazie alla quale essa si trova costantemente esposta all'alterità, al contempo divenendo la lingua di tutti e accogliendo in sé le lingue degli altri. E allo stesso modo, poiché, come sempre, la riflessione sulla lingua si lega a quella sulla cultura, possiamo sostenere che «la cultura è sinonimo di libertà, dal momento in cui permette di varcare le sue frontiere diventando, attraverso un gioco di traduzioni, di transferts e di scambi, la cultura di tutti – e dal momento in cui inversamente la cultura degli «altri», diventando la mia, cessa di essere esclusivamente la loro».<sup>60</sup>

È quindi la strada di un pluralismo che è al contempo linguistico e culturale l'unica che, pur esponendoci all'altro, e quindi mettendo in discussione la nostra identità, può assicurarci la libertà necessaria affinché si aprano infinite possibilità e, tra tutte, la possibilità di «inventare uno spazio politico inaudito, scisso da ogni appartenenza linguistica e quindi anche accogliente nei confronti degli idiomi presenti e a venire».<sup>61</sup>

## 2 Per una memoria senza ombre

La diffidenza nei confronti delle altre lingue, delle altre culture e degli altri popoli, nasce, l'abbiamo già detto, dall'illusione che esistano – o siano mai esistite – in Europa culture omogenee, e che a sua volta l'Europa, se rapportata al resto del mondo, costituisca un'identità compiuta e ben distinta da ciò che è oltre frontiera.

Ora questo pregiudizio, chiarisce Crépon, riposa sul tramandarsi di una memoria identitaria che troppo spesso omette la realtà dei fatti. È per tale ragione che risulta necessario interrogarsi su questa memoria al fine di mostrare che «le identità culturali sono sempre più eterogenee e composite di quanto vorrebbe la loro strumentalizzazione».<sup>62</sup> Da qui il tentativo di opporre, a questa memoria ritenuta insufficiente, «un'altra memoria delle identità (meno conforme alle costruzioni nazionali fantasmatiche degli storici del XIX secolo), una memoria che renda noto il loro carattere *originariamente eterogeneo*, vale a dire il fatto che esse si sono costituite in un processo ininterrotto di differenziazione, la quale non si realizza attraverso una trasformazione autonoma o l'evoluzione di un fondo proprio, ma attraverso l'incontro con le altre».<sup>63</sup>

E quando si parla di incontro con altre culture ci si riferisce – è bene ribadirlo – non solo all'incontro e allo scambio delle differenti culture europee tra loro, ma anche, *a fortiori*, alle relazioni che il continente ha

---

<sup>59</sup> Cf. CRÉPON 2006, 52-3.

<sup>60</sup> CRÉPON 2006, 124.

<sup>61</sup> CRÉPON 2006, 53.

<sup>62</sup> CRÉPON 2006, 22.

<sup>63</sup> CRÉPON 2006, 57.

stabilito «con ciò che ha costruito come *la sua o le sue alterità*».<sup>64</sup> Se proprio si vuole determinare un'unità all'interno dell'Europa, se davvero si vuole individuare un tratto comune ai paesi europei, questo, a ben vedere, è da ricercarsi non solo e non tanto nell'attitudine delle varie culture europee ad intrecciarsi e contaminarsi tra loro, ma, soprattutto, nel modo in cui i vari paesi europei si sono rapportati al resto del mondo.

Resta ora da comprendere in che modo sono stati realizzati questi incontri e questi scambi, i quali, secondo Crépon, hanno storicamente assunto la forma dello sfruttamento, dell'importazione e della traduzione.

Lo sfruttamento, in particolare, merita qualche parola in più in quanto è il primo modo in cui l'uomo europeo si è confrontato con il resto del mondo. Ma quello che caratterizza lo sfruttamento è che «ciò che è incontrato e appropriato si trova immediatamente inscritto in un altro sistema di valori che non vuole conoscere nulla di colui che sfrutta».<sup>65</sup> Lo sfruttamento, quindi, non può essere considerato propriamente uno scambio; esso non è supportato dal rispetto per ciò che si incontra, ma al contrario si accompagna, spesso, non solo ad una negazione della cultura altrui, ma persino ad un intento distruttivo. «Dalla *colonizzazione* alla *civilizzazione*», diceva Aimé Césaire, «la distanza è infinita».<sup>66</sup> La colonizzazione, infatti, non comporta alcuno scambio di culture né di valori. In nessun modo si può parlare, qui, di incontro di civiltà; una cultura può infatti essere incontrata come tale solo se «il soggetto di questa cultura è lui stesso riconosciuto come un «essere umano dotato di cultura»,<sup>67</sup> cosa che, suscitando un certo rispetto, renderebbe impossibile ogni sfruttamento.

L'Europa, invece, pur di proseguire nel suo sogno di espansione, negò l'umanità a coloro che intendeva sfruttare, il che non differisce troppo dal sistema che ancora oggi viene messo in atto da un imperialismo che, «agendo in nome dei diritti dell'uomo e dell'umanità dell'uomo, esclude alcuni dall'umanità e impone ad alcuni trattamenti inumani. Li tratta come bestie».<sup>68</sup>

Quando ci si interroga sull'identità culturale dell'Europa bisogna, quindi, fare i conti con questa attitudine alla conquista. Se è vero infatti che, come affermava Derrida, «ogni cultura è originariamente coloniale»<sup>69</sup> – dove la parola coloniale, come chiarisce Crépon, non allude solo alla situazione delle antiche colonie, ma al fatto che ogni cultura cerca di imporre la propria legge contro le altre<sup>70</sup> –, è altrettanto vero che nei paesi euro-

---

<sup>64</sup> CRÉPON 2006, 58.

<sup>65</sup> CRÉPON 2006, 60.

<sup>66</sup> CÉSAIRE 1955, 9-10.

<sup>67</sup> CRÉPON 2006, 62.

<sup>68</sup> DERRIDA 2008, 111 (105).

<sup>69</sup> DERRIDA 1996, 68 (47).

<sup>70</sup> SCHMIT 2006, 18.

pei questa inclinazione emergeva in maniera particolarmente marcata. E tuttavia, anche in tal caso, occorre operare le dovute distinzioni.

Una linea di frattura, infatti, come spiega Crépon, attraversa l'Europa separando gli Stati in due grandi insiemi. Da una parte quegli Stati che si distinguono per la peculiarità del loro rapporto col resto del mondo, che ha assunto, tipicamente, «la forma di una dominazione coloniale»<sup>71</sup> le cui tracce sono ancora oggi facilmente reperibili – si tratta di paesi quali Francia, Italia, Germania, Spagna, Portogallo, Belgio, Paesi Bassi, Austria –, dall'altra parte quegli Stati, più recentemente integrati nell'Unione europea (Polonia, Repubblica Ceca, Bulgaria, Romania) che non hanno mai avuto la pretesa – né i mezzi – di esercitare una dominazione coloniale. Le culture di questi ultimi sono sempre state considerate come minoritarie al punto che, se per gli Stati del primo gruppo fu sempre facile e persino naturale tentare di imporre la propria identità, il proprio «noi»,<sup>72</sup> sulla scena della storia europea, per gli altri il riconoscimento di un'«identità culturale e linguistica»<sup>73</sup> e persino, talvolta, del diritto stesso di esistere come comunità all'interno dell'impero, fu spesso conquistato con fatica.

A ben vedere, però, l'eterogeneità è radicata in maniera ancora più profonda al cuore stesso dell'Europa, essa abita spettralmente i singoli Stati in ragione di una memoria che si rivela essere estremamente «*composita*»<sup>74</sup> persino al di qua delle frontiere. La maggior parte dei paesi europei, infatti – che si tratti di Stati membri o non ancora ammessi all'Unione –, conta, tra i suoi abitanti, comunità di origini non europee le quali conservano, naturalmente, una memoria diversa della storia europea: «la schiavitù in primo luogo, in seguito lo sfruttamento coloniale, i massacri [...], le umiliazioni, il disprezzo che riappaiono, sul suolo europeo, sotto tutte le forme di esclusione».<sup>75</sup> Ma ciò che è più grave è che, ancora oggi, le umiliazioni e il disprezzo per queste comunità sembrano riproporsi costantemente seppur sotto forme differenti, e in particolare attraverso un doppio diniego. In primo luogo, a queste comunità, viene negata la propria memoria dell'Impero. In effetti, insegnando nelle scuole la lingua «ufficiale» come unica e identica a se stessa, e tramandando attraverso i libri di storia una memoria «di comodo», anch'essa omogenea, non si fa che riproporre la violenza del gesto coloniale: «non appena la cultura è presentata come qualcosa di *omogeneo*, di *unico* e di *identico a se stesso*, il fatto di *un* popolo, la sua proprietà, ciò stesso di cui si esige l'appropriazione, il dominio e il possesso, essa «colonizza».<sup>76</sup> Inoltre, i componenti di queste comunità si vedono negata la cittadinanza,

---

<sup>71</sup> CRÉPON 2006, 72.

<sup>72</sup> CRÉPON 2006, 73.

<sup>73</sup> CRÉPON 2006, 7373.

<sup>74</sup> CRÉPON 2006, 75.

<sup>75</sup> CRÉPON 2006, 76.

<sup>76</sup> CRÉPON 2006, 76.

attraverso un gesto che, perseverando nel confermare la loro esclusione ed emarginazione, va di pari passo con quell'atteggiamento di sufficienza – se non di diffidenza – assunto nei confronti di quelli che vengono determinati come «paesi membri di second'ordine»,<sup>77</sup> riaffermandone, così, lo statuto minoritario.

Bisogna quindi sforzarsi di recuperare – e tramandare – una memoria più fedele alla storia europea, che è stata una storia di scambi, sì, di incontri e condivisione, ma anche, in egual modo, una storia di violenze, abusi e sfruttamento. E non si tratta, esclusivamente, di doverosa onestà intellettuale ed elementare rispetto per tutti coloro che hanno subito il colonialismo oltremare. Se l'Europa è chiamata a fare i conti con la memoria della sua storia – una memoria «appesantita dal ricordo di svariate guerre»,<sup>78</sup> è soprattutto nella speranza che, con questa memoria, essa conservi la consapevolezza dell'impossibilità di incarnare da sola tutta l'umanità, e del prezzo che una tale pretesa può avere.<sup>79</sup> Una memoria senza ombre come monito, quindi, allo scopo di scongiurare la tentazione – per l'Europa o per i singoli Stati che la compongono – di ergersi fortezza contro tutto ciò che si trova oltreconfine.

### 3 L'identità dell'Europa come possibilità impossibile

L'identità dell'Europa, è ormai chiaro, non ha nulla di puro o uniforme. La sua eterogeneità, ci sembra altrettanto chiaro, va custodita, e le vie di questa custodia sono rintracciabili, come abbiamo visto, nel tentativo di salvaguardare la pluralità di idiomi e nella sfida di recuperare una memoria più "onesta". Questa operazione coinvolge le nostre speranze e le nostre responsabilità, sulle quali, in conclusione, riteniamo opportuno interrogarci.

Cosa, infatti, si può e si deve sperare dall'Europa oggi? E cosa, ugualmente, non siamo più autorizzati ad aspettarci dall'idea di Europa? E ancora, chi è il soggetto di questa speranza e di questa responsabilità?

«Ciò che non si può più sperare dall'Europa», spiega Crépon, «è una qualsiasi risposta alla domanda «chi siamo noi?» che costruirebbe [...] tale o tal altra monogenealogia».<sup>80</sup> Ogni definizione stabile di un preteso «noi», ogni invocazione d'appartenenza, è infatti, come Crépon spiega altrove, «potenzialmente assassina»,<sup>81</sup> ed è per tale ragione che il motivo conduttore della riflessione del filosofo è individuabile proprio in quella

---

<sup>77</sup> CRÉPON 2006, 78.

<sup>78</sup> CRÉPON 2006, 94.

<sup>79</sup> Cfr. CRÉPON 2006, 94-5.

<sup>80</sup> CRÉPON 2006, 191-2.

<sup>81</sup> CRÉPON 2012a.

che lui stesso definisce «decostruzione del noi».<sup>82</sup> «Quando diciamo «noi Francesi», infatti, «oppure «noi che siamo Europei», lasciamo sempre altri all'esterno».<sup>83</sup> Rispondiamo indirettamente, così, anche alla domanda che verte sul soggetto di questa responsabilità: si tratta di un noi che si apre alla possibilità di tutti gli altri che finora erano stati lasciati fuori, un noi, quindi, i cui confini si sono indeboliti fino ad impedirne la definizione.

Ma cosa ci resta allora da sperare dall'Europa oggi? Quali responsabilità possiamo attribuire all'Europa e agli Europei? E ancora, «come l'Europa può e deve *rispondere di e rispondere a* questa «nuova esperienza delle frontiere e dell'identità»<sup>84</sup> ? L'oggetto delle nostre speranze e delle nostre responsabilità, chiarisce Crépon, è precisamente – e il rimando, qui, è ancora una volta al Derrida de *L'altro capo* – «l'identità dell'Europa come identità impossibile». Si tratta di un'identità come «autodifferenziazione»,<sup>85</sup> un'identità che lungi dall'essere identificata in una natura o in un'essenza è il prodotto di un «fare»<sup>86</sup> e di un «divenire»,<sup>87</sup> e si costruisce, di conseguenza, attraverso l'incontro e la perdita. L'invenzione impossibile di questa identità riposa sull'aporia per la quale, seppur continuamente sottoposta alla contaminazione, tale identità sfugge ad ogni fusione e confusione:

Questa invenzione sarebbe in primo luogo l'esperienza di un'identità che la sua apertura radicale, incondizionale, all'alterità non cesserebbe di «disappropriare» e che, *tuttavia*, non si troverebbe confusa o dissolta, assorbita o dispersa, distrutta – un'identità preparata al fatto che nessuna delle sue identificazioni possa «tenere», e che *tuttavia* continuerebbe, essa stessa, a «tenere». Tuttavia [*Pour autant*], eppure [*pourtant*]: queste parole non sono proposte a caso. Esse designano il luogo stesso dell'aporia, come possibilità dell'impossibile.<sup>88</sup>

Un'identità siffatta, com'è evidente, non può più essere un rifugio rassicurante. Essa infatti verte nell'incertezza: continuamente esposta a tutto ciò che aveva finora relegato lontano da sé, in quanto «altro da sé», essa perde qualsiasi certezza e sicurezza su ciò che aveva finora con naturalezza considerato «proprio». «Essa», chiarisce Crépon, «custodisce la decostruzione di questa stessa sicurezza».<sup>89</sup> E malgrado questa incertezza possa, a prima vista, farci paura, essa si rivela invece una chance per

---

<sup>82</sup> CRÉPON 2012a.

<sup>83</sup> CRÉPON 2012a. È opportuno ricordare che la riflessione del filosofo si spingerà negli ultimi anni fino a quello che egli considera l'ultimo «noi», del quale si potrebbe dire, ugualmente, che è il primo: «noi mortali». Cfr. CRÉPON 2012b.

<sup>84</sup> CRÉPON 2006, 84.

<sup>85</sup> CRÉPON 2006, 87.

<sup>86</sup> CRÉPON 2006, 87.

<sup>87</sup> CRÉPON 2006, 87.

<sup>88</sup> CRÉPON 2006, 193.

<sup>89</sup> CRÉPON 2006, 186-7.

l'Europa, la sola possibilità affinché qualcosa accada, affinché resti aperta la possibilità che in Europa, e all'Europa, accada qualcosa di nuovo:

Affinché, con l'Europa o attraverso l'Europa, qualcosa «ci» accada, *bisogna*, come si è visto, che l'Europa non sia più l'Europa, *bisogna* che l'identità spirituale (o ancora culturale) che le era riconosciuta cessi di essere considerata un'evidenza. L'Europa che viene, è necessariamente un'Europa il cui proprio non si lascia più delimitare, circoscrivere, appropriare, ricondurre ad una qualsiasi appartenenza, non più che ad un'origine, una tradizione, un'eredità determinate. Ogni riconduzione a qualsiasi cosa di questo genere sarebbe soprattutto un tentativo affinché niente arrivi a, con e attraverso l'Europa. Questa farebbe di ciò che dovrebbe accadere il prolungamento prevedibile di ciò a cui questa fu identificata, a titolo di tale o tal'altra teleologia. Non ci sarebbe allora niente di *nuovo* in Europa, niente che non sia programmabile e calcolabile.<sup>90</sup>

Ma se finora è stato messo l'accento sui rischi che comporta la ricerca e la custodia di un'identità, dobbiamo in conclusione ammettere che, con le dovute cautele, una certa idea di Europa va mantenuta, che bisogna ancora, malgrado tutto, «azzardarsi a pensare qualcosa come l'identità dell'Europa».<sup>91</sup> A condizione, però, che questa identità riposi sull'aporia e sull'incertezza, a condizione cioè che l'Europa di cui si cerca l'identità sia travagliata dal «forse». Un'Europa «che non è né data né definita in anticipo, che non si lascia rinchiudere né trattenere in alcuna «possibilità» territoriale, culturale, economica o politica circoscritta o decisa in anticipo, a titolo della storia, della geografia, dello spirito, d'interessi strategici, geopolitici o economici».<sup>92</sup> L'«Europa forse»<sup>93</sup> è un'Europa in cui tutto è possibile, in cui tutto può accadere, ma in cui è al contempo sempre mantenuta la possibilità che nulla accada. Un'Europa in cui l'altro, se arriva, arriva sempre inaspettato, con una forza che irrompe interrompendo ogni performativo, secondo quel «pensiero del forse» cui già Derrida aveva aperto la strada.<sup>94</sup>

*Patrizia Cecala*

Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento Fieri-Agliaia  
patriziace82@hotmail.it

---

<sup>90</sup> CRÉPON 2006, 189.

<sup>91</sup> CRÉPON 2006, 189.

<sup>92</sup> CRÉPON 2006, 184-5.

<sup>93</sup> CRÉPON 2006, 184.

<sup>94</sup> Cfr., ad esempio, DERRIDA 2001b, 73-76 (60-62).

### Riferimenti bibliografici

- CÉSAIRE, A. 1955, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris.
- CRÉPON, M. 2001, «Ce qu'on demande aux langues (autour du Monolinguisme de l'autre)», in *Raisons politique*, 2, pp. 27-40.
- CRÉPON, M. 2006, *Altérités de l'Europe*, Galilée, Paris.
- CRÉPON, M. 2012a, «Ce qui m'intéresse, c'est la déconstruction du nous», in *Le Monde*, [http://www.rpdroit.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=286:rencontre-avec-marc-crepon&catid=68:le-monde&Itemid=94](http://www.rpdroit.com/index.php?option=com_content&view=article&id=286:rencontre-avec-marc-crepon&catid=68:le-monde&Itemid=94). (entretien réalisé par Roger-Pol Droit, 23 Février 2012).
- CRÉPON, M. 2012b, *Le consentement meurtrier*, Cerf, Paris.
- DERRIDA, J. 1986, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, Paris; trad. it. *Scibboleth. Per Paul Celan*, a cura di G. SCIBILIA, Gallio, Ferrara 1999.
- DERRIDA, J. 1991, *L'autre cap*, suivi de *La démocratie ajournée*, Éditions de Minuit, Paris; trad. it. *Oggi l'Europa. L'altro capo* seguito da *La democrazia aggiornata*, a cura di M. FERRARIS, Garzanti, Milano 1991.
- DERRIDA, J. 1996, *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, Galilée, Paris; trad. it. *Il monolinguisimo dell'altro, o la protesi d'origine*, a cura di G. BERTO, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- DERRIDA, J. 2001a, «La langue n'appartient pas», in *Europe*, 861-862, pp. 81-91.
- DERRIDA, J. 2001b, *L'université sans condition*, Galilée, Paris; trad. it. *L'università senza condizione*, a cura di G. BERTO, in DERRIDA, J. e ROVATTI, P. A., *L'università senza condizione*, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- DERRIDA, J. 2008, *Séminaire La bête et le souverain* Volume I (2001-2002), Galilée, Paris; trad. it. *La bestia e il sovrano* Volume I (2001-2002), a cura di G. CARBONELLI, Jaca Book, Milano 2009.
- KANT, I. 2007, *Per la pace perpetua. La pace come destinazione etica e politica della storia dell'umanità*, a cura di M. PANCALDI, Armando editore, Roma.
- SCHMIT, P. E. 2006, «Entretien avec Marc Crépon», in *Le philosophoire*, 27, pp. 11-27.
- VALÉRY, P. 1957, «Mais qui est donc Européen», in *Œuvres*, Gallimard, Paris.