

S&F_n. 8_2012



scienzaefilosofia.it

COMITATO SCIENTIFICO

PAOLO AMODIO	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
GUIDO BARBUJANI	Docente di Genetica _ Università degli Studi di Ferrara
EDOARDO BONCINELLI	Docente di Biologia e Genetica _ Università "Vita-Salute San Raffaele" di Milano
ROSSELLA BONITO OLIVA	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli - L'Orientale
BARBARA CONTINENZA	Docente di Storia della scienza e delle tecniche _ Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
ORLANDO FRANCESCHELLI	Docente di Teoria dell'evoluzione e Politica _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
ELENA GAGLIASSO	Docente di Filosofia e Scienze del vivente _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
PIETRO GRECO	Giornalista scientifico e scrittore, Direttore del Master in Comunicazione Scientifica della Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati (SISSA) di Trieste
GIUSEPPE LISSA	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
GIUSEPPE O. LONGO	Docente di Teoria dell'informazione _ Università degli Studi di Trieste
MAURIZIO MORI	Docente di Bioetica _ Università degli Studi di Torino
TELMO PIEVANI	Docente di Filosofia della Scienza _ Università degli Studi di Milano-Bicocca
VALLORI RASINI	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
STEFANO RODOTÀ	Docente di Diritto Civile _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
SETTIMO TERMINI	Docente di Cibernetica _ Università degli Studi di Palermo
NICLA VASSALLO	Docente di Filosofia Teoretica _ Università degli Studi di Genova

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

DAVID BANON	Professeur au Département d'études hébraïques et juives, Université de Strasbourg; Membre de l'Institut Universitaire de France; Prof. invité au département de pensée juive, Université hébraïque de Jérusalem
EDWARD K. KAPLAN	Kevy and Hortense Kaiserman Professor in the Humanities, Brandeis University, Waltham, Massachusetts
NEIL LEVY	Deputy Director (Research) of the Oxford Centre for Neuroethics; Head of Neuroethics at the Florey Neuroscience Institutes, University of Melbourne
ANNA LISSA	Wissenschaftliche Mitarbeiterin - Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
DIEGO LUCCI	Associate Professor of History and Philosophy, American University in Bulgaria
DAVIDE MAROCCO	Lecturer in Cognitive Robotics and Intelligent Systems, Centre of Robotics and Neural Systems, School of Computing and Mathematics, University of Plymouth, UK
MAX STADLER	Professur für Wissenschaftsforschung, Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich

REDAZIONE

PAOLO AMODIO (DIRETTORE)	Università degli Studi di Napoli Federico II_ Facoltà di Lettere e Filosofia_ Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta"_ Via Porta di Massa, 1 80133 Napoli tel. +390812535582 fax +390812535583 email: paamodio@unina.it
CRISTIAN FUSCHETTO	Università degli Studi di Napoli_Federico II
FABIANA GAMBARDELLA	Università degli Studi di Napoli_Federico II
GIANLUCA GIANNINI	Università degli Studi di Napoli_Federico II
DELIO SALOTTOLO	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
ALESSANDRA SCOTTI	Università degli Studi di Napoli_Federico II
ALDO TRUCCHIO	Université de Genève

INTRODUZIONE

Ottavo numero di **Scienza&Filosofia**. Online per scelta, in ordine al dinamismo e all'immediata disponibilità della ricezione, adattandosi volentieri ai tempi e agli spazi che la rete in genere istituisce: vorrebbe essere agile e facilmente fruibile per chi è interessato a prender parte alle nostre discussioni. La sua *mission* non può dunque che essere diretta e senza scolastici orpelli:

Preoccupata di istituzionalizzarsi come depositaria della coscienza etica del progresso scientifico, a quasi trent'anni dalla sua nascita la bioetica sembra essere a un bivio: rinnovare il suo statuto o rischiare di smarrire definitivamente la sua mission di disciplina di incrocio tra sapere umanistico e sapere scientifico. È nostra convinzione che la bioetica possa continuare a svolgere un ruolo solo se, piuttosto che salvaguardare principi assiologici di una realtà data, sia intenzionata a ripensare criticamente i valori alla luce dei cambiamenti, epistemologici prima ancora che ontologici, dettati dall'età della tecnica. Il nostro obiettivo è quello di individuare ed evidenziare il potenziale d'innovazione filosofica tracciato dalla ricerca scientifica e, al contempo, il potenziale d'innovazione scientifica prospettato dalla riflessione filosofica.

Da questa *mission* la rivista trova l'articolazione che ci è parsa più efficace. Anche questo numero conterrà perciò le seguenti sezioni, seppur un po' più flessibilmente intese:

DOSSIER Il vero e proprio focus tematico scelto intorno al quale andranno a orbitare

STORIA Esposizione e ricostruzione di questioni di storia della scienza e di storia di filosofia della scienza con intenzione sostanzialmente divulgativa;

ANTROPOLOGIE Temi e incroci tra scienze, antropologia filosofica e antropologia culturale;

ETICHE Riflessioni su temi di "attualità" bioetica;

LINGUAGGI Questioni di epistemologia;

ALTERAZIONI Dalla biologia evoluzionistica alla cibernetica, temi non direttamente “antropocentrati”;

COMUNICAZIONE La comunicazione della scienza come problema filosofico, non meramente storico o sociologico. In altri termini: quanto la comunicazione della scienza ha trasformato la scienza e la sua percezione?;

ARTE Intersezioni tra scienze e mondo dell’arte;

RECENSIONI&REPORTS Le recensioni saranno: *tematiche*, cioè relative al dossier scelto e quindi comprensive di testi anche non recentissimi purché attinenti e importanti; *di attualità*, cioè relative a testi recenti. *Reports* di convegni e congressi.

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi si aggireranno tra le 15.000 - 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli saranno sempre divisi per paragrafi. Anche le note saranno essenziali e limitate all’indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e tenderanno a non contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo.

A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli saranno selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretenderanno, almeno nell’intenzione - per l’inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

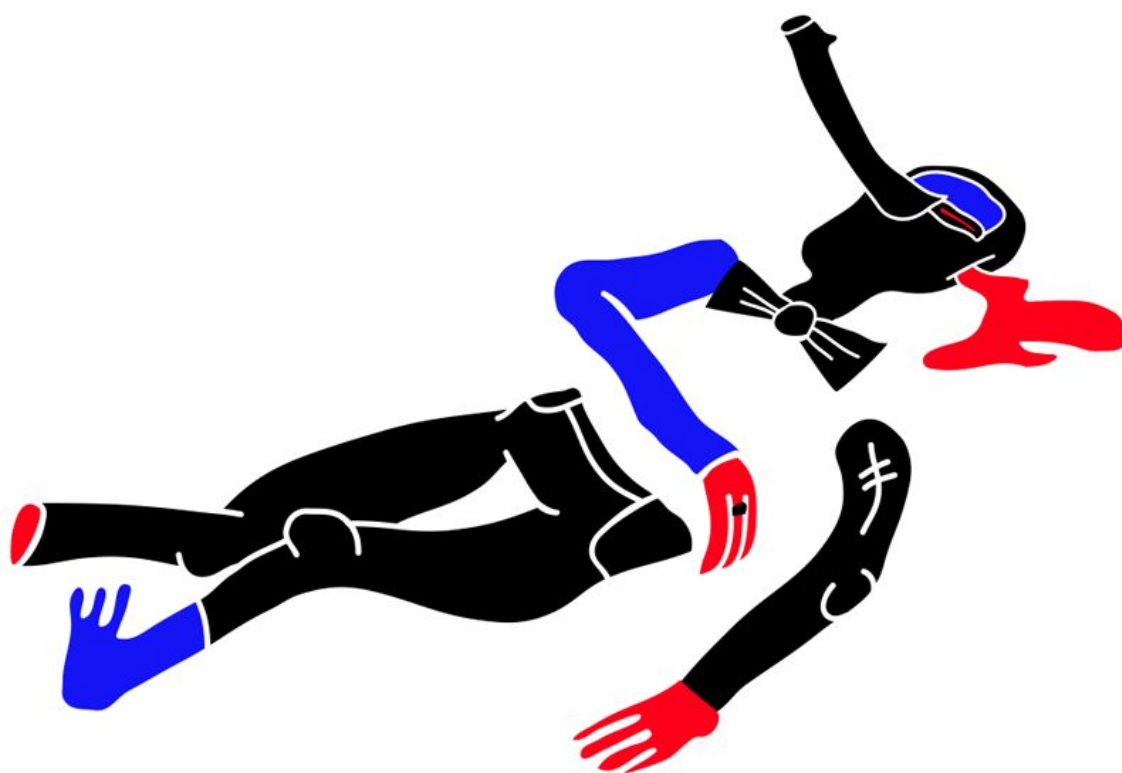
Last but not least, **S&F_** è parte del Portale Sci-Cam (Percorsi della scienza in Campania, www.sci-cam.it) in virtù di una condivisione di percorsi e progetti.

Un grazie di cuore a Tiziana Gambardella per la revisione ai testi in lingua.

Le immagini d'apertura ai singoli articoli - coperte da copyright e tratte dal sito www.cyop&kaf.org - che appaiono in questo numero sono dei nostri famigerati amici CYOP&KAF, cui va il nostro grazie per la loro generosità.

In rete, come promesso, prima della fine del mondo

La Redazione di [S&F_](#)



S&F_n. 8_2012



INDICE

1 INTRODUZIONE

5 INDICE

DOSSIER

9 Apocalypse know-how

12 FABIANA GAMBARDILLA *La presenza tra apokálipsys ed éschaton. Sul dramma antropologico di Ernesto de Martino*

21 STEFANO CASERINI *La questione morale dei cambiamenti climatici*

35 VALLORI RASINI *Apocalittici e dannati*

46 DELIO SALOTTOLO *L'orizzonte contemporaneo della fine del mondo. Lineamenti per una dialettica apocalisse/sopravvivenza*

65 GIANLUCA GIANNINI *IN-E-vocazioni della fine (o della cinemetafisica)*

81 ROSANNA CUOMO *La scrittura del dis-astro e il freddo bagliore di un firmamento senza stelle*

92 ALESSANDRA SCOTTI *Filosofare alla fine dei tempi. Riflessioni agambeniane*

106 CIRO INCORONATO *Dal mito dell'eterno ritorno all'apocalittica ebraico-cristiana: Essere e Tempo all'alba e al tramonto dell'Occidente*

118 ENRICO EULI *Rien ne va plus: Les jeux sont faits*

131 GIANLUCA LEGGIERO *Jünger\Céline. Sulla Catastrofe*

143 ROSSELLA BONITO OLIVA *Catastrofi sintomatiche e catastrofi propedeutiche*

STORIA

157 EDWARD K. KAPLAN *Gaston Bachelard's Philosophy of Imagination: An Introduction*

ANTROPOLOGIE

192 FABIANA GAMBARDILLA *Vita biografica vs. Vita biologica: La questione dell'anthropos in Karl Löwith*

ETICHE

203 LUCA LO SAPIO *Filosofia della medicina: spunti di riflessione e modelli teorici*

LINGUAGGI

222 ANNA BALDINI *Tra persuasione e cambiamento. Considerazioni sulla terapia strategica di Paul Watzlawick*

ALTERAZIONI

237 CRISTIAN FUSCHETTO *Vita storpiata*

COMUNICAZIONE

246 ALEX GIORDANO *Netnografia, storia di un paradosso*

ARTE

257 VIOLA CAROFALO *Come si diventa negri? Di che colore sono i negri? Breve viaggio attraverso i romanzi di Richard Wright*



c
y
o
p
&
k
a
f
-
l
a
c
h
i
e
s
a
s
i
r
i
n
n
o
v
a

report

275 *La filosofia morale in Italia oggi e domani. A proposito di un recente convegno*

Reportage del Convegno: *Natura umana, etica e società. Prospettive della Filosofia morale*
Dipartimento di Filosofia - Sapienza Università di Roma - Villa Mirafiori - 20-21 settembre 2012

(LUDOVICO DE LUTIIIS)

recensioni

283 Günther Anders, *L'uomo è antiquato* I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003

Günther Anders, *L'uomo è antiquato* II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007

(ALDO MECCARIELLO)

291 Ludwig Binswanger, *Delirio. Antropoanalisi e fenomenologia*, Marsilio Editori, Venezia 1990
(ANNA BALDINI)



297 Ernesto de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977

(FABIANA GAMBARELLA)

304 Antonio Delfini, *Poesie della fine del mondo e poesie escluse*, Quodlibet, Macerata 1995

(GENNARO DI BIASE)

309 Jacques Derrida, *Ogni volta unica, La fine del mondo*, Jaca Book, Milano 2005

(ALESSANDRA SCOTTI)

313 Francis Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002

(CIRO INCORONATO)

317 Roberto Marchesini, *IL tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Edizioni Dedalo, Bari 2009

(ALESSANDRA SCOTTI)

323 Haruki Murakami, *La fine del mondo e il paese delle meraviglie*, Baldini Castoldi Dalai Editore, Milano 2004

(CIRO BALDINI)

- 329 Telmo Pievani, *La fine del mondo. Guida per apocalittici perplessi*, il Mulino, Bologna 2012
(CIRO INCORONATO)
- 332 Ilya Prigogine, *Le Leggi del caos*, Laterza, Roma-Bari 2008
(DELIO SALOTTOLO)
- 337 Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995
(MARIA TERESA SPERANZA)



c
y
o
p
&
k
a
f
-
n
o
d
o
i
n
g
o
l
a

S&F_n. 8_2012



DOSSIER

Apocalypse know-how

ABSTRACT: *What can Philosophy and Science tell about "Apocalypse"? The former seems to show a nihilistic power, while the latter uses a descriptive power, thus avoiding any religious or mystic impulse. The outcome, anyway, looks like a vade mecum. In any case, all "apocalyptic nouns" range between Prophecy and Foresight, Presage and Oracle, Superstition and Faith, Archetype and Destiny, Unconscious and Power, Messianism and Nowhere, Remorse and Day After, Society Game and Ceremony.*

c
y
o
p
&
k
a
f
-
m
y
o
n
l
y
f
r
i
e
n
d



Il Messia non verrà l'ultimo giorno, ma il giorno dopo.

Franz Kafka

La filosofia sa dire dell'apocalisse, senza autocompiacersi del proprio potenziale nichilistico e dell'illusione contemplativa? La scienza sa dire dell'apocalisse, senza autocompiacersi perché la contempla, le è sufficiente cambiare il nome, o quanto meno neutralizzare, di quel nome, ogni eco religiosa e superstiziosa e riflettere su se stessa circa il suo potenziale tecnico, in termini preventivi e/o distruttivi.

Qual è il precipitato, in ogni caso? Un vademecum.

Magari, nel primo caso, esito di una narrazione prolissa e ridondante, nel secondo, breviario di un compendio asciutto.

Ma che si tratti del racconto squisitamente filosofico o rigorosamente scientifico, ogni sintagma apocalittico riposa tra profezia e previsione, tra presagio e oracolo, tra superstizione e fede, tra archetipo e destino, tra inconscio e potere, tra messianismo e nulla, tra pentimenti e *day after*, tra gioco di società e cerimonia.

L'apocalisse è allegoria e metafora, simbolo e sineddoche. Più o meno. Gioco numerologico: 70 volte 7, 21/12/2012, tressette con o senza il morto, $3 \times 7 = 21$ (12/2012), 7 di creazione e 7imo di riposo, 7 il tempo sulla tavola imbandita da Pitagora [a 7 anni cadono i denti, a 14 c'è la pubertà, a 21 la maturità, a 70 la morte (o l'ordinaria quiescenza accademica)], 7 è armonia o discordia nella Kabbalah, per i cromosomi ci stiamo attrezzando, S&F_non_7_ma_8.

Anti-Buon Natale 2012 di protesta.

Venga il racconto, allora, tanto nei suoi toni noiosi quanto nei suoi ritmi suggestivi. Vien voglia di partecipare al gioco, incanto letterario o disincanto filosofico-scientifico che sia, *know-how/freak out* senz'altre pretese.

Tanto, nel giardino degli oziosi si sta per evocazione e approssimazione colta.

E allora l'*Apocalisse* di Giovanni:

Qui occorre una mente che abbia intelligenza. Le sette teste sono sette monti sui quali la donna siede. Sono anche sette re: cinque sono caduti, uno è, l'altro non è ancora venuto; e quando sarà venuto, dovrà durar poco.

Non ci sarà più nulla di maledetto.

Poi mi disse: «Non sigillare le parole della profezia di questo libro, perché il tempo è vicino. Chi è ingiusto continui a praticare l'ingiustizia; chi è impuro continui a essere impuro; e chi è giusto continui a praticare la giustizia, e chi è santo si santifichi ancora».

Se qualcuno vi aggiunge qualcosa, Dio aggiungerà ai suoi mali i flagelli descritti in questo libro; se qualcuno toglie qualcosa dalle parole del libro di questa profezia, Dio gli toglierà la sua parte dell'albero della vita e della santa città che sono descritti in questo libro.

E allora, poiché il tempo stringe, anche *Il settimo sigillo* di Ingmar Bergman:

Jöns: Addio fanciulla, avrei potuto violentarti ma è un genere d'amore che non mi va. Troppo faticoso tutto sommato.

...

Jöns: Sì, farò silenzio, ma mi ribello.

...

Jöns: La mia pancia è tutto il mio mondo, la mia testa la mia eternità, e le mie mani due magnifici soli. Le gambe sono i dannati pendoli del tempo e i miei piedi sporchi i due eccellenti fondamenti della mia filosofia. Il tutto vale esattamente quanto un rutto, con l'unica differenza che un rutto dà più soddisfazione.

...

Jöns: E allora, povero illuso, cosciotto di prosciutto, ti dirò che l'amore non è che un altro nome per lussuria, più lussuria, più lussuria, più un dannato mucchio di inganni, di falsità, di menzogne e ogni sorta di imbrogli.

...

Jöns: Tra le gambe di una troia è la vita una gran gioia.

...

Jöns: In alto siede l'Onnipotente così lontano che è sempre assente mentre il Diavolo suo fratello lo trovi anche al cancello.

...

Jöns: Scimmie tanto simili all'uomo da essere stupide quanto lui.

Morte: Non mi serve sapere.

Antonius Block: Chi sei tu?

Morte: Sono la morte.

Antonius: Sei venuta a prendermi?

Morte: È già da molto che ti cammino a fianco.

Antonius: Me n'ero accorto.

Antonius Block: Ti tocca il nero.

Morte: Si addice alla Morte, non credi?

Antonius Block: Io vorrei sapere, senza fede, senza ipotesi, voglio la certezza. Voglio che Iddio mi tenda la mano e scopra il suo volto nascosto e voglio che mi parli. Lo chiamo e lo invoco, e se Egli non risponde io penso che non esiste.

Morte: Forse è così, forse non esiste.

Antonius: Ma allora la vita non è che un vuoto senza fine. Nessuno può vivere sapendo di dover morire un giorno come cadendo nel nulla senza speranza.

Morte: Molta gente non pensa né alla Morte né alla vanità delle cose.

Morte: Perché non la smetti di fare tante domande?

Antonius Block: No, non la smetterò.

Morte: Tanto nessuno ti risponde.

P.A.

FABIANA GAMBARDELLA

LA PRESENZA TRA APOKÁLIPSY ED ÉSCHATON.

SUL DRAMMA ANTROPOLOGICO DI ERNESTO DE MARTINO

1. *La presenza: il mai deciso e il sempre deciso*
2. *All'ombra dell'apocalisse* 3. *Apocalissi senza éschaton?*

ABSTRACT: *This paper*

intends to show the constant interest of Ernesto de Martino in the problem of the apocalypses.

In any historical time any presence in the world, any Dasein, seems to be exposed to the risk of a crisis. By crisis de Martino

means the danger that constantly threatens man, that is the danger of not being part of any possible history, and therefore not being able to create any project of shared values.

However, as an integral humanist, de Martino needs to constantly

exorcise the danger of any apocalypse by building a mythical-ritual system of symbols (whether it be transcendent or immanent), which can mitigate the bitterness of history.



c
y
o
p
&
k
a
f
-
s
e
d
u
t
o

1. *La presenza: il mai deciso e il sempre deciso*

È una scrittura, quella di de Martino, che non può essere scandagliata a prescindere dalla sua biografia.

Si tratta di una vita nella quale lo sforzo teoretico è inscindibile dall'impegno pratico, dalla volontà tutta umanistica di esorcizzare, attraverso l'esistenza condivisa e la costruzione del valore, l'apocalisse che minaccia ogni presenza nel mondo. L'uomo del resto è formatore di mondo, colui che costantemente trascende il nudo fatto della vita, nello slancio verso un *ex-sistere* che è perenne costruzione di senso. De Martino vive in prima persona le apocalissi del suo tempo: in prima istanza aderisce al fascismo come tensione verso uno Stato etico¹, partecipa poi alla resistenza sul fronte del Senio, dove ha modo di constatare dal vivo la barbarie in atto nei regimi totalitari, è spettatore sgomento della guerra fredda e del pericolo incombente di una distruzione globale a opera degli ordigni atomici.

Storicista *sui generis*, allevato alla scuola di Croce, ne rappresenta comunque un esponente eretico: la sua volontà tenace di dar vita a un'etnografia storicistica, cozza di fatto con le petizioni di principio crociane secondo cui dei *Naturvölker* non si dà storia, poiché con essi non c'è condivisione di «comuni ricordi e sentimenti», giacché essi «si ostinano a non entrare nella storia, la quale è lotta di libertà»². E come intraprendere una storia di chi nella storia non è mai entrato?

Già a partire dall'opera maggiore, *Il mondo magico*, apparsa nel 1948 si delinea il percorso tutto inedito dell'autore, che

¹ Per una ricostruzione dettagliata del percorso demartiniano rispetto al fascismo si cfr. R. Di Donato, *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Manifestolibri, Roma 1999.

² B. Croce, *L'umanità e la natura*, in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949. Alle pp. 247-248 leggiamo a proposito dei *Naturvölker* che: «zoologicamente e non storicamente sono uomini», perciò su di essi «si esercita, come verso gli animali, il dominio, e si cerca di addomesticarli e di addestrarli, e in certi casi, quando altro non si può, si lascia che vivano ai margini, vietandosi la crudeltà che è colpa contro ogni forma di vita, ma lasciando altresì che di essi si estingua la stirpe».

scatenerà poco dopo l'ira del maestro. La *ybris* operata da de Martino consiste nella storicizzazione delle categorie, per Croce sorta di «aristotelico motore immoto, fonti supreme di tutti i concetti, condizioni di tutti i giudizi»³, per de Martino costruzioni storiche e contingenti. La stessa ipseità, quel *subjectum* inteso come trascendentale a fondamento e garanzia del mondo, altro non sarebbe per de Martino che un approdo non sempre e non ovunque presente. Contro i sacri dettami del maestro de Martino ritiene che interpretare la presenza come *dato astorico e uniforme*, e mai come un istituto *in fieri*, comporti «l'ipostasi metafisica di una formazione storica», e sia emblema di un umanesimo circoscritto alla sola civiltà occidentale che riconosce unicamente le *forme tradizionali*⁴.

Kant assumeva come *dato astorico e uniforme* l'unità analitica dell'appercezione, cioè il pensiero dell'io che non varia con i suoi contenuti, ma che li comprende come suoi, e di questo dato pose la condizione trascendentale nell'unità sintetica dell'appercezione. Ma come non esistono (se non per l'astrazione) elementi e dati di coscienza, così non esiste affatto una presenza, un empirico esserci che sia un dato, un'immediatezza originaria al riparo da qualsiasi rischio, e incapace nella sua propria sfera di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo: cioè, di una *storia*. Noi qui ci siamo imbattuti in un limite caratteristico della attuale consapevolezza storiografica propria della nostra civiltà [...] Nella determinazione (e nella limitazione) attuale della nostra consapevolezza storiografica, l'esserci unitario della persona, la sua «presenza», si configura come il *mai deciso* o (che è poi lo stesso) il *sempre deciso*, e perciò stesso come ciò che non entra nel mondo delle decisioni storiche [...] in qualsiasi mondo storico e culturale la presenza *deve* essere ricalcata su questo modello, e in nessuna forma di civiltà la realtà dell'assenza può essere concepita come un problema, come una realtà condanna, come un istituto *in fieri*. Si ha così la ipostasi metafisica di una formazione storica⁵.

L'allargamento della coscienza occidentale, secondo de Martino, si ottiene ripercorrendo a ritroso i passi che l'umanità ha effettuato per giungere prima al concetto di anima, e infine all'ipseità intesa come ciò che non entra più *nel mondo delle decisioni storiche*.

³ Id., *Intorno al magismo come età storica*, in *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 193-194.

⁴ E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 159-160.

⁵ *Ibid.*, pp. 159-160.

Io e mondo cominciano a precarizzarsi, a divenire labili, in preda al pericolo costante di crisi e destrutturazione. A proposito del mondo primitivo, ove l'ipseità, così come la descrive la coscienza occidentale, non è ancora forgiata, de Martino scrive: «Crolla la distinzione fra presenza e mondo che si fa presente: il soggetto, in luogo di udire o di vedere lo stormir delle foglie, diventa un albero le cui foglie sono agitate dal vento [...] In questa situazione psichica, nella quale la presenza si comporta come una eco del mondo, è sempre possibile che un'altra presenza prenda possesso di quella della vittima, e se ne faccia centro di azione»⁶.

2. All'ombra dell'apocalisse

Se è vero che più storicista del maestro, de Martino sostiene la non immutabilità delle categorie, d'altro canto, nello sviscerare una serie di mondi variegatissimi, ma tutti etnograficamente interessanti (da quello primitivo, a quello rurale del Mezzogiorno d'Italia, sino alle società scristianizzate della contemporaneità), l'antropologo si serve sempre del medesimo schema, che è la dialettica presenza-crisi-riscatto. Lo storicismo integrale di de Martino, nel suo stesso svolgersi sembra andare incontro a un'aporia e cedere a una sorta di strutturalismo o addirittura di ontologismo per il quale per l'appunto questa triade esistenziale sembra caratterizzare ontologicamente l'*anthropos* di tutti i tempi e di tutti gli spazi, a prescindere dalle molteplici declinazioni culturali e valoriali che esso di volta in volta, storicamente assume. L'apocalisse nella riflessione demartiniana va configurandosi come struttura eterna dell'umano, l'ombra inquietante e minacciosa che lo segue a ogni passo, e che necessita, per essere scacciata, di sempre nuovi sortilegi, rituali atti a mantenere vivo quel mondo simbolico che fa di ogni spaesata presenza nel mondo, un uomo. De Martino

⁶ *Ibid.*, p. 72.

interpreta la presenza come energia oltrepassante, ovvero *trascendimento della situazione nel valore*. Essa è il già dato e il mai dato, esito di una decisione che va costantemente rinnovata. La presenza in ogni tempo si staglia a partire da un negativo, che è il rischio di non-esserci. Essa è apertura, possibilità che tuttavia coltiva al suo interno, come una malattia divorante, un'impossibilità radicale, che si configura come rischio, minaccia ma anche tentazione, lusinga, seduzione di non esserci in nessuna storia possibile, di smarrirsi come esistenza, di smarrire l'aperto della *Lichtung*, abdicando a una vita come *Benommenheit*, stordimento ignaro di sé e incapace di costruire mondo⁷. Questa struttura vale sia per la labile identità del primitivo, sia per i contadini della Rabata di Tricarico, sia per l'intellettuale nichilista contemporaneo; tutti, secondo modalità diverse, esperiscono la deiezione, che non è, come voleva l'Heidegger di *Sein und Zeit* il quotidiano e poco preoccupante modo esistitivo di stare presso il mondo, bensì una condizione negletta da riscattare: «La deiezione, la *Geworfenheit*, l'essere-gettato-nel-mondo, è rischio che travaglia l'esserci-nel-mondo [...] L'essere-gettato-nel-mondo significa già la presenza che si perde e che, perdendosi, perde il mondo. La *Geworfenheit* è il male estremo che minaccia, e da cui - al tempo stesso - si riscatta l'ethos della presenza»⁸. In questa gettatezza si sgretola la tracotanza della coscienza occidentale: quella della sostanza cartesiana che dubita per giungere al termine del dubitare col suo trofeo di dominio sull'ente; quella di un io penso che ordina il caos del mondo attraverso le categorie; quella di una ragione assoluta che fa coincidere senza strappi dolorosi l'essere e il dover essere. Non solo la presenza, ma neanche il mondo smette di essere dimora, luogo dell'appaesamento e della consuetudine con le

⁷ A tal proposito si confronti M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, tr. it. Il Melangolo, Genova 1999.

⁸ E. de Martino, *I fondamenti di una teoria del sacro*, in *Storia e metastoria*, Argo, Lecce 1995, p. 104.

cose, per farsi perturbante, mostruoso; il mondo, privato del senso, diviene *segno che nulla indica*. L'alienazione *del e dal* mondo emerge nei gesti caotici delle tarantolate del Salento, nell'ebetudine stuporosa delle lamentatrici lucane, nell'angoscia di Antoine Roquentin⁹ davanti a una serie di oggetti che smettono di comunicare e che diventano irriconoscibili: la presenza non si riflette più attraverso di essi ed essi non riflettono più la presenza. Il legame io-mondo, consueto e irriflesso, si recide d'un colpo, l'esserci sembra indietreggiare, allontanarsi dalla chiarezza luminosa della radura, in direzione di un passato oscuro, senza linguaggio come dimora, verso una nuda vita che non si fa parola, che non traduce i propri dintorni in simboli, poiché sembra aver perso la possibilità di accesso alla manifestatività dell'ente. L'angoscia allora prende il sopravvento: «nell'angoscia il nulla avanza: non il nulla di questo o di quello, ma della stessa energia culturale qualificante [...] L'angoscia è sempre angoscia della storia»¹⁰. L'angoscia determina allora l'isolamento, la chiusura solipsistica di una presenza incapace di trascendimento che «perde rapporto con i compiti di universalizzazione e di valorizzazione che la fondano come presenza»; si tratta del «regredire della socialità e della comunicabilità verso il privato, il cifrato, l'incomunicabile»¹¹. Promotore di una chiara istanza umanistica, de Martino si lascia tuttavia sedurre costantemente da un'irrazionale contro cui intraprende la propria battaglia personale. Tra gli strumenti euristici utilizzati per sviscerare il dramma della presenza c'è il documento clinico, l'analisi della psicopatologia, forma di apocalisse senza riscatto perché preclude alla presenza la possibilità di un mondo condiviso, laddove essa deve essere «orientata sempre verso l'intersoggettivo, cioè verso una

⁹ J. P. Sartre, *La nausea*, tr. it. Einaudi, Torino 2005.

¹⁰ E. de Martino, *I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., pp. 109-111.

¹¹ *Ibid.*, p. 105.

decisione che vale per una società e una cultura storicamente condizionate»¹².

In ogni tempo la presenza è a rischio, ma in ogni tempo sorge la possibilità di redenzione: se l'angoscia si configura come angoscia della storia è necessario elaborare delle tecniche che mitighino la sua asprezza. Il talismano contro la ferocia della storia è il dispositivo mitico-rituale: «La vita religiosa nasce innanzitutto come ripresa che arresta la alienazione della presenza in una configurazione definita (mito) e in un orizzonte operativo che stabilisce un rapporto con l'alienazione così arrestata e configurata (rito)»¹³. Nell'ambito della configurazione mitico-rituale si innesca il meccanismo di *destorificazione* attraverso il quale i momenti di particolare gravità, dove la presenza è a rischio di perdersi, vengono sottratti «alla iniziativa umana» e risolti «nella iterazione dell'identico, onde si compie la cancellazione o il mascheramento della storia angosciante [...] Per una vitale *pia fraus* si sta nella storia come se non ci si stesse [...] Sebbene la destorificazione sia vissuta dal credente come rifiuto della condizione umana, ciò che da essa procede non è una reale destorificazione [...] ma il dispiegarsi delle potenze operative dell'uomo, onde all'ombra del divino si matura l'umano, e per entro il sacro si dischiude il profano e il laico»¹⁴.

3. *Apocalissi senza éschaton?*

Ma cosa accade nell'epoca della morte di dio e di una tecnica totalmente dispiegata che sembra procedere in direzione di un'apocalisse senza *éschaton*? De martino cerca di spiegarlo all'interno delle note preparatorie a *La fine del mondo*, grande

¹²*Ibid.*, p. 101.

¹³*Ibid.*, p. 79.

¹⁴ Id., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., pp. 62-63.

opera incompiuta, che apre il sipario su una miriade di riflessioni che riguardano il tempo in cui l'autore visse e operò. De Martino tenta un'analisi dell'apocalisse culturale che investe la coscienza occidentale moderna. La riflessione sull'apocalisse moderna sembra essere l'epilogo di un frammentario excursus che si snoda attraverso lo studio delle apocalissi psicopatologiche, passando per il dramma dell'apocalisse cristiana, fino a giungere ai movimenti di decolonizzazione dei paesi in via di sviluppo e all'apocalisse marxiana. Secondo de Martino la crisi che investe la coscienza occidentale sembra presentarsi senza riscatto, apocalisse senza *éschaton*: si tratta della fine al di fuori di qualsiasi orizzonte salvifico «nuda e disperata catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile»¹⁵. Nel presente dell'autore pare farsi strada il dispositivo contrario a quello della dialettica esaminata: la presenza è soggiogata dal *tremendum* e dal *fascinans* dell'apocalisse, si trastulla in un'insana passione per l'assurdo, per il non senso, gioca costantemente a dadi con un irrazionale che evoca senza però fabbricare i simboli per scongiurarlo. L'esserci sembra stagliarsi allora in una danza cieca e folle sull'orlo dell'abisso; nell'epoca del nichilismo compiuto l'umano sembra avventurarsi verso la fine con lo stupore sorridente del primo uomo davanti all'eden che sta perdendo; in caduta libera verso una fine intesa come impossibilità di ridar vita a un mondo di valori condiviso. L'epilogo de *La fine del mondo* mostra tuttavia l'impossibilità di rassegnazione all'apocalisse. Come umanista integrale de Martino intende la costituzione dell'esserci come dover-essere, costante trascendimento della vita nel valore, costruzione mai paga di narrazioni, simboli, miti che conducano al senso: «La costituzione fondamentale dell'esserci non è l'essere-nel-mondo ma il doverci essere-nel-mondo [...] La mondanità

¹⁵ Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977, p. 468.

dell'esserci rinvia al doverci essere nella mondanità, al doverci essere secondo un progetto comunitario dell'essere [...] La catastrofe del mondano non appare dunque nell'analisi come un modo di essere al mondo, ma come una minaccia permanente, talora dominata e risolta, talora trionfante [...]»¹⁶.

Si profila allora una descrizione dell'umanità come compito, un ethos che è abitare condiviso, entro il quale l'uomo sceglie costantemente di farsi umano, esorcizzando la perenne minaccia dell'apocalisse che è in lui.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 669-670.

STEFANO CASERINI

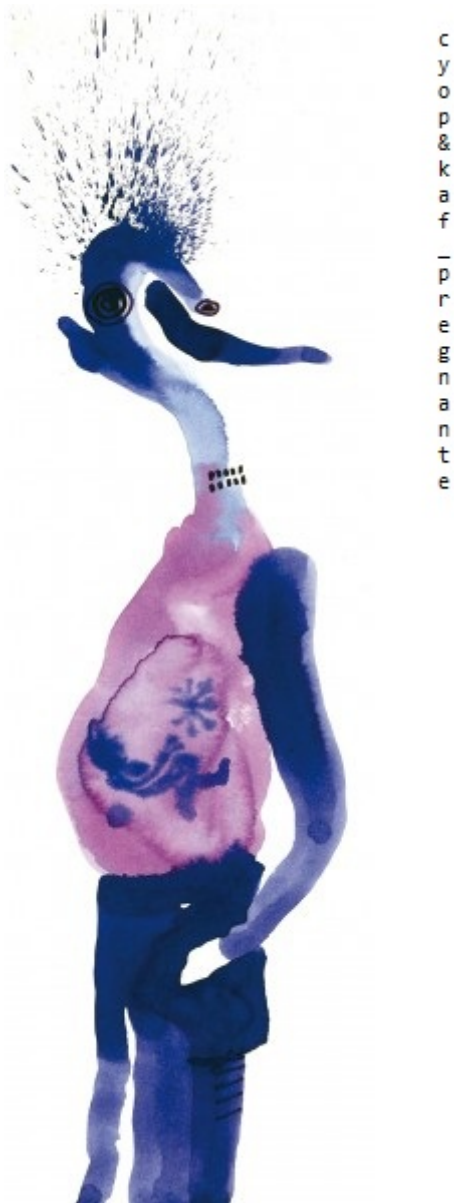
LA QUESTIONE MORALE DEI CAMBIAMENTI CLIMATICI

1. *Ladies and gentlemen, global warming is here* 2. *L'ambigua catastrofe climatica in corso*
3. *Il fallimento di Gaia* 4. *Il ritardo della politica*
5. *Il prestito dal futuro* 6. *La questione morale*

ABSTRACT: *Though a chorus of voices has risen to deny the alarm about climate changes during last years, the great majority of the scientific community believe that without further commitment and action to reduce greenhouse gas emissions, due to human activities the world will have to face a series of climate changes dangerous both for people and the Earth ecosystems. Climate change is thus an ethical issue from many points of view, mainly because those who are and will be most negatively affected are the least responsible for having caused the problem.*

1. Ladies and gentlemen, global warming is here

«Global warming is here», il riscaldamento globale è qui: queste le parole di James (detto Jim) Hansen, uno dei più grandi climatologi viventi¹. Non nel 2012, era l'estate del 1988, il 23 giugno per la precisione. Washington era oppressa da una calura insolita, i termometri registravano da mesi dati record negli USA. La testimonianza di Hansen alla Commissione Ambiente ed Energia del Senato degli Stati Uniti passò alla storia perché il climatologo pronunciò parole inequivocabili, abbandonando le precisazioni e i distinguo tipici degli scienziati: «è ora di



¹ J. Hansen, *Tempeste*, tr. it. Edizioni Ambiente, Milano 2010.

smettere di chiacchierare e riconoscere che l'evidenza è chiara, questi sono i segni del riscaldamento globale». Davanti a una buona parte di senatori stupiti, Hansen delineò un quadro preoccupante di quello che poteva essere lo scenario dei prossimi decenni.

A quasi 25 anni di distanza, si può dire che aveva visto giusto. Tutto quanto paventato si è realizzato: le temperature sono aumentate, le ondate di calore sono diventate più frequenti e le precipitazioni più intense, il mare si sta alzando e i ghiacciai stanno fondendo. Anzi, lo stesso Hansen il 4 agosto di quest'anno, in un editoriale sul Washington Post, ha scritto «ero stato ottimista».

Dai ghiacci arrivano i dati più chiari, impressionanti: non solo i ghiacciai delle montagne di buona parte del mondo (con qualche eccezione), ma il ghiaccio del mare artico, quello delle foto con gli orsi polari: d'estate tende a ritirarsi perché fa più caldo, ma fino ai primi anni '80 l'estensione a metà settembre, quando si raggiunge il minimo, era di 7-8 milioni di km quadrati. Negli ultimi 30 anni il ghiaccio marino ha iniziato d'estate a essere sempre di meno. Le foto dei satelliti lo dimostrano in modo fin troppo preciso, ogni giorno l'immagine del giorno prima, e sul web si trovano animazioni di come il ghiaccio artico d'estate si vada facendo sempre più raro: il minimo raggiunto il 16 settembre 2012 è di 3,4 milioni di kmq. Si è persa una superficie di almeno 4 milioni di kmq, 13 volte la superficie dell'Italia.

Se poi si guardano i dati dello spessore del ghiaccio, e quindi della quantità totale di volume del ghiaccio, i dati sono ancora peggiori; di conseguenza, tutti i glaciologi stanno rivendendo le loro previsioni, anticipando la data della prima estate in cui il mare artico sarà libero dai ghiacci che ne hanno caratterizzato il paesaggio negli ultimi 10 mila anni. Non più 2070 o 2080, ma 2050, 2040 o forse già 2030 o 2020.

Peggio, molto peggio di quanto si pensasse 25 anni fa.

Il riscaldamento globale è qui e sta già facendo molti danni. Per i ghiacci dell'artico i problemi sono nascosti: gli orsi non riusciamo a intervistarli e non è facile da spiegare nei programmi di prima serata il problema del maggiore riscaldamento del pianeta che arriverà dalla perdita dei ghiacci che riflettevano la luce solare (il mare invece di radiazione ne assorbe di più); d'altro canto c'è chi vede i benefici, qualche petroliere si sfrega le mani viste le possibili estrazioni petrolifere in questa zona, gli armatori pensano alle nuove rotte delle navi che accorciano di migliaia di km il collegamento fra il Pacifico e l'Atlantico.

I danni e la sofferenza che i cambiamenti climatici stanno già causando sul pianeta sono dovuti al clima che si fa sempre più estremo, con ondate di calore prolungate, precipitazioni più irregolari e intense, con scompensi per le risorse idriche e le attività agricole. E cominciano a esserci un po' di conti, di cifre su quanto ci sta costando il riscaldamento globale. Ne discutono nei convegni gli esperti del settore, si confrontano le metodologie sulle riviste scientifiche, i rapporti del Comitato Onu sul Clima fanno ogni 6 anni il riassunto (il prossimo è atteso nel 2013). Anche le ricerche più importanti non riescono a sfondare la cortina di silenzio che grava sugli impatti del clima, di cui raramente si sente parlare sui grandi mezzi di comunicazione.

3. L'ambigua catastrofe climatica in corso

Per lungo tempo il problema dei cambiamenti climatici è stato ignorato, deriso e considerato più o meno come una fissazione di alcuni scienziati visionari². In seguito, davanti a una mole imponente di dati e articoli scientifici sostanzialmente concordanti, i titoli si sono spostati verso l'allarmismo e il sensazionalismo.

² Un'ampia rassegna delle voci negazioniste sul clima è disponibile in S. Caserini, *A qualcuno piace caldo. Errori e leggende sul clima che cambia*, Edizioni Ambiente, Milano 2008.

Ancora oggi convive da un lato la negazione, a volte ottusa fino a essere comica, dall'altro l'esagerazione, in cui i pericoli per il clima del pianeta sono mostrati paventando sconvolgimenti a brevissimo termine, maggiori di quelli che la scienza può effettivamente prevedere.

L'alternanza di titoli quali *Il clima è impazzito*, *Temperature e mari fuori controllo*, con altri come *L'effetto serra è una bufala*, oppure *La favola della Terra più calda*, rende chi legge questi articoli disinteressato a capirne di più, come se fosse una diatriba per specialisti.

I pericoli reali dei cambiamenti climatici non rispondono ai requisiti del catastrofismo giornalistico. Non sono previste le onde gigantesche dei film di Hollywood, o scenari di distruzione totale generalizzata. Molti impatti si stanno già verificando, ma quelli più gravi riguardano i prossimi decenni o secoli, e investono maggiormente gli abitanti del sud del mondo e le generazioni future. Sono proiezioni che hanno quindi poco *appeal*, interessano molto meno delle previsioni del tempo atteso per il week-end. Il problema climatico in un'ottica plurisecolare, come inizio di processi (la fusione delle calotte polari, l'innalzamento del mare) pericolosi in quanto inarrestabili una volta avviati, interessa molto meno delle carestie, delle inondazioni e dei disastri dei prossimi anni.

È forse per una necessità inconscia di bilanciare la scarsa lungimiranza, che i rischi per l'immediato sono esasperati, più di quanto i rapporti scientifici effettivamente giustifichino. Spesso i pericoli della catastrofe climatica sono descritti dai mezzi di informazione con titoli quali *Finisce arrosto*, con *Coste e litorali sommerse ovunque*, *la Corrente del Golfo che rischia di impazzire*, ma manca una riflessione su cosa sia questa catastrofe, la sua vera dimensione e le sue ragioni sistemiche.

Quante terre devono essere sommerse per poter definire l'innalzamento del mare "catastrofico"? Bastano le pianure del

Bangladesh in cui vivono milioni di diseredati o sono più importanti le Maldive in cui pullulano i *resort*, meta dei ricchi occidentali? E devono essere davvero sommerse, o è una catastrofe già l'intrusione di acqua salata nelle falde sotterranee? O non è già una catastrofe doversi difendere da un probabile arrivo del mare su territori in cui vivono decine di milioni di persone? Oppure, quanto deve essere elevato un aumento di temperatura dell'atmosfera per essere catastrofico? Di quanti gradi? Con quale velocità può avvenire questo aumento delle temperature? È catastrofica la perdita del 50% dell'estensione e dell'80% del volume del ghiaccio marino artico, che si è verificata negli ultimi trenta anni?

I sistemi naturali si sono da sempre adattati alle variazioni delle temperature. Ma erano variazioni lente, che avvenivano in decine di migliaia di anni. Le attuali invece non hanno paragoni per rapidità e per questo i sistemi naturali fanno fatica ad adattarsi. L'agire combinato delle variazioni climatiche e della perdita di biodiversità legata all'antropizzazione del territorio mette sotto stress molti sistemi ecologici, e ha spinto ecologi e biologi a parlare del rischio di una *sesta grande estinzione*. Nella lunga storia del pianeta Terra ci sono state cinque grandi estinzioni, la più recente delle quali ebbe luogo 65 milioni di anni fa, quando in un breve lasso di tempo (un istante geologico fatto di migliaia di anni) perirono i grandi dinosauri. Furono catastrofi inimmaginabili e in almeno un caso, la cosiddetta estinzione Permiana, la vita corse il rischio di sparire dalla faccia della terra: venne spazzato via il 95% di tutte le specie viventi. Il perché delle grandi estinzioni del passato è ancora oggetto di dibattito, in quanto le cause (meteoriti, vulcani) non sono facili da individuare. Il drammatico aumento dei tassi di estinzione attuali è invece documentato e collegato alle cause con grande rigore, discusso in numerose riviste scientifiche; le responsabilità dei sette miliardi di umani sono evidenti.

Più passa il tempo, più i rischi di danni di grande entità aumentano. Ed è per questo che sulle riviste scientifiche autorevoli e generalmente compassate capita di leggere articoli molto preoccupati, se non spaventati, sul futuro del pianeta; o discussioni se il metodo scientifico, con la sua cautela puntigliosa nella corretta definizione delle incertezze sugli scenari futuri, non comporti alla fine una reticenza di fondo, una prudenza di cui un domani ci si potrebbe pentire.

3. Il fallimento di Gaia

Negli anni '70 lo scienziato inglese James Lovelock formulò la teoria di Gaia, secondo cui la Terra sarebbe un superorganismo vivente, in grado di autoregolarsi in modo da mantenere ogni parametro entro un certo intervallo in cui la vita è possibile³. Una visione affascinante, che all'epoca suonò quasi rassicurante: sembrava possibile qualunque attività umana, tanto Gaia sapeva come cavarsela. La teoria di Gaia contribuì a importanti riflessioni sul funzionamento del sistema terrestre, ma fu criticata in quanto molti dati contraddicevano l'ipotesi dei meccanismi autoregolatori in grado di mantenere un equilibrio benefico; altri meccanismi del sistema Terra portano a soluzioni diverse, in condizioni di sovraccarico l'equilibrio si rompe bruscamente; inoltre, come ammesso in seguito dallo stesso Lovelock, alcuni nuovi equilibri non prevedono la presenza della vita umana.

Il problema dei cambiamenti climatici è uno di quelli in cui più si evidenzia la debolezza dell'ipotesi di Gaia: la scienza è ormai concorde nel ritenere che se si proseguirà per altri decenni a bruciare combustibili fossili come ora, il pianeta si surriscalderà come mai successo da quanto esiste l'*homo sapiens*. Inoltre, ci sono molte componenti su grande scala del sistema

³ J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1981.

climatico terrestre (per esempio il ghiaccio della Groenlandia o della Penisola Ovest Antartica, la foresta amazzonica, il regime dei monsoni asiatici o africani, il ghiaccio marino dell'Artico), che l'attività umana potrebbe portare al collasso dopo il superamento di soglie critiche, chiamate *tipping point*; limiti che se superati farebbero variare bruscamente il modo di funzionare di alcune parti del sistema climatico e impedirebbero il ritorno alle condizioni precedenti. Il sistema a quel punto starebbe stabilmente in una situazione diversa: l'Artico senza ghiaccio, la foresta amazzonica con poca copertura forestale, le piogge monsoniche deboli e irregolari. Alcune delle soglie sono secondo gli scienziati molto vicine, altre sono già superate (il ghiaccio marino artico estivo sembra spacciato); altre sono meno vicine e altre ancora decisamente lontane.

La minore vicinanza o la lontananza comunque non tranquillizza, perché si tratta di valutazioni incerte: il pianeta non ha mai subito un aumento di temperatura così rapido, si tratta di un esperimento nuovo che l'umanità sta attuando. Prima del superamento delle soglie critiche si possono cercare dei segni premonitori, dei segnali di cambiamenti importanti in grado di far capire la vicinanza al baratro. Ma non è detto che i cambiamenti repentini debbano essere annunciati da segnali premonitori: *sorprese climatiche* sono chiamate, nel linguaggio degli scienziati.

4. Il ritardo della politica

È ormai evidente il divario fra le politiche di mitigazione, ossia le azioni necessarie per ridurre le emissioni di gas climalteranti, e le politiche decise o in corso di decisione. E, cosa ancora più grave, questo divario sta crescendo.

Da un lato infatti, la comunità scientifica, ormai impegnata ai massimi livelli su questa grande questione, sta sfornando a ripetizione lavori di grandissimo spessore che tolgono i dubbi

residui sulla realtà del riscaldamento in atto, sulla determinante influenza umana e sulla pericolosità dei danni attesi nei prossimi decenni. Ormai gli studiosi del clima discutono sui dettagli, e forniscono un quadro sempre più preoccupante⁴. Molti di questi sono quasi brutali in alcuni passaggi in cui mostrano come la realtà sta seguendo le previsioni più pessimistiche del passato (per esempio sull'andamento delle emissioni o la scomparsa del ghiaccio marino artico).

Che la situazione sia sempre più preoccupante è mostrato d'altra parte dalla perdita di spessore delle tesi dei cosiddetti "scettici", spesso meglio definibili come negazionisti, in quanto dediti ormai a un'attività di riciclaggio di miti e leggende su cui la comunità scientifica ha dato da anni risposte convincenti. I pochi articoli pubblicati nella letteratura scientifica che in qualche modo potrebbero far sorgere dubbi su importanti carenze nella conoscenza del sistema climatico, vengono ormai demoliti in pochi mesi, a volte anche in modo un po' rude.

La politica è in grande, enorme ritardo, più passa il tempo più le visioni pessimiste acquistano motivazioni e argomenti validi.

I motivi sono tanti, il primo la ricerca di consenso politico di breve/medio periodo che caratterizza la politica, nonché la povertà come ostacolo all'innovazione e alle tecnologie pulite. Inoltre, l'attuale sistema economico non è stato pensato per garantire uno sviluppo e un benessere durevoli per tutti, ed è quindi del tutto comprensibile che senza seri correttivi possa portare a danni rilevanti per l'ambiente e gli esseri umani, con gravi squilibri geografici e generazionali.

La seconda ragione ha origini psicologiche e sociologiche: è umano voler rimuovere fatti e azioni scomode, che ci danno ansia, inquietudine. L'uomo ha la necessità di essere rassicurato. Per

⁴ PIK-Climate Analytics, *Turn down the heat. Why a 4° C warmer world must be avoided. A report for the world Bank*, by the Postdam Institute for Climate Impact Research, 2012.

esempio, le nevicate invernali ci confortano perché ci permettono di illuderci della non esistenza del riscaldamento globale.

Infine, un altro fattore che spiega la grande inerzia del cambiamento, il ritardo nelle azioni di trasformazione dei sistemi produttivi e dei comportamenti individuali, è la mancanza nella maggior parte della popolazione delle informazioni basilari sulla questione climatica, in un contesto di analfabetismo scientifico diffuso e incoraggiato da alcuni mezzi di informazione. Non è un problema solo italiano ma è soprattutto italiano. Siamo il paese in cui i principali programmi televisivi che parlano di scienza sono *Mistero* e *Voyager*, in cui ai vertici di uno dei massimi organi di ricerca scientifica c'è stato a lungo un convinto anti-evoluzionista persuaso che l'uomo sia stato creato qualche millennio or sono. Non c'è quindi da stupirsi se i più non sanno cosa siano i cambiamenti climatici, e dunque facilmente oscillano fra la negazione e l'allarmismo a breve termine.

5. *Il prestito dal futuro*

Il ritardo delle politiche sul clima è legato più in generale al ritardo nell'affrontare il problema dello "sviluppo sostenibile". Sono infatti almeno venticinque anni che si parla di sviluppo sostenibile⁵, un concetto che nella sua visione originaria consisteva proprio nel soddisfare i bisogni delle attuali generazioni, evitando di compromettere le capacità delle future di soddisfare i propri.

Se ne parla, appunto, perché poi di azioni se ne sono viste poche; un ritornello sullo sviluppo sostenibile non si nega a nessuno, ma quando arriva il momento delle scelte si mettono da parte i buoni propositi e si prendono le solite decisioni: più cemento, più auto, più consumi, più "sviluppo" e crescita senza aggettivi.

⁵ Il concetto di sviluppo sostenibile è stato definito nel 1987 all'interno del rapporto *Il nostro futuro comune*, della Commissione Mondiale sull'Ambiente e lo Sviluppo, presieduta dalla primo Ministro norvegese Gro Harlem Brundtland, e perciò nominato Rapporto Brundtland.

La terra non è un'eredità ricevuta dai nostri padri, ma un prestito da restituire ai nostri figli, "La terra ci è data in prestito dai nostri nipoti": quante volte abbiamo sentito queste frasi?

In effetti sono frasi bellissime, che derivano dalla tradizione amerindia, si rifanno a un'idea di tempo ciclico che non ci è familiare: si basano su un'inversione temporale secondo cui i nostri posteri, che pure non hanno alcuna esistenza fisica o giuridica, ci hanno prestato in usufrutto un qualcosa che quindi non ci appartiene. Un approccio inconsueto che ci invita «a proiettarci nel futuro e vedere il nostro presente con le esigenze di uno sguardo che saremo stati noi stessi a generare»⁶.

Una domanda provocatoria ma che chiarisce i termini del problema è perché dovremmo occuparci dei nostri pronipoti, se i nostri bisnonni non si sono occupati di noi? Chi ha deforestato l'intera Europa ha per caso pensato ai posteri? Chi ha cosperso nell'aria radionuclidi con gli esperimenti nucleari, chi ha goduto dei migliori giacimenti di materie prime, chi ha distrutto palazzi meravigliosi o saccheggiato opere d'arte ha per caso pensato alle generazioni future?

La risposta che arriva generalmente quando si fanno queste domande imbarazzanti è che i nostri predecessori in realtà si sono occupati di noi, ci hanno lasciato più benessere, più prosperità. Oggi abbiamo case confortevoli e automobili, viviamo più a lungo. Anche i nostri avi hanno depredato le risorse del pianeta, ma in modo più limitato; non erano consapevoli delle conseguenze vicine e lontane delle loro azioni, e avevano chiaro un fine: un'idea di benessere per i loro figli e nipoti, la bizzarra convinzione che le cose sarebbero sempre andate meglio, che l'umanità se la sarebbe sempre cavata perché il progresso avrebbe fornito capacità sempre nuove per affrontare le sfide del futuro. Non è importante che le riserve stiano finendo, ma che chi arriva dopo di noi abbia

⁶ J. P. Dupuy, *Piccola metafisica degli tsunami*, tr. it. Donzelli, Roma 2006.

gli strumenti per trovarsene altre. *L'età della pietra non è finita per mancanza di pietre, l'età del petrolio non finirà per mancanza di petrolio*, è la frase che si sente proclamare, attribuita di volta in volta a un principe saudita, al Presidente dell'Opec, a Einstein o a qualche premio Nobel.

È una scommessa: prima o poi si troverà un rimedio che sistemerà tutto. Sta finendo il petrolio? Useremo il gas. Finisce il gas? Useremo il carbone. Finisce il carbone? Troveremo petrolio o gas dalle sabbie o dagli scisti bituminosi. La CO₂ si sta accumulando nell'atmosfera? Troveremo il modo di togliercela. Oppure butteremo zolfo o polveri che schermano i raggi del sole e provocheranno un raffreddamento globale che compenserà il riscaldamento. E se finirà lo zolfo? Proveremo con degli specchi, oppure ci inventeremo qualcosa d'altro, che ancora non conosciamo.

Tutto ciò è stato un grande atto di fiducia nei posteri e per un po' ha funzionato. Questa fiducia incondizionata nel potere taumaturgico del futuro poteva avere senso per qualche milione di cacciatori semianalfabeti che popolavano continenti sterminati o per chi viveva il tempo della scoperta tumultuosa di nuovi territori e nuovi saperi. Può ancora essere comprensibile per molti di quel terzo di umanità che oggi si gode i frutti del progresso: i loro padri e nonni avevano il più delle volte una vita meno comoda, interessante e ricca di soddisfazioni. È più difficile da credere per i miliardi di poveri che vivono alla giornata, cercando di fuggire da un presente di fame e disperazione; non è detto che i loro padri e le loro madri li avrebbero invidiati.

Il prestito dal futuro è servito per creare benessere in modo molto diseguale, per accumulare ricchezze gigantesche per pochi a scapito di tanta miseria. Solo una parte minoritaria degli abitanti del pianeta ha potuto partecipare al banchetto. Ora i nodi vengono al pettine: l'altra parte, maggioritaria, chiede di condividere e presenta il conto.

Uno sguardo sincero sulle fondamenta della fiducia che le cose comunque si aggiusteranno farebbe dire, ai nostri posteri, se fossero qui, che li stiamo fregando. Ma i nostri posteri, fortunatamente per noi, non sono qui. E quando ci saranno loro, non ci saremo più noi.

Come ha osservato Gustavo Zagrebelsky, il nostro sistema giuridico, le Costituzioni dei paesi democratici non hanno avuto finora ragioni per occuparsi delle prevaricazioni intergenerazionali:

Diritti delle generazioni “future” è una di quelle espressioni improprie che usiamo per nascondere la verità: le generazioni future, proprio perché future, non hanno alcun diritto da vantare nei confronti delle generazioni precedenti. Tutto il male che può essere loro inferto, perfino la privazione delle condizioni minime vitali, non è affatto violazione di un qualche loro “diritto” in senso giuridico. Quando incominceranno a esistere, i loro predecessori, a loro volta, saranno scomparsi dalla faccia della terra, e non potranno essere portati in giudizio. I successori potranno provare riconoscenza o risentimento, ma in ogni caso avranno da compiacersi o da dolersi di meri e irreparabili “fatti compiuti”⁷.

Nella Dichiarazione dei Diritti Umani ci si basa sul diritto soggettivo, da contrapporre in vario modo al potere arbitrario, ma è il diritto di chi esiste oggi, presuppone un titolare presente. Dal punto di vista giuridico i nostri posteri non ci possono fare nulla.

6. La questione morale

È quindi evidente che il cambiamento climatico è oggi una grande questione morale, etica, un problema di giustizia e di equità⁸: coloro che sono e saranno più duramente colpiti, le generazioni future, le persone più povere del pianeta, le specie non umane, sono i meno responsabili dell’aver causato il problema. Si fa davvero fatica a trovare traccia in Italia del dibattito sulle implicazioni morali dei cambiamenti climatici, forse perché

⁷ G. Zagrebelsky, *Nel nome dei figli. Se il diritto ha il dovere di pensare il futuro*, apparso su «La Repubblica», 2 dicembre 2011, p. 54.

⁸ E. M. Markowitz, A. F. Sharif, *Climate Change and Moral Judgement*, in «Nature Climate Change», 2, 2012, pp. 243-247.

l'etica è considerata solo come parte di una dimensione religiosa, insomma un tema da lasciare ai preti (nei talk show televisivi, se si parla di un tema etico, si fa entrare l'alto prelato).

È singolare come negli ultimi tempi numerose voci, fra cui per esempio Al Gore, abbiano proposto la riscoperta della dimensione religiosa (la salvaguardia del creato), come mezzo per sensibilizzarci sulla necessità delle politiche climatiche. In realtà, proprio dai movimenti religiosi più integralisti è venuto in passato un grande sostegno a chi ha ostacolato in modo sistematico le politiche climatiche; anche in Italia diverse organizzazioni dell'integralismo religioso sono in prima fila nel propagandare tesi negazioniste sul clima⁹.

Questa rimozione su scala globale è dovuta al fatto che la verità scomoda del cambiamento climatico mostra da un particolare punto di vista l'ingiustizia su cui si regge l'attuale sistema economico, che permette l'accaparramento indebito di risorse scarse da parte di un numero relativamente piccolo di individui. E una risorsa scarsa è la capacità dell'atmosfera di assorbire i gas climalteranti. La crisi climatica ripropone la domanda sul senso dell'inseguimento continuo della crescita delle produzioni e dei consumi della nostra società; coinvolge un livello profondo della nostra vita, in quanto si tratta di ridefinire i limiti delle aspettative umane.

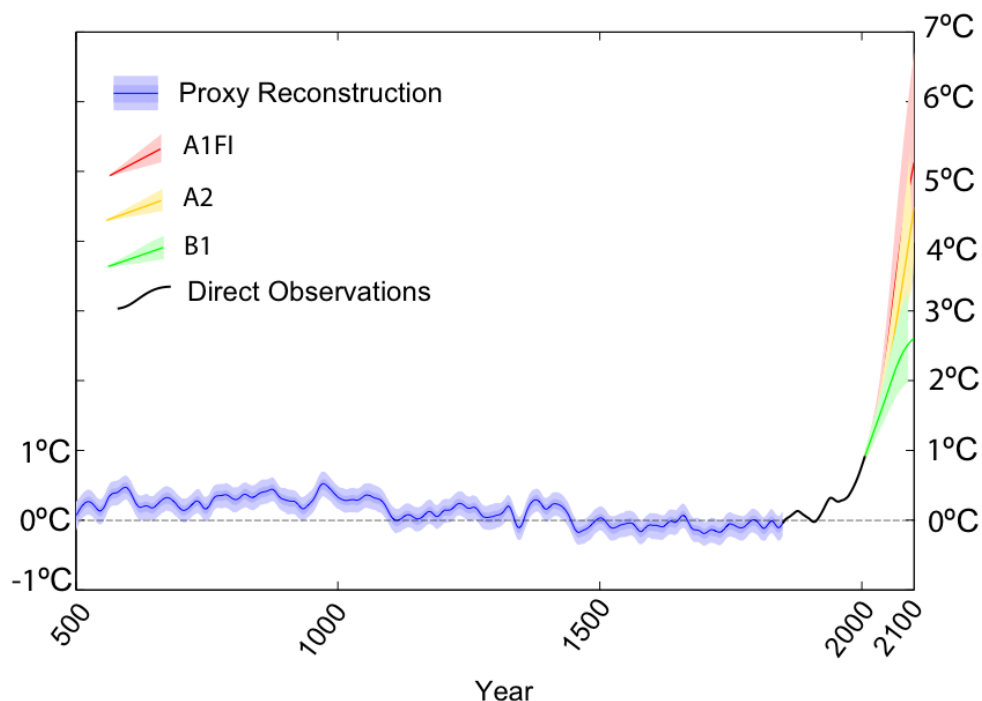


Manifestanti a Copenhegen, dicembre 2009 (foto S. Caserini)

⁹ Per una rassegna in proposito, si consulti il sito www.climalteranti.it.



Gli alimenti di una settimana per una famiglia negli Stati Uniti e in Chad.
(Fonte: Ashok Khosla, Climate Change and Other Global Challenges, COP15 Side event del 14/12/2009)



Temperature ricostruite, osservate e proiezioni per il futuro. Le variazioni delle temperature sono relative alla media 1800-1900
(Fonte: www.CopenhagenDiagnosis.com)

STEFANO CASERINI insegna e svolge attività di ricerca al DIIAR (Dipartimento di Ingegneria Idraulica, Ambientale, Infrastrutture Viarie, Rilevamento) - Sezione ambientale - Politecnico di Milano

VALLORI RASINI

APOCALITTICI E DANNATI

1. Entrée 2. Umana vergogna 3. Rivoluzioni non solo industriali 4. Infine (The day after)

ABSTRACT: At present, it is justified to talk about Apocalypse or even "Apocalypses", in the plural form. The current situation - with the ecological crisis on one side, and the atomic threat on the other side - needs serious, deep, reflection. Günther Anders, one of the greatest German thinkers of the



contemporary age, has devoted his attention precisely to this theme. He considers man to be inevitably slipping towards total destruction, both of humanity and of the world. At the basis of this idea there is the predicament of a man who has lost his humanity. He considers machines as an ideal and technology as the perfect form of existence. He feels inadequate and outdated, and abdicates his dignity and his responsibility towards himself and the world.

1. Entrée

Non è esagerato parlare oggi di apocalisse. Anzi, pare persino necessario esprimersi al plurale: "odierne apocalissi". Peccato che questa idea non incontri buona accoglienza: segno che il cuore di un positivismo, radicato e persistente, continua tuttavia a pulsare¹. E nonostante che gli allarmi e le rivoluzioni in corso in vari ambiti della nostra vita reclamino urgente considerazione, un'inestinguibile fiducia (o speranza) nel progresso del genere umano e nelle sue mirabolanti imprese trattiene dall'affrontare i

¹ «Il concetto di progresso ci ha resi ciechi all'Apocalisse», G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 286.

sintomi del degrado occidentale, sviando l'attenzione su quanto rende leggera e godibile l'esistenza. Non è un caso che, persino per imbattersi nel tema, si debba approfittare delle mode. E dire che la necessità di parlare di apocalissi sussiste da tempo e si rafforza di giorno in giorno; la "questione ecologica", la "questione climatica", la "questione tecnologica" (o la più generale "questione antropologica") ne sono possibili articolazioni; ma si preferisce ancor sempre considerarle - senza la minima urgenza - come questioni tra le altre. D'altronde - si sa - i giornali hanno bisogno di notizie, e ogni giorno ne inventano una...

Eppure - come Günther Anders insegna - a volte le parole significano proprio ciò che dicono e - che ci piaccia o no - possono anche avere una corrispondenza col reale². Così, se oggi sui mass media si discute (o, come forse è più probabile, si finge di discutere) di crisi ecologica globale o di pericolo atomico latente, potrebbe anche essercene motivo. Il nostro sguardo però raramente supera i confini dell'interesse privato e attuale, e il lettore comune, chiuso il giornale, ripone il problema: "il destino dell'umanità non è affare mio", sembra dire tra sé e sé.

È a partire da questo genere di premesse che Günther Anders si impegna ad affrontare la questione del "destino dell'umanità". Non del destino nel senso teleologico che ha ispirato in vario modo le religioni positive o naturali, prevedendo per l'uomo il compimento di un percorso stabilito da altro o da altri (la Natura o un Dio); né nel senso squisitamente morale di un presunto "fine supremo" comune all'umanità (come inteso, ad esempio, da Fichte o da Kant). Qui, si tratta del destino come evento "innescato" dall'uomo e già in atto; si tratta di un presente colpevole e delittuoso; che dà luogo non a "un fine" ma a "una fine", preterintenzionalmente causata.

² Il riferimento è a una gustosa storiella dal titolo *Evviva l'arte* (1933) contenuta nella raccolta G. Anders, *Lo sguardo dalla torre*, tr. it. Mimesis, Milano 2012, p. 19.

Per via dell'agire umano (e il concetto di "azione" gioca qui un ruolo essenziale), la faccenda del destino si scandisce attraverso tre distinti livelli. Al culmine troviamo profetizzata la fine fisica (e definitiva) dell'umanità e dell'intero mondo vivente, il concreto «annullamento del mondo» in un «ultimo bang»; questo momento però è preceduto – logicamente e teoreticamente (ma anche cronologicamente) – da altri due «livelli destinali»: la fine delle ere vivibili per l'uomo e dunque la fine del «divenire umano», dal punto di vista esistenziale; e la fine dell'umanità dell'uomo, il codardo abbandono di una posizione «umanamente dignitosa».

2. Umana vergogna

Da quando l'uomo ha affidato alla tecnica i maggiori successi del cambiamento (vale a dire del progresso, secondo le note aspettative positivistiche), sembra essersi determinata un'inversione di posizione: non è l'essere umano a dirigere le macchine e a decidere che cosa serva alla propria esistenza, ma è la tecnica (un "apparato generale", una "sovra-macchina" o semplicemente la necessità della persistenza delle macchine) a stabilire come l'uomo debba vivere, cosa gli serva e come debba comportarsi, anche nei confronti delle macchine. È in corso, insomma, una nuova "rivoluzione copernicana", all'insegna della riverenza a sua maestà *la produzione*. Ma partiamo dal principio. L'idea, cara in passato, di un essere umano prometeico, padrone di sé e del proprio fare, ha subito un rivolgimento "dialettico": «in certo qual modo Prometeo ha riportato una vittoria troppo trionfale, tanto trionfale che ora, messo a confronto con la sua propria opera, comincia a deporre l'orgoglio che gli era tanto naturale» nel XIX secolo per sostituirlo con «il senso della propria inferiorità e meschinità»³. Ottenuto l'imprevedibile successo dell'imperio tecnologico, prodotto – appunto – con le sue

³ Id., *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., pp. 58-59.

stesse mani, l'essere umano comincia a coltivare il confronto: un frutto destinato a rendergli amara l'esistenza. Nel proprio «parco macchine», l'uomo si sente «il nano di corte»⁴; e, mentre si chiede «chi sono io?», opera una fatale inversione di prospettiva: avverte ancora il profondo bisogno di farsi da sé - come un tempo il goethiano Faust -, ma in un senso profondamente mutato. L'accento cade ora sull'«essere fatto» piuttosto che sull'autonomia della creazione, perché il nuovo «*selfmade man*», il Prometeo dell'epoca contemporanea non si sente indignato per essere «fatto da altri» (creato da un dio o voluto da madre natura), ma «perché non è fatto per nulla»⁵ e in quanto «non fatto» - vale a dire non costruito artificialmente, come lo sono le macchine - si considera minore.

La sua *hybris* si è così trasformata nel proprio opposto, cioè nella «vergogna prometeica»: non solo appare pavido, il nuovo Prometeo, ma soffre di un formidabile senso d'inferiorità che condiziona ogni sfaccettatura della sua esistenza. Tutto, di lui, appare inadeguato alle necessità e sostanzialmente insufficiente. Come *homo faber*, non ha più grande ruolo, poiché nella maggior parte dei casi la tecnica non ha bisogno di una guida: si riproduce da sé e avanza spontaneamente le proprie richieste di ampliamento e potenziamento, rendendo superflua la funzione umana. Come produttore, l'uomo dimostra imbarazzanti limitazioni e la sua costituzione organica gli apparirà presto un odioso impedimento per l'accesso alla «nuova eternità» possibile alle macchine. Eterno è oggi il costrutto meccanico, perché non perituro (può sempre essere riparato), non deteriorabile (i suoi pezzi possono essere sostituiti), non datato (è migliorabile in qualunque momento). L'ente organico è unico e irripetibile; ma anziché costituire una qualità eccellente - come appariva nella filosofia del passato - l'unicità si rivela sinonimo di difettosità. I

⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁵ *Ibid.*

prodotti dello sviluppo tecnologico sono efficienti, performanti e resistenti; la costituzione umana, invece, è “difettosa”: «è innegabile che, per quanto riguarda la forza, la velocità, la precisione, l’uomo è inferiore ai suoi apparecchi; e che anche le sue prestazioni mentali fanno una figura meschina in confronto a quelle delle sue macchine calcolatrici»⁶.

Un ente difettoso è decisamente inutile; ma non solo: per via del suo “corpo ottuso”, l’uomo porta con sé il discredito di se stesso⁷. La difettosità, infatti, mette a rischio il resto dell’apparato, segno evidente del passaggio da una posizione di forza – in qualità di ideatore e costruttore del mondo – a quella di (almeno potenziale) sabotatore: «non perché danneggi dolosamente i propri prodotti [...], ma appunto perché egli, la “creatura viva”, è rigido e “mancante di libertà”; le “cose morte” invece sono dinamiche e “libere”; perché egli, in quanto prodotto della natura, nato da donna, corpo, è troppo dichiaratamente determinato per poter partecipare ai cambiamenti del mondo dei suoi prodotti, che varia ogni giorno ed è privo di qualsiasi autodeterminazione»⁸.

Nell’era della tecnica, dunque, l’uomo è prigioniero, non libero; è irretito dalla superiorità tecnologica, schiavo del proprio essere antiquato; e la fatica psicologica dell’inadeguatezza genera il desiderio di sfuggire alla calamità. Ecco, allora, che lo *Human engineering* viene in suo soccorso, offrendo al povero essere umano una chance al suo senso di inferiorità. Non si tratta, forse, di un perverso riconoscimento alla “legge dell’efficienza”? La macchina è il modello da eguagliare perciò l’uomo, come un pioniere alla conquista di nuove terre, «sposta i propri confini sempre più in là»⁹, varca i limiti congeniti alla sua specie, inoltrandosi «nel regno dell’ibrido e

⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁹ *Ibid.*, p. 70.

dell'artificiale»¹⁰. Gli esperimenti ai quali sottopone il proprio corpo, come gli interventi diretti sulla propria carne (o sulla struttura genetica), devono rendere la dotazione organica sempre più simile e al passo con le macchine con le quali convive; efficienza, potenza, resistenza: le parole d'ordine da esse dettate.

Insomma, non ne va più dell'antico ardire spavaldo da eroe impavido e imbattibile. Forse l'uomo cerca ancora l'eternità e aspira a identificarsi con un dio; ma la divinità a cui guarda è cambiata, e tra il Faust goethiano e il nuovo mutante biotecnologico si è prodotta una "inversione pratica": l'uomo non cerca più di affermarsi come uomo, ma di annullarsi come organismo. La sua rinascita, l'attenuazione della vergogna che – più o meno consapevolmente – lo attanaglia, passa attraverso l'ibridazione: l'io cerca un nuovo statuto ontologico e la "reincarnazione industriale" (evidente sintomo di turbamento dell'identità)¹¹ gli offre una nuova fede.

3. Rivoluzioni non solo industriali

Il processo di evoluzione – in un senso certamente darwiniano – ha a che fare con la trasformazione dell'ambiente innescata dall'azione dell'uomo stesso. L'ambiente umano (e l'ambiente in generale) è oggi sostanzialmente "tecnico", al punto che – sostiene Anders – «non possiamo più dire che, nella nostra situazione storica, esiste tra l'altro anche la tecnica, bensì dobbiamo dire: la storia ora si svolge nella condizione del mondo chiamata "tecnica"; o meglio, la tecnica è ormai diventata il

¹⁰ *Ibid.* C'è chi contesta l'esistenza di limiti antropologici "naturali". Qui, comunque, Anders non pensa a confini ontologico-essenziali ma a capacità fisiologiche medie dell'essere umano, alle possibilità di prestazione biologica in assenza di potenti interventi artificiali (dal *doping* alle protesi meccaniche e oltre).

¹¹ *Ibid.*, p. 93 sgg.

soggetto della storia con la quale noi siamo solo “costorici”¹². L’evoluzione trascina con sé l’azione come l’inazione, la volontà di partecipare al progresso tecnologico come la passività di chi si limita a seguire i tempi; persino i tentativi, consapevoli e riottosi, di chi tenta di contrastarla rimangono inevitabilmente travolti dal suo corso. Uno dei fenomeni più significativi è dato certamente con la trasformazione del vecchio *homo faber* in *homo creator* e con la sua funzione materiale: il primo “mostruoso” fatto¹³ – dice Anders – concerne la capacità non più solo di creare dalla natura ma di creare “della” natura; così che l’espressione “seconda natura”, abbondantemente utilizzata dagli studiosi contemporanei dell’antropologia filosofica, non ha più soltanto un valore metaforico¹⁴. Oggi esistono pezzi di natura prodotti interamente solo grazie all’attività creatrice dell’uomo; essi non sono cioè dovuti a interventi artificiali su enti naturali, oppure alla sostituzione di alcune parti naturali, ma sono “essenti artificiali” *ex novo*; in altre parole, non sono varianti «di un tema già dato in precedenza», ma rappresentano «un nuovo tema»¹⁵, sono prodotti di genere assolutamente inedito. Il riferimento è anzitutto ai prodotti della manipolazione genetica e alla clonazione, da cui si possono generare specie organiche inaudite e non prevedibili.

Sia chiaro che lo sconcerto e l’atteggiamento ostile manifestati da Anders non hanno nulla a che vedere con la difesa di una “natura essenziale” e tanto meno con la salvaguardia di una posizione dell’uomo nel cosmo fondata teisticamente o teleologicamente. Il fatto è che, nella condizione in cui è venuto

¹² Id., *L’uomo è antiquato*, vol. 2: *Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 3.

¹³ *Ibid.*, p.14.

¹⁴ La corrente dell’antropologia filosofica tedesca contemporanea, avente come principali rappresentanti Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen, ha utilizzato l’espressione “seconda natura” per indicare la predisposizione dell’uomo alla cultura e all’artificio.

¹⁵ Id., *L’uomo è antiquato*, vol. 2, cit., p. 15.

a cacciarsi, l'uomo favorisce una precisa evoluzione della specie: la trasformazione di "una natura che non ha alcuna natura" - era questa la posizione raggiunta al tempo degli studi di antropologia filosofica¹⁶ - in una natura "geneticamente determinata", programmata e definita quanto più possibile in laboratorio. E non importa se questo non si realizza di fatto sempre e sistematicamente: l'istituirsi della possibilità che una simile cosa accada porta già con sé una vera e propria "mutazione ontologica".

Eventi del genere si possono determinare perché l'uomo non solo si mostra *creator*, ma si è contemporaneamente trasformato in materia. "*Homo materia*" è il nome che assume una porzione di mondo (organica) tra le altre; se l'uomo costruisce usando anche materia umana, tratta se stesso come qualcosa che sta semplicemente "a disposizione" e quindi come "utilizzabile", come materia prima. Questa non è che la conseguenza più coerente dell'idea, di origine giudaico-cristiana, che il mondo è stato originato *per* l'uomo ed è quindi totalmente a sua disposizione, come plastico strumento nelle sue mani; e, se anche l'uomo fa parte del mondo (come creato), il passo è breve a trattare sé stesso come materiale d'uso: «dato che il mondo è considerato principalmente come materia prima, anche il pezzo di mondo "uomo" dev'essere considerato tale, così che il principio non permetta eccezioni»¹⁷. Si tratta, comunque, di «una rivoluzione dentro la rivoluzione»; e più precisamente dentro l'ultimo stadio del rivolgimento industrial-tecnologico concesso all'essere umano (e al mondo). Se il concetto di "rivoluzione industriale" ha descritto sinora l'evoluzione della produzione con riferimento alle fonti di energia utilizzate, Anders trova indispensabile, allo stato attuale, proporre una nuova chiave di interpretazione -

¹⁶ Si vedano i due saggi di G. Anders ricavati dalla conferenza del 1930, pubblicati in «Recherches philosophiques» IV, 1934-1935 e VI, 1936-1937, dal titolo *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, tr. it. Palomar, Bari 1993; e Id., *L'uomo è antiquato*, vol. 2, cit., p. 18.

¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

squisitamente filosofica – dei rivolgimenti verificatisi, e ne modifica alquanto portata e valore. La «prima rivoluzione» industriale diventa così l'iterazione del principio macchinale, vale a dire il momento in cui si è cominciato a fabbricare macchine o pezzi di macchina attraverso le macchine stesse; questo inizio si è trasformato in regola, grazie soprattutto all'efficacia della (ri)produzione consentita dal sistema socioeconomico. Insieme al vantaggio della velocità (produttiva), scatta il meccanismo dell'autopotenziamento del sistema macchinale; per cui esso non si limita a emettere prodotti finiti da consumare, ma richiede che questi stessi prodotti funzionino come mezzi di produzione. In che modo? Semplice: ottenendo che la loro consumazione renda necessaria ulteriore produzione. L'elemento intermedio è ovviamente lo strumento grazie a cui la prossima produzione diviene necessaria: la pubblicità. La perpetuazione (ma anche la maggiorazione, il miglioramento, il potenziamento) della produzione dipende dalla necessità; ragione per cui, per garantire la produzione futura, occorre garantire la sussistenza del bisogno. Ebbene, la pubblicità ha la funzione di produrre il bisogno di prodotti, anche quello dei più improbabili; e la cosiddetta «seconda rivoluzione industriale» coincide appunto con l'avvento dell'era di questa singolare produzione.

4. *Infine* (The day after)

L'umanità è entrata oggi in un vicolo cieco. Per avere perso, progressivamente, la guida del suo «strumento di evoluzione», cioè della tecnologia, si ritrova in fondo al percorso del proprio sviluppo possibile, senza quasi rendersene conto. L'ingresso in una nuova, decisiva epoca tecnologica rende di seel'essere umano un residuo organico o, se si preferisce, una «natura finale». L'ingresso in questa fase storica, fa della sua immagine odierna

il «ritratto definitivo» di un ente che ha perduto qualunque *chance* di ulteriore cambiamento¹⁸.

Nello stadio evolutivo attuale si assiste a «un mutamento così spettacolare della sorte dell'umanità»¹⁹ da esserne difficile anche solo la concezione. Il fatto è che l'ebbrezza produttiva dell'*homo creator* ha reso possibile la costruzione di un oggetto – o meglio: di un tipo di oggetti – che determina la fine delle ere possibili, la fine dell'umanità e del mondo. «Il mezzo di produzione spettacolare a cui mi riferisco – esplicita Anders – è naturalmente quello che per la prima volta ha messo l'umanità in condizione di *produrre la propria distruzione*, dunque *la bomba atomica*»²⁰. Poiché non possiamo non produrre ciò che sappiamo produrre (né possiamo lasciare inutilizzato ciò che produciamo)²¹, il raggiungimento dell'era della seconda rivoluzione industriale significa già un «passaggio oltre», la proiezione in un'epoca priva di uno «sbocco ontologico». La terza rivoluzione industriale è dunque per l'umanità l'ultima era possibile: la fine dei tempi, secondo un principio di «irreversibilità entropica». E ciò vale sia che questa era abbia davvero la sua conclusione sia che perduri: «la nostra era è e rimane [...] *l'ultima*, perché il pericolo che abbiamo provocato con il nostro prodotto “spettacolare” [...] non potrà più finire, tranne che con la fine stessa»²². L'idea della terza rivoluzione industriale ha così tutta la portata apocalittica di una rivelazione, e più precisamente della rivelazione del potere “estremo” acquisito (suo malgrado) dall'essere umano. Si tratta di un potere infinito, difficilmente immaginabile anche dal più audace Prometeo; è il potere di creare il nulla: «al posto della *creatio ex nihilo*, comprovante onnipotenza, è subentrata la forza opposta: la

¹⁸ *Ibid.*, p. 3.

¹⁹ *Ibid.*, p. 13

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 14.

potestas annihilationis, la *reductio ad nihil*»²³. Siamo dunque divenuti dei titani, i «signori dell'Apocalisse»²⁴, contemporaneamente giudici e dannati, responsabili di un terribile anatema e vittime dello stesso.

Pessimismo catastrofista? Una consapevolezza catastrofista è certo inevitabile, per le questioni in gioco, ma anche per una precisa scelta metodologico-stilistica²⁵. Non è tuttavia corretto considerare Anders un semplice "pessimista"; se mai è un crudo e violento "realista", ma certamente non rassegnato. Di fronte ai preamboli concreti della fine fisica dell'umanità, dopo gli eventi di Hiroshima e Nagasaki o di Chernobyl, egli non è affatto privo di speranza. Certo, però, a chi voglia schierarsi tra le fila dei «conservatori ontologici»²⁶, non si addice una speranza che semplicemente spera; occorre invece armarsi di una «speranza attiva», di una disposizione sentimentale che, anziché favorire l'attesa passiva, stimoli l'azione efficace, vigorosamente e responsabilmente. Sia pure a costo di suscitare lo scandalo dei benpensanti²⁷.

²³ Id., *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 251.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ «Argomenti minimizzati richiedono formulazioni esagerate», *ibid.*, p. 247.

²⁶ Id., *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, tr. it. Mimesis, Milano 1993, p. 78.

²⁷ Gli argomenti di Anders contro il pacifismo non violento, considerato purtroppo totalmente inefficace, sono noti; allo stesso modo, egli apostrofa la speranza come inutile e perfino dannosa: «non si deve dare speranza, si deve impedire la speranza. Poiché a causa della speranza nessuno agirà. Colui che spera lascia il miglioramento a qualche altra istanza», *ibid.*, pp. 93-94.

DELIO SALOTTOLO

L'ORIZZONTE CONTEMPORANEO DELLA FINE DEL MONDO.

LINEAMENTI PER UNA DIALETTICA APOCALISSE/SOPRAVVIVENZA

1. "Perdere il mondo" ed "essere perduti nel mondo" 2. *Melancholia* o della fine del mondo
3. L'11 settembre come evento e l'apocalisse come orizzonte 4. La sopravvivenza delle lucciole

ABSTRACT: The aim of this article is to show how important is the idea of "apocalypse" in the present age and discuss if it is possible to develop any strategies of "survival". After discussing some elements of de Martino's thought about the temporal, psychopathological and political meaning of "apocalypse", we'll analyze the sense of Lars von Trier's *Melancholia* as a



C
Y
O
P
&
K
A
F
-
1
1
5

symptom of the contemporary situation. After that, we'll point out the importance of 11/9, the biggest and most shocking event of our time, debating the opinions of Baudrillard and Girard. Both thinkers consider 11/9 a fundamental event in order to understand the meaning of our time, Baudrillard debating the problem of our virtual society and Girard talking about the signs of a next "apocalypse". Finally, we'll try to introduce the concept of a "politics of survival", such as it has been recently discussed by Didi-Huberman in his important book, *Survivance des lucioles*.

Andiamocene. Non si può. Perché? Aspettiamo Godot.

Beckett

Il sentimento della noia nasce in me da quello dell'assurdità di una realtà, come ho detto, insufficiente ossia incapace di persuadermi della propria effettiva esistenza.

Moravia

1. “Perdere il mondo” ed “essere perduti nel mondo”

Si potrebbero aprire queste note con una citazione da Ernesto de Martino, il quale, all'interno di un progetto che non vide mai la luce definitiva per la morte sopraggiunta, aveva analizzato dal punto di vista individuale, etico e politico il tema delle apocalissi culturali. Si tratta di note sparse (seppur in numero elevatissimo) che testimoniano di un lavoro decennale e di un impegno costante su un tema che avrebbe dovuto costituire la *summa* dell'intera ricerca demartiniana¹. Si potrebbe, dunque, cominciare con il dire che:

due antinomici terrori governano l'epoca in cui viviamo: quello di “perdere il mondo” e quello di “essere perduti nel mondo”. Per un verso si teme di perdere, non tanto con la morte ma nel corso stesso della esistenza, lo splendore e la gioia della vita mondana, l'energia che spinge verso i progetti comunitari della vita civile, verso la tecnica e la scienza, la solidarietà morale e la giustizia sociale, la poesia e la filosofia; per un altro verso si considera il mondo come pericolo che insidia il più autentico destino umano, e quindi come tentazione da cui salvarsi [...] e ancora: la “fine del mondo” ora si collega alla tradizione giudaico-cristiana della fine di questo mondo e dell'avvento del Regno, ora si presenta nei termini laici e mondani della fine di un certo mondo storico (la fine della civiltà borghese), e ora infine si orienta verso un nullismo più o meno disperato che, nelle sue forme estreme, quasi sembra toccare i confini della psicopatologia².

Certo il periodo storico a cui de Martino guarda è profondamente differente dal nostro, si tratta dell'epoca dominata dall'incubo atomico come possibile prosecuzione della “guerra fredda” con altri mezzi e, nella stessa riflessione dell'antropologo, è possibile sentire la tonalità, ancora viva e vivace, di quelle filosofie della crisi che nella prima metà del '900 avevano dominato il sentire comune attraverso l'immagine declinante e tramontante (per certi versi, apocalittica) dell'Occidente. In più si erano prodotti nel corso della seconda guerra mondiale due eventi traumatici senza i quali non era possibile (non era

¹ Sull'importanza di questa opera “mancata” e sul significato che essa assume all'interno dell'intero percorso demartiniano con fondamentali accenni all'intera situazione della cultura italiana di quegli anni e alla posizione dell'impostazione demartiniana all'interno della disciplina antropologica cfr. C. Gallini, *Introduzione* a E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977, pp. IX-CI.

² E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 475.

“responsabile”) approcciare questo tipo di problemi: la *Shoah*, la “catastrofe che annienta” ebraica, che aveva mostrato la faccia agghiacciante di un Occidente capace di burocratizzare la distruzione umana, e le due atomiche su Hiroshima e Nagasaki, le quali, al di là dell’opportunità o meno di sganciarle, avevano testimoniato il potenziale distruttivo, apocalittico, della specializzazione tecnico-scientifica dell’umano.

Ma anche in un panorama storico del tutto mutato come si presenta il nostro – sul quale avremo sicuramente modo di ritornare – le indicazioni di de Martino risultano essere ancora utili, nella misura in cui cercano di determinare il problema delle apocalissi proprio in maniera “culturale”, nel senso di un’esigenza che si connette a un insieme di domini concettuali che vanno dalla dimensione psicopatologica a quella storica, passando per la fondamentale dimensione politica.

In questo senso non ci soffermeremo sulla ricchezza delle note demartiniane, compito che eccederebbe i limiti di questo breve scritto, quanto piuttosto cercheremo (lasciando de Martino sullo sfondo) di delineare alcuni elementi per l’analisi della tensione apocalittica che sembra attraversare il nostro tempo.

2. *Melancholia* o della fine del mondo

Per iniziare si potrebbero chiamare a testimonianza una serie di film, se non un intero filone definito appunto “apocalittico”, nel quale la Terra va incontro a una fine (ma spesso, alla “fine”, si salva) di volta in volta dovuta a forme di vita extraterrestre, cataclismi legati alle mutazioni climatiche, infezioni batteriologiche, etc., all’interno del quale si mescolano tutti i temi classici che destabilizzano l’Occidente contemporaneo, dalla paura reiterata del diverso come totalmente (e irriducibilmente) Altro, all’incubo ecologico basato, chiaramente, su una “cattiva coscienza”, al terrore epidemico che informa la nostra civiltà medicalizzata. Si potrebbero richiamare inoltre le forme *pop* che

assume la questione dell'apocalisse all'interno di trasmissioni televisive e documentari di pseudo-divulgazione scientifica - e in Internet si potrebbero trovare a riguardo materiali in misura ancora maggiore - che giocano sul fascino terribile della possibile fine del mondo, dovuta di volta in volta ai Maya (o a qualsiasi altra forma di "sapienza della fine") con le loro previsioni astro-logiche o a forme di ribellione catastrofico-naturale della Terra (spesso curiosamente presentata, attraverso l'antica figura della *prosopopea*, come un agente quasi personificato) attraverso cataclismi legati all'attività vulcanica o a devastanti terremoti totali, il tutto facendo evidentemente leva su un sentire comune misto di orrore e fascino legato a un immaginario apocalittico spesso goduto nel calore e nella comodità degli interni borghesi.

Noi, però, si è scelto di accennare - senza alcuna pretesa di lavorare a una "critica cinematografica" ma soltanto nella prospettiva di discutere un "fenomeno culturale" - a un film in particolare, all'interno del quale si presenta in maniera limpida la triplice dimensione della perdita del mondo, cioè l'avvento del Regno, la fine della borghesia e il "nullismo", di cui parlava de Martino. Si tratta di un'opera che, attraverso una rappresentazione sontuosa dal punto di vista visivo, racconta e intreccia la dimensione individuale, collettiva e cosmologica dell'orizzonte apocalittico contemporaneo. Si tratta di *Melancholia* di Lars von Trier, film uscito nel 2011. In questa rappresentazione ciò che colpisce immediatamente l'occhio dello spettatore è la capacità di raccontare l'apocalisse in termini cosmologici (dunque: vera e propria distruzione del pianeta Terra) mediante un'immagine, mista di *fascinans* e *tremendum* e giocata proprio attraverso la loro relazione, di una collisione tra un corpo celeste (che emana un'attraente e destabilizzante luce azzurrina), chiamato appunto *Melancholia*, e il nostro apatico e insoddisfatto pianeta Terra. Il film gioca su una dinamica

all'interno della quale la dimensione apocalittica della *melancholia* individuale, diviene patologia collettiva e immagine cosmologica. In effetti Lars von Trier, che "ama" il nichilismo e sprofonda costantemente nella depressione, ha voluto raccontare in questo film, tra i meno "oscuri" del regista e tra i più lineari e immediatamente comprensibili, il senso di un'esperienza individuale (indubbiamente melanconica e ai limiti della psicopatologia) all'interno della quale salta del tutto ogni possibile relazione con il mondo. Tale "relazione" con il mondo e il suo disparire è raccontata in maniera magistrale nella prima parte del film dove il regista, privilegiando a tratti il vecchio *Dogma 95*³ perlomeno nell'utilizzazione della "camera a spalla", la quale riesce a immettere immediatamente lo spettatore nella vorticosità delle relazioni e nella molteplicità immanente del reale, mette in scena una festa di nozze all'interno della quale viene messa in ridicolo l'istituzione familiare e soprattutto salta ogni convenzione borghese. La protagonista Justine si è appena sposata, le è stata organizzata dalla sorella e a spese del marito di lei (cosa che verrà sottolineata più volte) una lussuosissima festa di nozze all'interno di un meraviglioso castello; Justine però è melanconica, combatte il proprio stato d'animo, ma è una fatica che non sempre riesce a reggere, a tratti è debole, poi riacquista le forze, poi nuovamente è debole, si direbbe "ammalata", ha continui cedimenti, il suo "mondo" diviene sempre più incontrollabile, le sue azioni sono dettate da una necessità con la quale il regista sapientemente gioca mescolando il piano psicopatologico con quello astro-logico, e comincia così la "perdita" del principio di realtà, ha inizio l'apocalisse: Justine perde il "mondo" dell'appartenenza familiare, le rimane

³ Si tratta di un movimento cinematografico avanguardistico che vede tra i suoi creatori e fondatori proprio Lars von Trier. Si può consigliare, per approcciare questo autore e questa questione, oltre ovviamente la visione dei film, L. von Trier, *Il cinema come dogma*, conversazioni con Stig Björkman (1997), tr. it. Mondadori, Milano 2001.

accanto soltanto la sorella che partecipa in maniera simbiotica della sua *melancholia* pur declinandola in una modalità differente, perde il “mondo” delle consuetudini e delle buone maniere borghesi (tra l’altro già svelatesi come ipocrisie per opera della madre di lei in un lineare ma godibile dramma dell’autocoscienza borghese), nonché il marito appena sposato, non riuscendo a vivere con lui una sessualità “regolare” e “normativa” e non riuscendo a comportarsi nei confronti di ogni “tipo” di persona in maniera “normale”, perde, infine, il lavoro, ultima sua appartenenza al mondo (e la più decisiva nel “nostro” mondo – almeno questo sembra suggerire Lars von Trier) vomitando tutto il suo disprezzo al suo datore di lavoro, figura grottesca ma comunque ideal-tipica dell’imprenditore moderno.

L’elemento psicopatologico fondamentale per quanto riguarda la fenomenologia apocalittica di Lars von Trier è la *melancholia*, intesa come “malattia” non soltanto individuale, ma collettiva, non soltanto connessa a uno specifico vissuto esistenziale (la “borghesia” contro cui Justine si ribella e soccombe è anch’essa ideal-tipica), ma come determinazione epocale. La colpa radicale di Justine è la colpa dell’intera realtà umana: «nella mia prospettiva», dando nuovamente la parola a de Martino,

la melancolia si determina innanzitutto come colpa mostruosa, radicale, immotivata, estendendosi lungo tutto il fronte dell’operabile, e che per questo suo estendersi converte l’operabile in inoperabile [...] di che, senza saperlo, il melancolico porta colpa? [...] il melancolico porta colpa non già di questo o di quello (le motivazioni deliranti che affiorano alla coscienza sono secondarie), ma di vivere il crollo dell’ethos del trascendimento, di essere in questo crollo, [...], di non potersi mai porre, in nessun momento del vivere, come centro di decisione e di scelta secondo valori intersoggettivi [...] il rischio di non poterci essere in nessun mondo possibile (cioè in nessun mondo che valga) fonda la colpa radicale, necessariamente immotivata perché consiste nel non potersi dare motivazioni dischiudenti valori⁴.

Questa potrebbe essere sicuramente la descrizione perfetta per la Justine di cui stiamo parlando, ma il punto fondamentale che vorremmo discutere e che dal film risalta apertamente, non è tanto

⁴ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 120-121.

l'aspetto psicopatologico e individuale che può assumere la *melancholia* determinandosi come delirio di perdita del mondo (del resto, si potrebbero trovare elementi di questo genere anche all'interno della schizofrenia⁵), quanto piuttosto il fatto che l'apocalisse sembra sempre di più porsi come una "patologia del tempo" di particolare rilievo in "questo" tempo, dunque come uno degli orizzonti di senso all'interno del quale ci muoviamo e a partire dal quale pensiamo la nostra possibilità d'azione nel – e la nostra responsabilità nei riguardi del – mondo. In poche parole si tratta, a partire dalle scene di questo film, di pensare la *melancholia*, cioè il "perdere il mondo" e "l'essere perduti nel mondo", come un fenomeno fondamentale all'interno del quale si gioca la relazione tra temporalizzazione e possibilità del gioco politico. O comunque da questa prospettiva a noi interesserebbe approcciarla.

In questo senso, si dovrà in primo luogo affrontare la questione di un evento determinante nella nostra epoca chiedendo conto della temporalizzazione specifica che un orizzonte apocalittico porta con sé, poi analizzare se esistono e quali sono e dove si possono mai trovare le forme di sopravvivenza più adatte.

3. L'11 settembre come evento e l'apocalisse come orizzonte

Può essere utile accennare in via preliminare al fatto che, necessariamente, un immaginario dell'apocalisse (dal greco *ἀποκαλύπτω*: denudo, scopro, svelo, rivelo) può aver senso soltanto all'interno di un certo tipo di temporalizzazione, quella lineare, quella tipica della tradizione giudaico-cristiana. Anche il mondo pre-cristiano ha conosciuto pratiche mitico-rituali che prevedevano una "fine del mondo", ma proprio nel senso di una pratica che doveva, limitandola ad alcuni giorni precisi dell'anno e trattata con particolari rituali, esorcizzare questa possibilità

⁵ Cfr. E. Borgna, *Come se finisse il mondo. Il senso dell'esperienza schizofrenica*, Feltrinelli, Milano 2006. Per gli aspetti psicopatologici soprattutto pp. 41-111.

definitiva, rendendola ciclica, rispondendo cioè a un'esigenza di ciclicità tipica delle civiltà considerate arcaiche⁶. In più non è il caso di soffermarsi troppo sulla contrapposizione tra "tempo circolare" proprio delle dinamiche di "eterno ritorno" per cui, secondo un adagio propriamente stoico, ci saranno un nuovo Socrate e un nuovo Platone e per la quale la conflagrazione e la rinascita non fanno che determinare un ciclo che sempre si ripete uguale a se stesso, e un "tempo lineare" proprio della tradizione giudaico-cristiana che si distende lungo un segmento che ha un inizio, la creazione *ex nihilo*, e una fine, appunto l'apocalisse, la "rivelazione" finale.

Il problema della temporalizzazione è, però, decisivo nel momento in cui ci mettiamo in ascolto della tensione apocalittica che attraversa il nostro tempo. Se l'avvento del Regno è proprio del messaggio giudaico-cristiano, anche l'idea di un progresso indefinito (fondato su un'utilizzazione sempre più efficace della ragione) può essere letto in questo senso, attraverso il principio secondo il quale l'idea unilineare di un progresso senza fine non sarebbe altro che la *secolarizzazione* dell'idea cristiana della storia della salvezza⁷. Se dal punto di vista teoretico sembrano essere due impostazioni oramai tramontanti, del resto anche la fiducia positivista (ancor più che illuministica) nel progresso della ragione è stata definitivamente accantonata sia per gli avvenimenti storici del XX secolo sia per l'avvento dei post-modernismi e post-strutturalismi, dal punto di vista dell'immaginario la dimensione escatologica risulta essere ben più radicata e ben più visibile proprio perché, come si è detto, porta con sé un miscuglio di *fascinans* e *tremendum*.

⁶ Si tratta del rituale del "*mundus*" a cui in verità de Martino dedica poche pagine, cfr. E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 212-217. Apprendiamo, però, dall'*Introduzione* che quella riguardante il "*mundus*" risulta essere una delle parti che de Martino ha lasciato maggiormente in stato di bozza. Su queste questioni cfr. C. Gallini, *Introduzione a La fine del mondo*, cit.

⁷ Ci riferiamo ovviamente a K. Löwith, *Significato e fine della storia* (1949), tr. it. il Saggiatore, Milano 1998.

Un momento epocale all'interno di questa nostra ricostruzione è stato l'11 settembre 2001 e prima ancora di entrarvi può essere utile richiamare un certo clima culturale che si era determinato negli anni '90 del secolo scorso.

C'è stato un momento, il crollo del muro di Berlino e il disfarsi del "blocco socialista", in cui è sembrato possibile (sul piano ideologico) pensare e cercare di costruire (*manu militari*) una sorta di pacificazione universale e la determinazione di un compimento finale dell'umano. Se da un lato la globalizzazione prometteva che un giorno tutti si sarebbe stati parimenti cittadini del mondo, soddisfatti all'interno di un unico sistema di relazioni, dall'altro una certa riflessione (comunque) escatologica si affacciava con il famoso (e provocatorio) saggio *La fine della storia e l'ultimo uomo* di Francis Fukuyama⁸. Questo scritto, seppur oramai datato in quanto legato a un mondo, quello dei primi anni '90, oramai già troppo lontano da noi, è fondamentale perché ci permette di cogliere le forme di un escatologismo che vede nel compimento dell'umano, nel riconoscimento universale secondo una certa *vulgata* hegel-kojèviana⁹, la possibilità di raccontare il nostro mondo che sarebbe, almeno in Occidente, un mondo post-storico. Al di là della maniera attraverso la quale Fukuyama impasta tutta una serie di elementi, dall'esaltazione del modello di sviluppo occidentale (contraddistinto nei suoi elementi fondamentali dalla democrazia politica e dal neoliberismo economico) al quale "necessariamente" si adegueranno tutte le aree del pianeta, passando per uno storicismo evoluzionistico guidato da un'immanente provvidenza tecnico-scientifica e il superamento di ogni *lotta* attraverso il "riconoscimento universale", ciò che interessa di questo libro è

⁸ Cfr. F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992), tr. it. Rizzoli, Milano 1992.

⁹ Sulla povertà e la superficialità di questa interpretazione di "destra" della riflessione kojèviana, cfr. M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 28-30.

per l'appunto la riproposizione di un modello di "fine del mondo", di "fine della storia", che avrebbe una funzione precisa, il racconto di una pacificazione universale finalmente avvenuta, di un vivere dopo "la fine dei tempi", in un tempo senza storia, in quello che, nonostante tutto, si presenta come il migliore dei mondi possibili perché guidato in massimo grado dalla razionalità. Questo orizzonte è finito con l'11 settembre 2001. È finita non soltanto la pretesa di un mondo unipolare, in poche parole del modello americano come il *migliore dei mondi possibili*, ma è definitivamente entrato in crisi il modello umanista della razionalità della storia e dello sviluppo tecnico-scientifico umano.

Ciò che sembra ricomparire a partire dal grande *evento*, che da un lato deve essere tenuto come promemoria del fatto che la storia non è mai già finita e dall'altro come ennesimo *requiem* di una pacificazione e di un riconoscimento mondiale sotto l'insegna dell'Occidente neoliberista e "democratico", è l'esigenza rinnovata di pensare l'*apocalisse*, sia essa già realizzata (ma nella forma di "incubo") nella nostra stessa contemporaneità, sia essa un'*apocalisse* non mondanizzata, non secolarizzata, non realizzata nel qui e ora, ma immaginata come *orizzonte* di promessa e compimento.

Su questo duplice binario si muovono due riflessioni sull'11 settembre, a opera di Baudrillard da un lato e di Girard dall'altro.

Il problema che si pone Baudrillard è come inserire l'*evento* dell'11 settembre all'interno di quella sorta di "sciopero degli eventi" che avrebbe caratterizzato il mondo post-"caduta del muro di Berlino"¹⁰. La sua riflessione gioca su una rigorosa e complessa duplicità, da un lato il fatto che

¹⁰ Cfr. J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo* (2001), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 7. Si tratta di un testo durissimo e scritto sull'onda degli eventi ma comunque interessante per la posizione assolutamente

ci troviamo [...] di fronte [...] all'evento assoluto, alla "madre" di tutti gli eventi, all'evento puro che racchiude in sé tutti gli eventi che non hanno mai avuto luogo¹¹

e dall'altro che, proprio dal momento che viviamo in un regime di simulacri, in piena dimensione post-storica,

questa violenza terroristica non è quindi un ritorno di fiamma della realtà, e tantomeno della storia¹²

in quanto bisognerebbe chiedersi

che ne è allora dell'evento reale, se dappertutto l'immagine, la finzione, il virtuale entrano per perfusione nella realtà? Nel caso che ci interessa si è creduto di vedere (con un certo sollievo, forse) una risorgenza del reale e della violenza del reale in un universo che si spacciava per virtuale [...] analogamente si è potuto vedere in ciò una resurrezione della storia, al di là della sua fine annunciata. Ma la realtà supera veramente la finzione? Se sembra farlo, è perché ne ha assorbito l'energia, divenendo essa stessa finzione, si potrebbe quasi dire che la realtà sia gelosa della finzione, che il reale sia geloso dell'immagine¹³.

Baudrillard non parla sicuramente di *apocalisse* e probabilmente a lui non interessa neanche discutere di essa in termini di orizzonte di pensabilità, ma il mondo virtuale che egli immagina come dimensione propria del post-moderno, come forma assunta dalla realtà (non mancano tentazioni ontologiche se non addirittura gnostiche nelle riflessioni dell'ultimo Baudrillard) nell'era della post-storia, richiama un orizzonte *apocalittico* proprio perché non tiene conto da un lato della potenza trasformativa dell'evento, dall'altro della concretezza delle relazioni che non possono essere ridotte soltanto alla dimensione dello "scambio simbolico" ma che si innervano all'interno di contingenze assolutamente storiche e concrete. Baudrillard, nel suo fondere la critica oltre-marxista ma vetero-aristocratica di Bataille a partire dalla nozione di *dépense*¹⁴ e la critica marxista di Debord

anticonvenzionale che esprime. Cfr. anche sugli stessi temi Id., *Power Inferno* (2002), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

¹¹ *Ibid.*, pp. 7-8.

¹² *Ibid.*, p. 39.

¹³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴ Ci riferiamo ovviamente a tutta l'opera di Bataille, la quale risulta attraversata *in toto* dalla questione del "dispendio", ma sulle questioni "economiche", seppur in senso lato, cfr. G. Bataille, *La nozione di dépense*

sul dominio delle immagini e sull'alienazione spettacolarizzata della nostra società¹⁵, ci consegna a un mondo in cui, anche se gli eventi non sono più in sciopero, essi accadono e operano all'interno di una dimensione non più "reale", diciamo "al di là del principio di realtà", per cui il mondo umano assume le sembianze di una mega-macchina (cinematografica) all'interno della quale gli uomini agiscono a partire dal "ruolo" che ricoprono nel pezzo di mondo in cui si sono trovati a nascere. Non ci sono spazi bianchi nell'intero della descrizione di Baudrillard, soltanto, di tanto in tanto, sembra comparire una pulsione di morte del tutto repressa ma che ha il vizio di ritornare inconsapevolmente, descritta per l'altro nei termini di un vero e proprio (post)manicheismo:

noi crediamo ingenuamente che il progresso del Bene (scienze, tecniche, democrazia, diritti dell'uomo), corrisponda a una disfatta del Male. Nessuno sembra aver capito che il Bene e il Male crescono in potenza contemporaneamente, e secondo lo stesso movimento. Il trionfo dell'uno non comporta l'annientamento dell'altro, anzi [...] il Bene non riduce il Male, e non è vero neppure il contrario: Bene e Male sono irriducibili l'uno all'altro e il loro rapporto è inestricabile¹⁶.

Ciò di cui è testimone suo malgrado la riflessione di Baudrillard è appunto il fallimento di ogni riflessione che si ponga nella prospettiva della "fine della storia" e della "fine della realtà"; ancora una volta quando la realtà (o chi per lei) si presenta come totalità insuperabile, allora sembra necessario pensare in termini che comunque riflettono un orizzonte *apocalittico*, nel senso di un orizzonte completamente disvelato e quindi definitivo, si tratta in poche parole di pensare il mondo nei termini di un'impossibilità di *resistenza* o, dato l'ambito neanche tanto metaforico da "fine del mondo", di *sopravvivenza*. Il mondo di Baudrillard in cui si intreccia il "delitto perfetto" della realtà

(1933) e *La parte maledetta* (1949) in *La parte maledetta* preceduto da *La nozione di dépense* (1967), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2003.

¹⁵ Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo* (1967), tr. it. Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006.

¹⁶ J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, cit., p. 19.

con l'esplosione della violenza simbolica è il mondo dell'*apocalisse* realizzata.

In questo senso, invece, Girard ha ben presente il “principio di realtà” e nella sua riflessione sull'11 settembre, che si ritrova in un'intervista del 2007 di recente tradotta e pubblicata in Italia, interroga l'evento e discute di *apocalisse* come *orizzonte di promessa* in forma re-azionaria¹⁷. Anche questa intervista gioca su un duplice piano, uno, sul quale non ci soffermeremo, che lavora (in maniera a dire il vero neanche troppo originale) sullo scontro di civiltà che opporrebbe un Occidente che dovrebbe riprendere il cammino in vista di una sua definitiva ricristianizzazione e l'Islam come entità che riproduce la violenza delle religioni arcaiche sfruttando in pieno la potenza della tecnica moderna al servizio di una “violenza divina” e non “umana”, il secondo, che lavora invece sull'imminenza dell'avvento dell'*apocalisse*, quella “vera”, quella cristiana, e che si mostra non come “minaccia” ma come “attesa”, in quel misto di *fascinans* e *tremendum* che qualsiasi riflessione sulla “fine” porta con sé. Ciò che interessa di questa intervista consiste proprio nel fatto che, abbandonata ogni dimensione secolarizzata, la “fine” cui si va incontro rappresenta il compimento finale, il disvelamento decisivo della vera realtà. L'attesa escatologica del primo Cristianesimo sembra potersi finalmente compiere di qui a breve. In effetti Girard afferma che «l'*apocalisse* non ha una connotazione storica ma religiosa»¹⁸, per cui si tratta di mostrare come la sua attesa non rientri tanto in una dimensione storica, non è la storia l'agente del disvelamento – al massimo è la scenografia della realizzazione della profezia, quanto nella massima espansione possibile del “vero” Cristianesimo, quello che, a partire dalla “follia” della croce, cioè dal fatto che la crocefissione mostra l'innocenza del capro espiatorio facendo

¹⁷ R. Girard, *Pensare l'apocalisse dopo l'11 settembre* (2008), in *Prima dell'apocalisse*, tr. it. Transeuropa Edizioni, Massa 2010, pp. 13-42.

¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

saltare ogni esigenza di potere come controllo della violenza arcaica, porterà all'anarchia definitiva, cioè all'assenza di potere, e dunque al disvelamento e alla fine di questo mondo. Lo scontro di civiltà con l'Islam è decisivo esattamente per questo motivo, in un certo senso rientra nella *promessa della profezia*. I segni, secondo Girard, sono innumerevoli:

quando i poteri saranno sconfitti, la violenza assumerà dimensioni tali che arriverà la fine del mondo. Se studiamo i capitoli sull'Apocalisse, scopriamo che ci annunciano proprio questo: ci saranno rivoluzioni e guerre; gli stati si solleveranno gli uni contro gli altri, e così faranno le Nazioni [...] così che è possibile vedere l'apocalisse avvicinarsi come mai in precedenza [...] se consideriamo i capitoli sull'apocalisse, essi descrivono una situazione simile al caos dei nostri giorni, che tale non era invece all'inizio dell'Impero Romano [...] ognuno di noi può vedere che l'apocalisse si fa sempre più concreta ogni giorno che passa: una forza distruttiva capace di cancellare il mondo, armi sempre più potenti e altre minacce ancora si moltiplicano.

Non si tratta di essere pessimisti quando si invoca la fine del mondo, e Girard ha gioco facile con l'intervistatore che gli pone una domanda in questi termini perché il Cristianesimo

fondamentalmente è la religione che annuncia il mondo che verrà. Non si tratta di combattere per questo mondo. È il cristianesimo moderno che dimentica le sue origini e la sua vera direzione¹⁹.

Insomma pur trattandosi di due posizioni e impostazioni assolutamente distanti e differenti, sembrano esse però condividere entrambe l'orizzonte contemporaneo della suggestione *tremenda e fascinosa* nei riguardi della "fine del mondo", così come il film *Melancholia*, così come tanta programmazione televisiva di presunta divulgazione scientifica. La differenza sembra giocarsi soltanto tra la forma "ottimistica" dell'attesa (il tempo delle cose "penultime") à *La* Girard, e la forma pessimistica dell'apocalisse già realizzata à *La* Baudrillard, in un cortocircuito in cui non soltanto la storia, ma la stessa possibilità d'azione dell'uomo, la possibilità di produrre il *novum*, qualunque esso sia, sembra essere totalmente immunizzata. Si tratta di una sorta di "spirito del tempo" che sembra dominare

¹⁹ *Ibid.*, pp. 28-30.

la nostra epoca sotto le forme più differenti. In questo senso, interrogando un bel saggio di Didi-Huberman che analizza proprio questa questione, attraverso forme di seduzione apocalittica che proverebbero o avrebbero provato Pasolini e Agamben, si può forse giungere a una conclusione tanto clamorosa quanto per certi versi semplice.

4. *La sopravvivenza delle lucciole*

Agamben in una serie di interventi degli ultimi anni, tenuti in occasioni differenti e in differenti *location*, analizza la questione del tempo messianico nella sua tensione con il “contemporaneo”:

un primo malinteso da cui occorre guardarsi a questo proposito è la confusione del tempo messianico col tempo apocalittico [...] se si volesse compendiare in una formula la differenza tra il messianico e l'apocalittico, si dovrebbe dire, io credo, che il messianico non è la fine del tempo, ma il tempo della fine [...] il tempo che resta tra il tempo e la sua fine²⁰.

Questo tempo qualitativo che separa il tempo da se stesso e dalla sua fine sembra essere una sorta di richiamo di Agamben da un lato a ridicolizzare il catastrofismo odierno,

l'esigenza escatologica, abbandonata dalla Chiesa, ritorna in forma secolarizzata e parodica nei saperi profani, che, riscoprendo il gesto obsoleto del profeta, annunciano in ogni ambito catastrofi irreversibili²¹,

dall'altro a prendere sulle spalle il significato del “contemporaneo” nel suo essere sempre una tensione nei riguardi delle tenebre del presente,

il contemporaneo è colui che percepisce il buio del suo tempo come qualcosa che lo riguarda e non cessa di interpellarlo, qualcosa che, più di ogni luce, si rivolge direttamente e singolarmente a lui²².

Ancor di più, il tempo del “contemporaneo” è un tempo della dis-cronia:

la contemporaneità è, cioè, una singolare relazione con il proprio tempo che aderisce a esso e, insieme, ne prende le distanze; più

²⁰ G. Agamben, *La Chiesa e il Regno*, in *Che cos'è il contemporaneo e altri scritti*, Nottetempo, Roma 2011, pp. 36-37.

²¹ *Ibid.*, p. 41.

²² *Id.*, *Che cos'è il contemporaneo*, *ibid.*, p. 27.

precisamente, essa è *quella relazione col tempo che aderisce a esso attraverso una sfasatura e un anacronismo*²³.

Se il problema dunque riguarda la temporalizzazione – e a questo punto conviene anche andare oltre la classica dicotomia tempo circolare/tempo lineare – allora forse è la posizione del “contemporaneo”, nel suo essere una tensione costante tra un passato i cui segni tendono a scomparire e un futuro i cui segni tendono già a comparire, a doverci indicare la possibilità di una *resistenza* che assume nel nostro discorso i lineamenti di una *sopravvivenza*, nel senso della possibilità dello sviluppo di un *novum* e nel senso del ri-attivare la possibilità di una storia che non si giochi né nella dimensione della promessa del compimento né nella sua definitiva fine, ma come gioco costante e già sempre aleatorio, in poche parole come responsabilità del presente da parte di chi ritiene di essere “contemporaneo” al proprio tempo. Questo sforzo di pensare una temporalizzazione che vada al di là delle suggestioni della “fine” sembra ritrovarsi all’interno di un piccolo ma prezioso libro di Didi-Huberman, il quale, come al suo solito, partendo dalla potenza esplicativa delle immagini e dalla loro intensa “possibilità politica”, discute quella che egli stesso definisce una *politica delle sopravvivenze*²⁴.

Le immagini per Didi-Huberman non sono soltanto le grandi iconografie del potere, vivere nel regime delle immagini non significa abbandonarsi al “virtuale” onnicomprensivo di Baudrillard, non significa il compimento del “totalitarismo” della luce del potere e delle sue immagini abbaglianti, non tutta l’immaginazione, da intendersi come possibilità di creare immagini, è ridotta alla sua mercificazione e al valore di scambio immaginativo che domina la presenza totalizzante del potere nel nostro tempo, si tratta invece di fare un’operazione affine a quella di Deleuze e Guattari, come i due filosofi francesi avevano

²³ *Ibid.*, p. 24.

²⁴ Cfr. G. Didi-Huberman, *Come le lucciole. Una politica delle sopravvivenze* (2009), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2010.

parlato di una *letteratura minore* il cui significato è già sempre politico e resistente²⁵, così Didi-Huberman sembra proporre la possibilità di un'analisi di *immagini minori* e lo fa a partire dalla metafora delle lucciole che ha contraddistinto l'esito amaro delle riflessioni di Pasolini²⁶.

Se Pasolini aveva discusso la "scomparsa delle lucciole" a partire dall'*apocalittica* situazione italiana dei primi anni '70 all'interno della quale egli non vedeva più via di scampo neanche dal punto di vista antropologico in quella sorta di primitivismo che lui aveva ricercato e sperato di trovare (e forse costruito) nelle borgate romane e più in generale nel sottoproletariato (forse il termine preciso potrebbe essere *plebe*²⁷) - e l'articolo si chiude amaramente con la frase «ad ogni modo, quanto a me (se ciò ha qualche interesse per il lettore) sia chiaro: io, ancorché multinazionale, darei l'intera Montedison per una lucciola»²⁸ - Didi-Huberman riacquisisce l'immagine della lucciola per farla divenire il vettore di una *politica delle sopravvivenze* che può baluginare ancora, seppur di tanto in tanto, di una luce non forte ma guizzante, la luce propria delle lucciole, *per una luce minore* si potrebbe dire, nelle maglie di quella che Foucault ha voluto definire "società del controllo". Se a un certo punto per Foucault il potere sembra assumere i contorni di una macchina che tutto osserva, con la sua luce che penetra in profondità in ogni gesto e in ogni azione, controllando e ritmando il reale a proprio piacimento²⁹, e se Foucault ha abbandonato quella visione panottica e totalitaria del potere lo ha fatto proprio per pensare la *resistenza*, quella che Didi-Huberman chiama *sopravvivenza*.

²⁵ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una Letteratura minore* (1975), tr. it. Quodlibet, Macerata 2010.

²⁶ Cfr. P. P. Pasolini, *L'articolo delle lucciole*, in Id., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1975, pp. 160-168. Si tratta del penultimo articolo di Pasolini prima della morte.

²⁷ Su questi aspetti di critica alla modernità cfr. soprattutto Id., *Lettere luterane*, Einaudi, Torino 1976.

²⁸ Id., *L'articolo delle lucciole*, cit., p. 168.

²⁹ Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), tr. it. Einaudi, Torino 1976.

L'*immagine* per Didi-Huberman ha la possibilità di porsi in chiave dialettica nei confronti di quello che lui chiama *orizzonte*:

se allarghiamo la visione all'*orizzonte* che, immenso e immobile, si estende al di là di noi, o se, al contrario, concentriamo il nostro sguardo sull'*immagine* che, minuscola e instabile, ci passa accanto, percepiremo cose molto diverse. L'*immagine* è *luciolina* delle intermittenze passeggiere, l'*orizzonte* inonda di *luce* gli stati definitivi, i tempi immutabili del totalitarismo o i tempi finiti del Giudizio. Vedere l'*orizzonte*, l'al di là, significa non vedere le immagini che giungono a sfiorarci. Le piccole lucciole danno forma e chiarore alla nostra fragile immanenza, i "feroci riflettori" della grande luce divorano ogni forma e ogni chiarore - ogni differenza - nella trascendenza dei fini ultimi³⁰.

Sia che l'apocalisse sia già avvenuta nel qui e ora del dominio totalitario delle nostre società industriali avanzate, nel capitalismo avanzante e sempre sviluppantesi, nelle società del controllo, nelle società della "luce accecante", come vogliono Pasolini e Baudrillard seppur in maniera del tutto differente, sia che ci poniamo all'interno del tempo escatologico, nella dimensione dei "tempi penultimi" coltivando la nostra necessità e il nostro bisogno di contemporaneità nell'attesa del Giudizio come vuole Girard in senso ottimistico o nel senso pessimistico della descrizione delle tenebre del presente come in certe pagine di Agamben, l'invito di Didi-Huberman sembra tanto disarmante quanto semplice. Non si tratta di non voler leggere le forme declinanti del presente, non si tratta certo di un ottimismo a buon mercato:

immagini, dunque, per organizzare il nostro pessimismo. Immagini per protestare contro la gloria del regno e i suoi fasci di luce cruda. Sono scomparse le lucciole? Certamente no. Alcune sono proprio accanto a noi, ci sfiorano nel buio; altre se ne sono andate oltre l'*orizzonte*, cercando di ricostituire altrove la loro comunità, la loro minoranza³¹.

Si tratta, per combattere il *declino* del presente che ama travestirsi (ma anche nutrirsi) di immagini catastrofiche e apocalittiche, di pensare in maniera rinnovata la nostra presenza nel mondo, al di là di ogni patologia del tempo o psicopatologia individuale (la quale comunque sempre ci potrà colpire come *melancholia*), riconquistare il mondo all'interno del quale ci si

³⁰ G. Didi-Huberman, *Come Le Lucciole*, cit., p. 69.

³¹ *Ibid.*, p. 96.

sente perduti, e affrontarlo questo *declino* come la possibilità creativa per eccellenza:

l'urgenza politica ed estetica in tempi di "catastrofe" [...] non consisterebbe dunque nel trarre le conseguenze logiche del declino fino al suo *orizzonte* di morte, ma nel trovare le risorse inattese di questo declino nel profondo di quelle immagini che, al suo interno, si muovono ancora come lucciole o astri isolati. Pensiamo al meraviglioso modello cosmologico proposto da Lucrezio nel *De rerum natura*: gli atomi "declinano" ininterrottamente ma la loro caduta, in questo *clinamen* infinito, ammette eccezioni dalle conseguenze incredibili. È sufficiente che un atomo compia una leggera deviazione dalla propria traiettoria parallela perché entri in collisione con gli altri, dando origine a un mondo. Sarebbe questa, dunque, l'essenziale *risorsa del declino*: la biforcazione, la collisione, il "fulmine sferico" che attraversa l'orizzonte, l'invenzione di una forma nuova³².

Ecco la potente semplicità della proposta di Didi-Huberman, prendersi cura delle lucciole di ogni marginalità e residualità, rincorrerle e coltivarle, lavorare in vista della costituzione di una *luce minore*, capace di mettere in crisi lo *spettacolo* della luminosità assoluta del potere totalizzante contemporaneo, lavorare così nelle tenebre del presente, come vuole Agamben, per incontrarle, perché soltanto a partire dalle figure della marginalità, dalla loro intermittenza esistenziale, è possibile pensare in altra maniera il *declino* occidentale, facendo saltare lo schema di ogni apocalisse ventura o già avvenuta.

³² *Ibid.*, p. 74.

GIANLUCA GIANNINI

IN-E-VOCAZIONI DELLA FINE

(O DELLA CINEMETAFISICA)

1. *Idolo del crepuscolo* 2. *Idolo al crepuscolo* 3. *Crepuscolo*

ABSTRACT: Is it somehow necessary for the human being to be? Is there something that reveals the need of the human being (and for the human being) to continue to be? Through the intersection between philosophy and cinema, and the age-old problem of "The End of the World", this paper tries to develop an hypothesis involving the deconstruction of this question and, finally, of the inner reasons that support any answers based on traditional Metaphysics.

Distruzioni -
il che dice pur sempre: qui una volta
c'erano masse, edifici, compattezze -
o bella parola
che echeggia
colme opulenze
e prode natie -.
Gottfried Benn, *Distruzioni*

1. *Idolo del crepuscolo*

Una generazione fa gli umani sono riusciti a scampare all'annientamento nucleare; con un po' di fortuna continueremo a schivare quello e altri terrori di massa. Spesso però temiamo di aver inavvertitamente avvelenato o surriscaldato il pianeta, e anche noi stessi, oltre un punto di non ritorno. Sappiamo di aver abusato dell'acqua e del suolo, così che adesso resta ben poco di entrambi, e di aver calpestato migliaia di specie che probabilmente non riappariranno più. Il nostro mondo, ci avvertono alcune voci autorevoli, potrebbe un giorno degenerare in una sorta di appezzamento abbandonato, dove i ratti e i corvi si daranno a vicenda la caccia fra le erbacce. Se le cose stanno così, com'è accaduto che, con la nostra tanto decantata intelligenza superiore, siamo diventati una specie talmente poco portata alla sopravvivenza?¹



c
y
o
p
&
k
a
f
-
m
i
a
m
i
,
t
u
t
t
o

¹ A. Weisman, *Il mondo senza di noi* (2007), tr. it. Einaudi, Torino 2008, pp. 5-6.

Checché se ne pensi, rispetto all'oscuro quesito proposto nel suo oramai celebre *Il mondo senza di noi* da Alan Weisman, ancor prima dell'inflazionatissimo rigiro/raggiro (e ribaltamento di problematica e relativa indicizzazione) di Hans Jonas ne *Il principio responsabilità* in ordine al quale se solo «il previsto stravolgimento dell'uomo ci aiuta a formulare il relativo concetto di umanità da *salvaguardare*», ovvero a dire che «abbiamo bisogno della *minaccia* [...] per accertarci angosciati della reale identità dell'uomo», risulterà possibile ri-solvere detto (a questo punto funzionale) angosciante ancorandolo a una «*responsabilità ontologica per l'idea dell'uomo*»² che però tradisce l'ennesimo ritornante riappaarsi tra un prescritto (giacché autolegittimantesi nella sua infondatezza) Essere e il suo correlato Dover(-da)-Essere tant'è che sarà «soltanto l'idea dell'uomo» che «dicendoci *perché* debbano esserci uomini, ci dice in tal modo anche *come* essi debbano essere»³, quanto meno la letteratura, ma anche e soprattutto il pensiero critico, l'effettivo del divenir-filosofia e infine la cinematografia più consapevole, si sono più e più volte interrogati circa questa capitale questione. Ovvero quella della sopravvivenza dell'umano e, correlativamente, della sua (eventuale) necessità, necessitazione e incontrovertibilità in un orizzonte di sempre più tangibile e frenetica trazione tanatica.

In fondo si potrebbe azzardare persino che questo, sin dalle sue origini, sia stato il problema filosofico per eccellenza tanto da poter essere inquadrato alla stregua di autentico filo rosso, nucleo speculativo - ovviamente soggetto a virate e rimodulazioni di vario tipo nell'arco della vicenda, storica, della filosofia stessa - d'ogni cimento del da-far-pensiero e del fluido e senza soluzione di continuità divenir-pensiero.

² H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. Einaudi, Torino 1990, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 54.

Anzi, e finanche, il tentativo dello scioglimento del grumo legato alla necessità, necessitazione e incontrovertibilità di *ànthropos* è stato l'assillo di *philosophia* che, dunque, sotto questo profilo, sin dal suo originarsi, s'è resa fluire del da-pensare; giammai stucchevole sapere e/o amore del sapere bensì, e propriamente, autentica mania, ossessione e inquietudine, assillo e avidità per e di *ànthropos*.

Tuttavia, come è ovvio, su questo in qualche modo si tornerà nel prosieguo. Allo stato può certamente essere stimolante registrare, sulla scorta del sempre riavviantesi ansiogeno tema «sicurezza esistenziale» quale veicolo speculativo ulteriore (e aggiornato?) segnatamente alla richiesta/rivendicazione di necessità, necessitazione e incontrovertibilità in seno alla tradizione occidentale anche del post-*catastrofe* bellica e irrelato tormento atomico - ma, in egual metro e con peso (emotivo?) più o meno inalterato, rapportato a un ieri più vicino e che è sempre oggi, del post-*tragedia* 09/11/01 o, finanche, in un domani che è già adesso, del pre-(e-post) *fatalità* 21/12/2012 - alcune delle modalità di affrontamento e trattazione da parte della Settima Arte.

Una registrazione, però, nell'ottica di deleuziana memoria, in ordine alla quale la relazione con la filosofia, con *philosophia* quale divenir-pensiero, è già in premessa istituito. Giacché detto nesso affonda in un profondo in cui e da cui se il loro interfacciarsi «è quello dell'immagine e del concetto» e se, indubitabilmente, «c'è nel concetto anche un rapporto con l'immagine e nell'immagine un rapporto col concetto» tanto che, in maniera più o meno riuscita, «il cinema ha sempre voluto costruire un'immagine del pensiero, dei meccanismi del pensiero»⁴, si istituisce nell'immediato un'intimità che è davvero cifra scardinatrice nei termini di immagini-concetto e concetti-immagine

⁴ G. Deleuze, *Pourparler* (1972-1990), tr. it. Quodlibet, Macerata 2000, p. 90.

che fanno le rappresentazioni non solo attuali, ma anche avvenute e da-venire, del mondo.

Del *nostro* mondo nell'ottica performatrice e sempre ricreatrice/distruttrice della persistenza quale PER-esistenza di *noi* cittadini dell'Occidente.

E qui, allora, il *perché* del cinema. Giacché il cinema è stato – e continua a essere –, al pari di altri generi dell'umano esprimersi, modo dell'agire di quell'essere vivente che prova a darsi un senso e un significato dando un senso e un significato (e, quindi, conoscendo) al mondo esterno, al dimorare qui e ora di *ànthropos*. Modo dell'agire quale «grande occhio» su questo medesimo abitare di *ànthropos* nel solco di una specificità che è *trama* istitutivo-costitutiva dell'incessante racconto-riproduzione-visione sul dimorare.

Un racconto-riproduzione-visione sullo *stare* che rintraccia un ulteriore livello di sua peculiarità nel fatto che il cinema rende *visibili* calchi, maschere, forme, profili, angolazioni e linee che, di volta in volta, non solo fedelmente *riproducono* lo stato dell'attuale dimorare ma, anche, aprono all'eventualità del dimorare a-venire, da-venire.

Inoltre, pur sempre nell'identitario incavo di significazione che si instaura tra divenir-filosofia e cinema quale, dunque, divenir-cinema, la peculiarità e specificità, l'*unicità* della Settima Arte che è stata ed è ancora quella di riuscire a smuovere dalla solitudine-indolenza che attanaglia e che spinge a seguire – e proprio in senso letterale – «storie» nel “ruolo” di aderenti allo svolgimento. Perché proprio partecipi del loro stesso svolgimento. E ciò, in fondo e principalmente, poiché il divenir-cinema è sì una sorta di immenso schermo-vetrata attraverso cui sentiamo scorrere la *realtà* nel suo *realizzarsi*. E pur tuttavia non nei banali e scontati termini di una barriera protettiva e distanziatrice, bensì proprio nell'accezione di una soglia

trasparente, *oltrepassabile*, che consente un'immersione costante nel flusso cangiante e fascinoso del dimorare qui.

Ora e in elaborazione.

Un'immersione che – come è il caso proprio del divenir-filosofia – postula una sola cosa: che avvenga sotto l'egida del lògos dell'organo proprio del cinema, l'occhio prospettico e prospettivistico, ossia del/nel costruirsi in immagine e nell'immagine. Sotto questo profilo, divenir-cinema e divenir-filosofia presentano idiomi espressivo-narrativi e decodificativi che sono di per sé già proposta che concretizza e incarna un registro interpretativo del mondo e sul mondo; un registro che fa leva e perno su immagini e concetti che si interscambiano in un gioco inscindibile di elaborazioni e rielaborazioni continue.

Elaborazioni e rielaborazioni continue, nei termini del montaggio-smontaggio-rimontaggio, anche per quel che attiene apokálupsis, cioè di quella separazione, smembramento (apó) dal velare e dall'occultare (kalúptein) che in radice compone, facendola essere, Apocalisse.

Svelare, quindi, un occultare, un secretare, un coprire dal suo stesso avvolgere (kalúptein). Svelare un occultato, kaluptòn, da tener segreto, che si deve – e s'è dovuto – coprire (kaluptèon).

Un “gettar via il coprente” che dice di una s-coperta. Di uno *scoprirsi* rivelante di quel che «presto deve accadere» (Ap., 1, 3).

E per questo ...

In un lungometraggio del 1991, *Bis ans Ende der Welt* – un montato, nella sua versione finale (1992) di quasi cinque ore –, il celebre regista tedesco Wim Wenders ha narrato le vicende di un certo Sam Faber il quale, in giro per il mondo tra Venezia, Parigi, Berlino, Lisbona, Mosca, Tokyo, San Francisco e il deserto australiano, con l'inseparabile e del tutto peculiare videocamera a casco registra, riproduce e rivede, ossessivamente, immagini di familiari, amici, luoghi del passato e del presente. Si scopre che le registrazioni

di Sam servono per la madre, non vedente dall'età di cinque anni. Difatti il Professor Henry Faber, padre di Sam e noto scienziato scomparso al mondo già da molti anni, ha messo a punto, nei suoi laboratori sperduti nel cuore dell'Australia, tra gli a-tecnici (e fuor dal tempo, dal *nostro* tempo) aborigeni, un avveniristico sistema computerizzato in grado di registrare e decostruire il processo biochimico della vista e consentire, operando dunque il procedimento inverso - cioè trasformare le immagini (e correlativamente i concetti) in *svolgimento* biochimico -, alla moglie cieca di visualizzare a livello neuronale i fotogrammi/concettogrammi montati e immagazzinati in giro per il mondo dal figlio Sam. *Vedere* impresso, cioè, sui propri neuroni, il precipitato ultimo del processo biochimico (ed emotivo, si scoprirà anche) che *ha fatto* l'immagine al momento della registrazione: ecco il perché della videocamera a casco del tutto particolare, in quanto è essa che in prima battuta cattura l'immagine così come è vista (sentita e concepita, ovvero *concettualizzata*) da chi opera la registrazione. Tale apparecchio, inoltre, proprio perché *scava* più in profondità rispetto alla resa retinica che apparentemente sostiene il percepire/percepito visivo, è in grado di rappresentare per immagini anche i sogni, i ricordi, l'intera attività cerebrale dell'individuo cui è applicato. Una sorta di estroflessione del profondo, di un profondo che sottende la visione e, anche, i modi stessi del vedere. Una estroflessione dell'inconscio e, anche e al contempo, della complessissima attività del produr pensiero. In tutto e per tutto, se si vuole, nel suo senso più esteso, una macchina per attingere alla/nella scaturigine di concetti-immagine e immagini-concetto.

Ma la vera *svolta* narrativa, da cui poi il *prestigio* dell'orrorifico e cupissimo che progressivamente il macchinico riproduce ed espone spietatamente e senza soluzione di continuità, consiste nell'incombente tragico.

In un tutt'altro che fantascientifico 1999 immaginato da Wenders già verso la fine degli anni '70 (cioè quando di fatto ha iniziato a lavorare alla scenografia e alle location del film⁵), dunque all'alba del capodanno del passaggio di millennio, il mondo è minacciato da un pericolo prossimo, finanche imminente, e dalla portata distruttiva: un satellite indiano in orbita attorno alla terra, infatti, è impazzito e, persa la sua traiettoria gravitazionale programmata, fa rotta proprio sul *pianeta dell'uomo*. In particolar modo, negli ultimi giorni del dicembre 1999 dovrebbe schiantarsi nel Sud della Francia provocando, in ragione dell'impatto rovinoso, paragonabile a quello di meteoriti nel Golfo del Messico da cui (probabilmente) l'estinzione dei dinosauri al termine del Cretaceo oltre 65 milioni di anni fa, un effetto esplosivo a catena tale da mettere a repentaglio la permanenza di ogni specie vivente e, quindi, anche quella del genere umano che, in ultima analisi, sarebbe a serio rischio di definitiva cancellazione.

Non troppo casualmente, sempre e di nuovo, il termine computazionale di un anno solare e, nella fattispecie addirittura di un millennio, quasi a voler dire che fine ed estinzione sono, in ultima analisi e semplicemente, impossibilità di un nuovo giorno, di un nuovo anno, l'elementare cesura di una ripetitività e, indi, di una effettività a un permanere che al più (ma di poco) eccede le meschine e banali vicende del quotidiano. Come che sia (e così *semplicemente* non sarà), l'estroflessione dell'inconscio di cui prima, non può non fare i conti con questa angoscia tangibile, imminente, *reale* perché in *realizzazione*.

Di là, tuttavia, dalla complessità della trama che in un lungometraggio così ricco e dai tempi narrativi tanto dilatati (sebbene la vicenda in sé copra solo alcune settimane) è caratteristica quasi scontata, forse vale la pena analizzare due

⁵ «Non ho mai inseguito un progetto per un arco di tempo così lungo. Ho iniziato a lavorarci nel 1977 durante il mio primo viaggio in Australia», W. Wenders in *Wim Wenders*, tr. it. Edizioni Il Castoro, Milano 2007, p. 261.

elementi, irrelati, posti in evidenza da Wenders nell'arco della sua narrazione. Alla fine, la traiettoria del satellite è in qualche modo – e non si sa come – deviata, per cui i viventi (e gli uomini) di questo pianeta sono *risparmiati*; i sogni e la complessiva attività psichica dei soggetti che utilizzano la macchina del Professor Faber mettono sempre più in chiaro, appunto in questa estroflessione del profondo e dei relativi concetti-immagine e immagini-concetto e del loro stesso scaturire, un vero e proprio nucleo liquido di angoscia e terrore sconfinati che di gran lunga eccede l'incombente tragico scampato. Eccedenza che svela il kaluptòn, l'occultato kaluptèon, *da* tener segreto.

Angoscia e terrore del kaluptòn, allora, che è il kaluptòn.

Kaluptòn quale *fine del mondo*?

Con tutta evidenza l'occultato *da* tener segreto si maschera dietro la paura e finanche l'orrore della fine del mondo, per la fine del mondo.

Il filmare direziona verso un oltre, un eccedente, appunto. Eccedenza che è, più intimamente ancora, angoscia e terrore per la [propria] fine quale radicale annullamento. Un finire ritornante e che da sempre incalza ma che ora, in un presente che sembra presentificarsi in un annuncio senza presenza, slatentizza l'incubo di una forma di consumazione ab origine repressa e soffocata.

2. *Idolo al crepuscolo*

Evocazione quindi, quella operata da Wenders, di un profondo gorgo che viene presentato ed esibito: l'abisso dell'assoluta assenza da cui proveniamo.

Qui il kaluptòn che necessita kaluptèon, d'esser tenuto segreto.

Ma qui, anche, l'individuazione di un doppio bipolare significativo: che quello del crepuscolo è un idolo che camuffa – la effettiva (e mai realizzata) fine del mondo è solo specchio per le allodole. E che questo camuffare è proprio l'agito di un Idolo

- è l'Idolo che, camuffando l'angoscia profonda, elabora una fine che non consuma e non si consuma, giacché *non può* davvero consumare.

Quale, allora, l'Idolo che camuffa kaluptòn nella evocazione (che è quindi complementare, ogni volta, invocazione) del crepuscolo? Conviene, per giungere a cogliere la trama strutturale che fa l'Idolo perché è l'Idolo, ancora appianare alcune delle ulteriori concrezioni topologiche e omeomorfie "riarruolate" da Wenders ai fini anche di un loro corretto riposizionamento e relativizzazione. Dacché *Bis ans Ende der Welt* è, come sovente accade al divenir-cinema e al divenir-filosofia quando incrociano e lavorano su questo multistrato vischioso in cui e per cui kaluptòn, lungometraggio in qualche modo premonitore, e la premonizione è nient'altro che il precipitato di un necessitato che è e fa l'Idolo nella sua fittissima tessitura favolistica. E cioè: se si pensa a quegli snodi, a cavallo tra XX e XXI secolo, che hanno concretamente fatto e *piegato*, fanno e *piegano*, l'auto-narrazione dell'Occidente sino alle vicende ultime che, si potrebbe aggiungere, presentano vivido il contrassegno di una crisi politico-economica di sistema d'assieme (come anche l'effettivo concreto di uno-star-insieme nei suoi modi e significati) tale da alimentare - ove mai ve ne fosse stato bisogno dopo il *terrore* per attentati suicidi altri e sempre anche da venire - un surplus di afflizione, un sovrappiù d'evocazione(-invocazione) d'insicurezza, quindi, a partire dalla certezza di un abisso prossimo venturo e che tuttavia è sempre più prossimo giacché s'approssima e che mai si compie, non è possibile non individuare un eterno tematico che si ripete.

Ripetitività, però, che slancia a-venire, che serve a slanciare a-venire e futuro.

Da ciò, tuttavia, i motivi per i quali *Bis ans Ende der Welt* è, solo per certi versi, opera collocabile in quella sorta di solco fatalistico (e perché no, all'un tempo, sobriamente terrorizzante

ed esorcistico) che ha sovente contraddistinto i passaggi di epoche o quelli che s'è percepito essere, in situazione, transiti di fase storica: escatologia, messianismo, profezie apocalittiche varie, hanno accompagnato (e, in maniera più o meno consapevole, accompagnano) le nostre forme e modalità auto-narrative di uomini dell'Occidente, in un'ottica meramente funzionale a slanciare e rilanciare a-venire e un futuro.

E questo perché, di là anche dall'eventualità di un rintracciabile catastrofismo, per dir così, terapeutico, è lungometraggio che nel ridire ancora di una fine scongiurata, comunque lascia aperta la faglia del kaluptòn giacché, almeno per un po', indugiano, nella sfumatura senza parole della conclusione, le registrazioni degli incubi e dell'angoscia profonda di quelli che, in un loop regressivo intimissimo, attendevano la Fine quale crittogramma dell'Inizio. Dell'Inizio quale abisso dell'assoluta assenza da cui si proviene.

È dunque possibile concludere che Wenders, in questo scenario apocalittico, nelle vesti di vero e proprio narratore dell'Apocalisse quale necessaria legatura di trauma, del trauma del passaggio, del dolorosissimo transito dall'a-essere al funzionale-artificiale essere (e con esso l'irrelata costante logica del non-essere), abbia exteriorizzato non la paura di una fine, della fine, bensì l'orrore di un iniziare, lambendo il tragico dell'abisso dell'assoluta assenza da cui proveniamo e che alberga tragicamente ànthropos.

Operazione complessiva raggiunta per il tramite dell'esposizione di un'angoscia che si proietta (e proietta) in un presagio, in un pre-sentire appunto strutturato: il mondo, il *mio* mondo quale spazio di una familiarità e familiarizzazione sempre più spinta in conseguenza di progressivi e quanto mai affinatissimi processi di reificazione, nominazione e uso è, nonostante tutto, un modello di cartapesta sempre sotto minaccia estinzione perché io, in fondo e al fondo, sotto l'esile scorza di una costumatezza posticcia, sono

già estinto. E rispetto a ciò, al cospetto del kaluptòn che si scopre emergendo, non val nulla, perché a nulla vale, qualsivoglia affanno protettivo e predittivo.

È in questa chiave che deve essere assunto un ulteriore significativo tema toccato, in ordine al quale la minaccia della fine del mondo è il frutto e il portato proprio dell'affanno protettivo e predittivo di ànthropos. Il congegno artificiale, per definizione estraneo all'orizzonte di ciò che è dato originariamente, risultato ultimo della nostra consapevole attività inventiva e realizzattiva, di reificazione, del e sul presunto primordiale ai fini di un surplus di sopravvivenza e sicurezza, è solo indice neutro e *casuale*, che non cede e non si consegna al logoro meccanismo colpa-giusta punizione per un eccesso di manipolazione sul pre-esistente.

E pur tuttavia, Wenders ci dice che la minaccia dell'estinzione, di una radicale consumazione e assenza che, proprio perché attiene *tutti* al punto da non configurarsi più alcun a-venire e alcun futuro per ànthropos, è il portato, primo e ultimo, dell'agire di ànthropos stesso.

Ma in che senso?

È qui l'ulteriore inflessione per stringere segnatamente all'Idolo, giacché il "sospetto" banalizzante limitatamente a una postura anti-tecnica e cedevole a un vetero creazionismo di maniera del regista, consente aprire allo sfondo complessivo, anche nei termini del lògos, ove si colloca il narrare, il léghein stesso.

La «storia visiva» che Sam Faber tenta di ricostruire lungo quasi tutto l'arco del film è, fuor di metafora, la storia dell'Occidente, il farsi storia, nel suo continuo ripromettersi, di ànthropos. Di quell'ànthropos che abita, da oltre duemilacinquecento anni, l'ideale *Heimat* che va da Efeso ed Elea a New York. Una storia, un farsi storia nell'a-venire promettendosi-ripromettendosi di tormenti e tragedie incarnate da uomini, da

individui, al fine di occultare l'orrore sottostante a questo – e a ogni altra forma possibile e praticabile – realizzarsi.

L'orrore sottostante che si *perde*, facendolo, nel kalúptein, nell'avvolgere-occultare stesso.

Orrore sottostante kaluptèon.

Orrore da tener segreto.

Orrore dell'assenza da cui proveniamo e verso cui procediamo e che ci avvolge nell'occultamento.

3. *Crepuscolo*

L'orrore dell'assenza è proprio terrore e incubo d'esser strappati via e fuori radicalmente non tanto (e solo) dall'esistente che dunque sono, ma dall'esistere quale possibilità di ogni possibilizzazione nel suo insieme. Ossessione ancestrale, primitiva, che giace (e continua a giacere) al fondo profondissimo di qualsiasi successiva e subentrante nascita e rinascita di coscienza e che manifesta, manifestandosi, un oscuro insondabile. Abisso che è illimitato (e invincibile comunque) thâuma per un'assenza che non è solo la "mia assenza" concreta, ma un'assenza che, proprio transitando per la certezza della "mia concreta assenza" da venire, si estroflette sino a universalizzarsi.

Orrore dell'inesistenza, di una separazione radicale che tutto fa dileguare; ingresso nel margine dell'indicibile, in un cono d'ombra, tenebra immensa, in cui e per cui qualsiasi-cosa (e un *noi*) svanisce.

Accesso alle profondità di un neutro incommensurabile che tutto neutralizza; scorrere anonimo che non contempla in sé e per sé niente-d'altro adveniente. Vuoto assoluto. Vuoto irredimibile.

Un orrore sottostante che ha sigillato segretezza per il tramite dell'Idolo di Metafisica come Struttura, di quell'*effusivo* e *diffusivo*, che tutto reticola e ingabbia in vista del Tutto e dell'Uno (organico). Organismo chiuso e totale che s'eleva a Insieme *Logico* [Insieme *dal* Lògos, Insieme *del* Lògos] e che

rintraccia sempre la sua legittimità in un *oltre*, metà *ta physica*, che necessita. Inganno e raggiro di un a-priori artefatto che apre, ha aperto, a strutturazioni fisse, durature e plurime che hanno preteso consolare e risollevare dagli spasmi e dallo smarrimento per l'incerto e l'ignoto, dall'orrore costitutivo di un estinguersi permanente. In permanenza.

Auto-(super-)fetazione in cui non è possibile, perché inconcepibile nel *lògos*, l'estinzione dell'umano nel suo insieme che, anzi, in Struttura e per Struttura, doppiamente si conferma rispetto ai propri stessi processi di reificazione, nomina e uso. Sia nell'ordine della garanzia della correttezza strategica complessa e complessiva; sia nei termini in cui e per cui l'impatto atterrito al cospetto del fenomenico ignoto, non è fine a se stesso e senza *speranza* ma, anzi, addirittura ascrivibile (dacché già iscritto) in un circolo in cui, per quanto s'abbia a perire e da perire, un resto, *il resto*, permane e permarrà ad infinitum, sino alla frontiera significativa (e ancor più consolatoria) di un Tutto che ritornerà così come è ora o di un Tutto che ascenderà e vedrà salvezza in Eterno.

Idolo del lenitivo che ambisce alla segregazione del *kaluptòn* nei termini di un progressivo adveniente che funzionalmente passa per l'evocazione-invocazione di un finire che contempla sempre la rassicurazione del ritorno e che tutto chiude da sé e in sé.

Anche la fine di un mondo, appunto.

Progressivo di un adveniente che promettendo implica già, *doverosamente*, ripromessa. Ripromessa che è il portato del *pharmakon*, di quel che «sopraggiungendo sempre dal di fuori, agendo come il fuori stesso», non avendo in conio [letteralmente] «virtù proprie e definibili»⁶, impone, dis-ponendola, unità-totalità rincuorante e, dunque, sostenente.

⁶ J. Derrida, *La farmacia di Platone* (1972), tr. it. Jaca Book, Milano 2007², p. 93.

«Padronanza filosofica e dialettica dei *pharmaka*», ripetizione generale per dominare, per soffocare il rumore [del *kaluptòn*]: riapertura costante del «sipario al mattino dell'Occidente»⁷.

È, dunque, nei termini di Metafisica come Struttura, la fine del mondo, la fine di un mondo, sempre e solo evocazione-invocazione che rilancia promessa d'avvenire, futuro necessario dacché necessitato.

Artefazione quale autentica artefalsificazione che però nulla sa e, in fondo, nulla sa (può) dire segnatamente alla necessità d'*ànthropos* a-venire se non giustapponendola, in un premettere che è già un concludere riavviante del Chiuso.

Ma qui, da qui solo, anche l'individuazione di una genuina, e tragica, possibilità della Promessa. Di un autentico Promettere che, necessariamente instabile e, in esito, assolutamente non stabilizzante nella sua transitorietà di necessitazione, non solo impone di superare qualsivoglia dover-da-essere ascritto perché inscritto quale cifra distintiva di *ànthropos*. Ma che anche, nonostante tutto, prescrive trasfigurare ogni fasulla e posticcia necessità e (finanche) incontrovertibilità di permanenza proprio in un'occorrenza di trazione tanatica che sia abile a ridire, con scarto di gradazione decisamente più accentuato, il farsi consapevolezza del costitutivo estinguersi che, solo, può spingere ad attuare e realizzare a-venire senza pensar-futuro.

È qui che, con buona pace anche degli odierni Profeti dell'Apocalisse, l'ingannevole relativamente alla domanda sulla necessità, necessitazione e incontrovertibilità di *ànthropos*, letteralmente vaporizza. Quell'ingannevole presente in ogni modulare rispondere al doppio sequenziale domandare "perché-qui-ora?" e "perché-qui-domani?", di cui *philosophìa* sa da sempre.

Perché sa, da sempre, della presunzione della risposta.

Di un presumere che, almeno in origine, di contro al Mito, *philosophìa* ha inteso relativizzare sin quasi alle soglie di una

⁷ *Ibid.*, p. 165.

feroce diffidenza/indifferenza allorquando ha costruito sé sulla durissima consapevolezza che «la conoscenza certa nessun uomo mai ebbe, né alcuno l'avrà mai sugli dèi e su tutte le cose che dico: se, infatti, a uno accadesse di dire qualcosa in maniera compiuta non lo saprebbe lui stesso, ma a tutti è dato soltanto ritenere per vero»⁸. E cioè da quando philosophìa ha costruito sé non sul meccanismo domanda-risposta, bensì su quello più impegnativo e logorante del domandare-rispondere-ridomandare, in cui l'apertura dell'interrogare medesimo impone, ogni volta, un perdere e un perdersi. Un perdere lo stazionario e appagante della risposta. Un perdersi incessante che implica, anzitutto e per lo più, perdite d'ànthropos stesso.

Perdite continue di ànthropos che hanno aperto (e aprirebbero nuovamente) però, nella loro funzionalità inscritta, ad acquisizioni altre per ànthropos a-venire, per ancora-ànthropos. Configurazione di Promessa autentica che è (di nuovo e sempre daccapo) dire-ànthropos: lògos d'ànthropos su ànthropos e per ànthropos.

Un antropo-fare che nello spazio e nel tempo, e solo nello spazio e nel tempo, aprirebbe l'adveniente nel lògos e per mezzo del lògos.

Un lògos sorgente da un sentire intenso e abissale del/sul gorgo sottostante e che, ovviamente, non significherebbe (e di nuovo) diritto di visione del gorgo stesso, del misterico estremo. Dacché di un tal diritto solo Metafisica come Struttura ha osato e abusato agendo Visione e Visto alla stregua di panacea.

Questo misterico dell'assenza, dolorosissimo, rimane voragine, ma voragine in esposizione da cui, di nuovo, il lògos. Ma lògos non salvifico, ma abile a sostenere nella insostenibilità. Lògos che sostenerrebbe, rintracciando (ancora) nella "grammatica dell'essere" esclusivamente congegno edificativo, solo al cospetto della insostenibile pesantezza dell'a-essere.

⁸ DK 21 B 34.

Prospettiva dell'adveniente che nel lògos e dal lògos, in/da questo lògos sciolto da assolutezze, proprio nell'esponente non più occultato terrebbe aperta, senza soluzione di continuità, la fabbrica del domandare nei modi del concetto e dei concettogrammi e, indi, della Promessa quale dire-detto della costante *transizione-a* e, di conseguenza, di un persistente *accesso-a* ànthropos.

Transitare e accedere, *immaginare* e *concettualizzare* [ànthropos] a-venire.

A pensar bene e in fondo, l'anticipazione di quel che proprio *la fine del mondo* potrebbe svelarci, e cioè che «la biosfera può benissimo fare a meno della presenza contingente di un bipede invasivo»⁹.

E se la fine del mondo davvero arrivasse?

Beh, una volta tanto, proprio perché non ci sarebbe più ànthropos, finanche *un* ànthropos in grado realizzare a-venire senza pensar-futuro, il “fino alla fine del mondo” senza ritorno, senza, quindi, riavvolgimento, rivolgimento e (ri-)svolgimento di lògoi consolatori e ricompositivi, effettivamente e con sollievo, «nella moltitudine di quel che avremmo potuto essere e non siamo»¹⁰, sarebbe [finalmente] lecito né gioire né affliggersi.

⁹ T. Pievani, *La fine del mondo. Guida per apocalittici perplessi*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 14.

¹⁰ *Ibid.*, p. 166.

ROSANNA CUOMO

LA SCRITTURA DEL DIS-ASTRO E IL FREDDO BAGLIORE DI UN FIRMAMENTO SENZA STELLE

1. Per un infinito intrattenimento sulla catastrofe
2. Linguaggio e distruzione: soggettività senza soggetto 3. Il neutro e l'impossibilità

ABSTRACT: The Writing of disaster is composed of fragments, that are the only possible form to describe it; but what is really meant by "disaster"? There are several possible interpretations: it can be an unfavourable event, such as destruction or consumption, but it can also mean "separation from the star", a distance from any kind of measure and especially from

what we consider our order. How can we name it? Can we think it?

This critical work concerns literature, poetry but also philosophy and analyses the experience of the Neuter, the Outside and the Disaster: it is the disaster of thought, of the first-person narrative and of language itself.



1. Per un infinito intrattenimento sulla catastrofe

Nello sguardo gettato sul tempo, nel tentativo di separare il tempo attuale dal tempo mitico e quindi di rischiarare il nesso storia-redenzione, Walter Benjamin nelle *Tesi di filosofia della storia*, con una bella immagine, ci fa contemplare l'*Angelus Novus* di Paul Klee. L'*Angelus* ha «gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe [...] Egli vorrebbe ben trattenersi [...] ma una tempesta spira dal paradiso [...] questa

tempesta lo spinge irrimediabilmente nel futuro»¹. Passato e futuro, catastrofe e redenzione.

La scrittura del disastro di Maurice Blanchot è un *infinito intrattenimento* sulla catastrofe cui non segue però alcuna redenzione. Non c'è possibilità di tempo per il disastro, né di un passato, né di un futuro, esso è piuttosto un *contretemps*². Si ritiene che questo libro, scritto a partire dai solchi lasciati da alcuni lutti che hanno segnato la vita dello scrittore, quasi come se fosse quindi un'elaborazione del lutto, sia stato l'ultimo, dopo di esso solo raccolte di saggi e riedizioni di romanzi e racconti.

L. Hill e E. Hoppenot si domandano, partendo da due posizioni diverse, quale sia il ruolo delle parole evocate dal titolo *La scrittura del disastro*: «Genitivo oggettivo o soggettivo? Il disastro è un tema o un soggetto per la scrittura?»³, sottolineandone la duplice interpretazione: da un lato, un senso *funesto*, come qualcosa che giunge, inaspettato e sconosciuto, dal cielo. La morte, la passività sono temi che riempiono le pagine di questo libro accompagnandoci nel viaggio attorno a una parola che pare ormai giunta al suo esito. Ma, dall'altro lato, il disastro si presenta sotto forma di metonimia: i rimandi diventano molteplici così come le sue diverse declinazioni: *dissolution*, *désorientation*, *déception*, *distance*, *disparition*, *désarregement*, *désentente*, *déseppointement*, *désolation*, *désarroi*. Il mondo del disastro è così un mondo inteso non solo come il luogo delle nostre esperienze ma anche come l'insieme dei significati veicolati attraverso il linguaggio. Tuttavia, questo mondo del senso e della scrittura non è abbacinante, sontuoso e fecondo ma

¹ W. Benjamin, *Angelus Novus*, tr. it. Einaudi, Torino 1962, p. 80.

² M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris 1980, p. 27. Cito da p. 7: «Il disastro è la sua imminenza [...] non esiste futuro per il disastro, così come non esiste né tempo né spazio in cui si realizzi». Cfr. anche p. 125.

³ L. Hill, *Entretien: sur un désastre obscur*, disponibile su www.blanchot.fr. Cfr. Anche E. Hoppenot, *Maurice Blanchot et l'écriture fragmentaire: «Le temps de l'absence de temps»*, su <http://remue.net>; C. Bident, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, Éditions Champ Vallon, Seyssel 1998.

ci appare innanzitutto come desolato, frammentato non solo al livello del contenuto ma anche della forma. Le parole appaiono qui come miriadi di scogli – si contano circa quattrocento frammenti – che vanno a formare un arcipelago, per richiamare un'immagine di René Char, o come sciame di stelle cadenti o come *erranti enigma* di nietzschiana memoria.

La scrittura privilegiata in questo libro non è la cifra di un calcolato vaglio ma è l'unica, forse, modalità in cui si può dire, narrare il disastro. È soltanto quando abbandoniamo ogni statuto nella e della scrittura che si profila la *scrittura del disastro*: «Quando tutto è detto, ciò che resta da dire è il disastro»⁴. La scrittura frammentaria non soggiace al fascino del sistema, nemmeno se tale fascinazione si tramutasse in *intervallo* (che richiede, cerca una continuazione), essa è piuttosto una sospensione temporanea, un'esigenza quale possibilità altra di scrittura: lo spazio bianco tra le parole – questa rottura e questo vuoto – non è una distanza né una separazione ma uno strumento che spinge i frammenti al limite. La parola di frammento è una parola di interruzione che conduce al di là di ogni discorso, di ogni spazio ma essa è, al tempo stesso, ciò che è stato rotto, infranto: un «frammento di meteora distaccatosi da un cielo ignoto e che è impossibile riattaccare a nulla che si possa conoscere»⁵. In Blanchot il frammentario non si riferisce a un insieme, a una totalità: il frammento sembrerebbe la condizione originaria di ogni realtà senza avere tuttavia rapporto con l'origine, con un centro originario. Il frammentario è un affidarsi al *mormorio incessante* e all'*effacement*, nel duplice senso di cancellazione e dileguamento ma che non diviene tuttavia esperienza, anzi esso è posto al di fuori di ogni possibilità ma anche di ogni occasione di esperienza possibile: esso è la

⁴ M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, cit., p. 58.

⁵ Id., *L'Infinito intrattenimento*, tr. it. Einaudi, Torino 1977, p. 410. Il riferimento, sottaciuto, è al «calmo blocco caduto quaggiù da un disastro oscuro» di *Le tombeau d'Edgar Poe* di Mallarmé.

«“potenza” del disastro di cui non c’è esperienza»⁶. Si potrebbe considerare la frammentazione come l’intermittenza fugace di una lampada che non funziona - alternanza di bagliore e di oscurità - come una luce che appare, a tratti, come chiarore tremolante: non siamo nel dominio della fosforescenza e dell’abbacinamento ma nel campo del chiaro-scuro. Invece di risiedere nella verità, nella sua luminosa evidenza, invece di abitare l’essere, di soggiornarvi edificando delle costruzioni sicure, al riparo da ogni *disastro*, da ogni movimento tellurico, la scrittura frammentaria è errante. Scriveva Blanchot ne *La bestia di Lascaux* «Come la parola sacra, la scrittura proviene dall’ignoto, è senza autore, senza origine, e quindi rinvia a qualcosa di più originale. Dietro alla parola dello scritto nessuno è presente ma quella parola dà voce all’assenza»⁷. Il linguaggio corrente si riferisce alla non esistenza di una cosa, questa non esistenza diviene parola, significa in modo concreto, la cosa cioè diviene *realmente* presente: «la parola le restituisce, sul piano dell’essere (l’idea), tutta la certezza che aveva sul piano dell’esistenza»⁸. Ciò garantisce la tranquillità del nostro quotidiano, l’acquietamento di fronte a ciò che ci circonda, a ciò che possiamo fare nostro perché dandogli un nome ce ne appropriamo e questa conquista ci mette al sicuro da ogni minaccia di instabilità. La letteratura, al contrario, ha a che fare con l’inquietudine, ne è intrisa, essa è l’ossessione della notte: «[...] non si confonde con la coscienza che illumina e decide; essa è la mia coscienza senza moi, passività radiante di sostanze minerali [...]»⁹. La letteratura dialoga con la morte, constata *il diritto alla morte*.

⁶ Id., *L’écriture du désastre*, cit., p. 72. Cfr. pure, Id., *Le pas au-delà*, Gallimard, Paris 1973, in particolare pp. 61-64, 71-74; Id., *La part du feu*, Gallimard, Paris 1949.

⁷ Id., *La bestia di Lascaux*, tr. it. Il Cavaliere Azzurro, Bologna 1983, p. 14.

⁸ Id., *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981, p. 39.

⁹ *Ibid.*, p. 42.

2. Linguaggio e distruzione: soggettività senza soggetto

Quando parliamo è la morte, per Blanchot, che parla nelle parole, ma cosa significa questo? Quando parlo di una cosa, anche se sto dicendo che in quel momento è lì, affermo nello stesso tempo che può essere sottratta a se stessa e rimandata a «un niente di esistenza e di presenza; il mio linguaggio significa essenzialmente la possibilità di questa distruzione»¹⁰. La distruzione, la morte, è ciò che consente paradossalmente di accedere al senso specifico delle parole, se essa non ci fosse cadremmo in un non senso incommensurabile. Quando si nomina qualcosa è come se si facesse riferimento non alla presenza ma alla sua assenza. E la morte non riguarda solo le cose ma anche colui che le nomina: anche io che parlo, nominandomi, sono una presenza impersonale: quando infatti nomino le cose nego, al contempo, l'esistenza delle cose ma anche la mia stessa esistenza. Blanchot diffida della parola soggettività, ambigua, infida, poiché nasconderebbe in realtà soltanto il travestimento adoperato da chi vuole conservare ancora il privilegio della presenza. L'avventura della scrittura così si trasforma in "tragedia" nel corso della quale l'io - soggetto, autore, scrittore, ma anche personaggio - perde le proprie caratteristiche, perde soprattutto il potere di dire io: siamo di fronte a una «soggettività senza soggetto, la parte ferita, il livido del corpo morente già morto di cui nessuno potrebbe essere il proprietario o dire: io, il mio corpo»¹¹. Seguendo le esperienze di Kafka, di Mallarmé, di Rilke, ma portandole fino alle estreme conseguenze, Blanchot mostra come colui che scrive sia consegnato al rischio di perdere se stesso: la scrittura si rivela spossessamento del sé. «Scrivere, certo, è rinunciare a tenersi per mano o chiamarsi per nome proprio, e nello stesso tempo non è rinunciare, è annunciare, accogliendo senza riconoscerlo l'assente - o, attraverso le parole nella loro

¹⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹¹ *Id.*, *L'écriture du désastre*, cit., p. 53.

assenza, essere in rapporto con ciò di cui non si può avere ricordo [...], rispondendo non solo al vuoto nel soggetto, ma al *soggetto come vuoto*, la sua sparizione nell'imminenza di una morte che ha già avuto luogo fuori da ogni luogo»¹². Una sparizione che, attraverso l'esperienza tutta ed esclusivamente letteraria, diventa sempre più radicale perché lo scrittore subisce, da parte dell'opera, uno svuotamento: egli deve divenire «il luogo vuoto dove si formula l'affermazione impersonale»¹³, dove avviene il passaggio dalla prima persona a un impersonale senza nome né identità, passaggio dal *je* all'*il*. Questo *il* non indica un altro da me o un altro in me, non è una distanza presa da un soggetto, un allontanamento che nel momento creativo diviene fecondo stimolo o conseguente necessità, niente di tutto ciò: «*Il* è me stesso diventato nessuno [...] là dove sono, io non posso più rivolgermi a me stesso [...]»¹⁴. Tra lo scrittore e l'opera (letteraria, in questo caso) c'è uno scarto, una distanza poiché l'opera sembra acquisire ai suoi occhi una "anima" propria, una vita separata da colui che la scrive: «Lo scrittore scrive un libro, ma il libro non è ancora l'opera; l'opera non è tale se non quando in essa, nella violenza di un cominciamento che le è proprio, si pronuncia la parola "essere"»¹⁵. Lo scrittore, così, è costantemente posto di fronte a ciò che l'opera è e a ciò che egli manca poiché ogni sua volontà o iniziativa risulta vana dal momento che si scontra con l'*affermazione impersonale* e *anonima* dell'opera: l'opera in questo senso è infinita, né compiuta, né incompiuta. La composizione prende forma man mano, rispondendo a un'esigenza che gli stessi romanzi, gli scritti politici, le lettere, i saggi di critica letteraria di Blanchot in qualche modo mostrano: l'opera ha una vita propria e il dominio, l'autorità dello scrittore è

¹² *Ibid.*, p. 186. Cfr. le analisi di F. Collin in *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris 1971, pp. 55-85. Cfr. pure, A.L. Schulte Nordholt, *Maurice Blanchot, l'écriture comme expérience du dehors*, Droz, Genève 1995.

¹³ M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, tr. it. Einaudi, Torino 1967, p. 41.

¹⁴ *Ibid.*, p. 14, corsivo mio.

¹⁵ *Ibid.*, p. 8.

fittizia. Paradossalmente, l'unico potere nelle mani dello scrittore è quello di smettere di scrivere, forse non iniziare neppure. Così, se «scrivere è consegnarsi al fascino dell'assenza di tempo»¹⁶, quest'azione significa anche avere a che fare con un'assenza di sistematicità, un'insufficienza di punti di riferimento precisi, senza inizio né fine: la scrittura è così un luogo senza luogo dove regna sovrana una mancanza di tempo. Scrittura come spazio vuoto in cui si avvicendano l'*attesa* (e) l'*oblio*, temporalità senza tempo e senza qualcuno in grado di reggerle sulle spalle. L'opera affascina, attrae e trascina nel suo movimento di seduzione: scrivere non è entrare a far parte di un dispositivo concatenato, in cui si ha già la trama definita da seguire scrupolosamente, un percorso o un'idea da sviluppare, un progetto da realizzare ma è affidarsi al caso, al frammento, come abbiamo visto, al rischio, anche, di un'*assenza di libro*, al rischio di affacciarsi sul neutro.

Ne *L'Infinito intrattenimento*, a proposito della filosofia Blanchot scriveva:

Con una semplificazione evidentemente abusiva, si potrebbe interpretare tutta la storia della filosofia come uno sforzo per acclimatare e addomesticare il "neutro" sostituendovi la legge dell'impersonale e il regno dell'universale [...] Il neutro è costantemente escluso dai nostri linguaggi e dalle nostre verità. [...] Queste proposizioni rischiano di non aver alcun senso, a meno che non raggiungano il loro scopo che è quello di mettere in questione il postulato su cui si fonda implicitamente tutto il pensiero occidentale [...] la conoscenza del visibile-invisibile è la conoscenza stessa; la luce e l'assenza di luce debbono fornire tutte le metafore in rapporto alle quali il pensiero va incontro a ciò che si propone di pensare [...] ¹⁷.

3. Il neutro e l'impossibilità

Ma, cos'è il neutro? Neutro è ciò che non appartiene a nessun genere, è ciò che non rinvia né alla sfera di un soggetto, né tanto meno a quella di un oggetto. Non è ciò che sulla scia del negativo hegeliano indichi un ritorno a una positività della Ragione, movimento interno a se stesso. Il neutro non è il

¹⁶ M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, cit., p. 15.

¹⁷ Id., *L'Infinito intrattenimento*, cit., pp. 399 e 401.

negativo perché in esso non c'è alcun lavoro: è il «Terzo Escluso»¹⁸, «né questo, né quello»¹⁹. Né affermazione, né negazione. Il neutro, nelle sue metafore della notte, del fuori e del disastro, come ciò che non dona niente, non può essere la cifra di una *Sinngebung*, non richiede nemmeno un ego che accolga la sua (mancanza di) donazione ma al contrario «trascina con sé allo stesso tempo l'ego ed ogni possibilità di costituzione, a vantaggio [...] di una perdita nuda nella notte»²⁰.

La prima apparizione del neutro, se si tralasciano i romanzi e i racconti, è in un articolo pubblicato nel 1958 ne *La Nouvelle Revue Française*: qui Blanchot, parafrasando Lévinas, descrive l'*étrangeté* come un *campo di forze anonimo*, inteso come l'essere «che si afferma sottraendosi [...], dell'essere che non è mai un essere, né una pura assenza d'essere, e neppure dell'essere che non sarebbe né questo né quello, cioè neutro, ma la neutralità dell'essere o la neutralità come essere [...]»²¹. Nella radicale differenza dall'essere, il neutro si presenta nei suoi caratteri di impossibilità e di inafferrabilità. Il neutro è ciò che non si lascia rappresentare, comprendere, annullare o assorbire da una definizione o da un concetto: esso è ciò che Blanchot nomina nei termini dell'*altro*, l'assolutamente diverso, precisando che l'uso della maiuscola condurrebbe solo a sostantivizzarlo. Esso è ciò che il pensiero non può ricondurre a un'unità, a un'identità; è il *radicalmente* altro, è una trascendenza, senza che la parola trascendenza ci rimandi a un al di là teologico, etico o filosofico, tanto è vero che Blanchot afferma che del neutro non

¹⁸ E. Lévinas, *Su Maurice Blanchot*, tr. it. Palomar, Bari 1994, p. 77 da cui cito: «Questo Neutro, o questo Terzo Escluso, non è né affermazione, né pura negazione dell'essere. Perché affermazione e negazione sono nell'Ordine, ne fanno parte».

¹⁹ J. Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, Paris 1998, p. 121. Si confronti pure R. Barthes, *Le Neutre. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil, Tours 2002.

²⁰ M. Zarader, *L'être et Le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Verdier, Lagrasse 2001, p. 254.

²¹ M. Blanchot, *L'Étrange et L'Étranger* in «La Nouvelle Revue Française», 70, 1, 1958, p. 678.

si può parlare né in termini di immanenza né in quelli di trascendenza.

Il neutro così non è l'approdo a una definizione, ma è l'essere in balia del mareggiare, l'oscillazione sempre continua. Ma, se esso rappresenta per la filosofia un impasse e per il pensiero uno *scandalo*, qual è il modo per avvicinarsi al neutro se esso sfugge anche – mettendola in discussione con il suo stesso apparire – alla metafora della luce? Da sempre, osserva Blanchot, la luce ha avuto il ruolo privilegiato di essere la portatrice di senso nella misura in cui in essa e attraverso essa le cose diventano visibili a noi che possiamo così accedervi:

la luce e l'assenza di luce debbono fornire tutte le metafore in rapporto alle quali il pensiero va incontro a ciò che si propone di pensare; è impossibile "prendere di mira" (altra metafora ricavata dall'esperienza ottica) ciò che non ci si presenti nella presenza dell'*illuminazione*. [...] non è la luce ad aprire il rapporto con esso [il neutro], né l'assenza di luce a chiuderlo. [...] pensare o parlare al neutro equivale a pensare o a parlare a prescindere da ogni cosa visibile o invisibile²².

Dunque, il neutro non apre alla luce, la luce come verità, la luce come misura greca, né è aperto – illuminato – da essa, ma si prospetta come una diversa «dimensione in cui occorre rapportarsi al di là di ogni orizzonte»²³.

Non basta più soltanto pensare il neutro, tentare di accoglierlo, occorre realizzare questa impresa: Marlène Zarader individua nel disastro l'incarico cui è sottoposto il pensiero senza che ciò tuttavia si traduca in un dispositivo, in un meccanismo attivo. La *scrittura del disastro* sarebbe, così, un possibile risvolto del neutro, una sua effettiva concretizzazione, che continua a mantenere la sua distanza dall'essere come dal non essere e piuttosto che parlare di un passaggio dalla notte del neutro a quella del disastro, occorrerebbe ritenere quest'ultimo come la tinteggiatura più accesa del neutro, la sua ultima sponda.

²² Id., *L'infinito intrattenimento*, cit., pp. 401-402. Cfr. anche p. 222.

²³ Id., *Être juif* in «La Nouvelle Revue Française», 116, 1962, p. 285.

Come il *dehors* e la notte, anche il disastro – ulteriore declinazione del neutro – è un nome posto al di fuori del sistema di riferimento del senso senza che questa *esteriorità* diventi essa stessa senso: nessuna etimologia può venire in nostro soccorso, nessun sapere può congedare questo rischio per il pensiero che ha il compito di *vegliare sul neutro*²⁴. Il disastro è un resto: non è assenza né presenza, ma lascia inalterato – sospeso – ogni rapporto di presenza/assenza.

Sul disastro, nel libro da cui siamo partiti, vi sono diverse questioni: la solitudine (dell'opera e dello scrittore), la passività, l'olocausto, l'*effacement* del soggetto, la veglia e sono possibili naturalmente vari piani di interpretazione che si intersecano. Tutti questi temi possono essere considerati come residui di un dialogo a più voci in cui nessuna di essa prevale sulle altre e allo stesso tempo come radicalizzazioni di tesi sostenute nelle opere precedenti. Ma, forse, attraverso un cenno che implicitamente Blanchot rivolge a Bataille (ma anche a Heidegger e Holderlin) possiamo avvicinarci al *senso del disastro* – rischio concreto anche se il disastro tiene a distanza ogni *maîtrise*²⁵ – a cui abbiamo accennato all'inizio del nostro percorso. Lasciamo parlare il frammento: «“L'azzurro del cielo” racconta superbamente il vuoto del cielo: *il disastro come ritrarsi dal riparo siderale e rifiuto di una natura sacra*»²⁶. Il disastro che si verifica come esperienza-limite narra la solitudine ma anche un'inquietudine: se, come affermava Lévinas, il disastro va letto come «senza alcuna preoccupazione teologica

²⁴ Id., *L'écriture du désastre*, cit., p. 7: «Pensare il disastro (se è possibile, e ciò non è possibile nella misura in cui presagiamo che il disastro è il pensiero) è non avere più avvenire per pensarlo» e da p. 12 «Pensare sarebbe chiamare (nominare) il disastro come retro-pensiero». Cfr. anche le pp. 10-27.

²⁵ Id., *L'écriture du désastre*, cit., p. 20. Cfr. anche, B. Moroncini, *Il discorso e la cenere*, Guida, Napoli 1988.

²⁶ Id., *L'écriture du désastre*, cit., p. 202. Il cielo assente risuona ancora nell'ultimo frammento che chiude il libro: «Solitudine che risplende, vuoto del cielo, morte differita: disastro», p. 220.

[...] dis-astro: non essere nel mondo sotto gli astri»²⁷ comprendiamo che esso dice pure l'abbandono di un luogo e di un sistema di riferimento. Il dis-astro – la lontananza dall'astro – è così l'uscita dall'ordine cosmico e dalla misura, la separazione dalla totalità: esso significa pure la separazione dalla verità intesa come dis-velamento (*aletheia*), dis-velamento reso possibile dal primato della luce e quindi della visione. Ma lo sguardo qui si opacizza, si cristallizza e tramuta in muta pietra ogni cosa, non illumina il senso ma fa precipitare tutto in un *nero inferno*, nella notte oscura²⁸. La lontananza dall'astro racconta uno spazio siderale ormai deserto, desolato: il firmamento tutto, come luogo del sacro, reca la traccia della sparizione degli dèi e la notte sembra avvolgere nelle sue fitte tenebre il mondo intero. Ma se la divinità è «“la misura” con cui l'uomo fissa le misure del suo abitare, del suo soggiorno sulla terra sotto cielo»²⁹, nel tempo dell'assenza degli dèi chi occuperà il luogo da loro lasciato vacante?

La misura [...] ha la stessa essenza del cielo. Ma il cielo non è pura luce. Lo splendore delle sue altezze è in sé l'oscurità della sua ampiezza che tutto alberga. Il blu della dolce azzurrità del cielo è il colore della profondità [...] Questo cielo è la misura. Perciò il poeta deve necessariamente domandare: “C'è sulla terra una misura?” E non può che rispondere: “Non ce n'è alcuna”³⁰:

il senza misura, il vuoto riecheggiante, il dis-astro.

ROSANNA CUOMO è Dottore di ricerca in Filosofia e attualmente insegna nei Licei

²⁷ E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. Jaca Book, Milano 1997 p. 199.

²⁸ Cfr. le splendide pagine dedicate a Orfeo e alla violenza del suo sguardo in M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, cit., pp. 147-151; Id., *L'infinito intrattenimento*, cit., pp. 254-262. Cfr. anche W. Tommasi, *Per un'esperienza non dialettica della parola. La presenza di Hegel nel primo Blanchot* in «La Nuova Corrente», 1985, pp. 72-73.

²⁹ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, tr. it. Mursia, Milano 1976, p. 131. Cfr. pure Id., *Sentieri interrotti*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 247-249 e G. Lissa, *Spiritualmente l'uomo abita sulla terra*, Giannini Editore, Napoli 2010.

³⁰ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 135.

ALESSANDRA SCOTTI

**FILOSOFARE ALLA FINE DEI TEMPI.
RIFLESSIONI AGAMBENIANE**

1. Intro 2. Apocalissi e tempo messianico: ho nyn kairós 3. Chronos e kairós
4. Sperren 5. Lettera/Spirito 6. Cosa (non) fare?

ABSTRACT: This work focuses on the apocalyptic nature of Giorgio Agamben's philosophical works. The dialogue with Agamben is full of references to St. Paul's letters, Kafka's literary works and Benjamin's messianism. This work tries to define the criteria of the kairological time, considered as a section of the chronological time which deactivates the discretionary mechanism, along the same lines as St. Paul's lessons, which reformulate the distinction between Jews / non-Jews. In this diacritic strategy lies the secret of any future philosophy, that is profanation, meant as the abolition of any sacred limit and the return to a human use.

1. Intro

Sovente la filosofia di Agamben s'interroga sul lascito che la storia della filosofia ha tramandato a quella odierna e in che direzione guardi la



filosofia futura, su quale sia il suo compito. Ne *L'immanenza assoluta*, comparso su «Aut Aut»¹ nel 1996, Agamben nota che gli ultimi testi pubblicati da Foucault e Deleuze prima di morire hanno come loro fulcro il concetto di vita. Lungi dal costituire una banale coincidenza seppure testamentaria, dal momento che

¹ Cfr. G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in «Aut-Aut», 276, 1996, pp. 39-57.

entrambi i testi hanno qualcosa dell'ordine di un testamento, o un segno dell'intima affinità tra i due filosofi, essa rappresenta per Agamben «il lascito che concerne inequivocabilmente la filosofia che viene»². Essa, se vorrà raccogliarlo, dovrà guardare nella direzione verso cui il gesto ultimo dei filosofi indicava. La filosofia alla fine dei tempi deve allora confrontarsi con ciò che ha costituito per secoli il rimosso e il perturbante della tradizione filosofica: la dimensione del vivente, il *bios*, la nuda vita. Si tratta di tematiche che Agamben non abbandona mai e attraversano tutto l'arco della sua produzione filosofica, declinate soprattutto nelle loro interazioni col diritto, nelle forme di bio-diritto quale esercizio di potere sulla vita stessa. Tuttavia la filosofia impiega un tempo a finire, e il messianico costituisce il *typos* di un pensiero crepuscolare all'inizio della fine. Parafrasando Manganelli possiamo affermare che la filosofia è già finita e noi non ce ne accorgiamo, perché questa stessa fine «genera una sorta di tempo, in cui dimoriamo, che ce ne preclude l'esperienza»³. Dichiarare la fine della filosofia non vuol dire dichiararne la resa, ma riconoscere che un certo tipo di esercizio filosofico, unicamente centrato su se stesso quasi masturbatorio, è divenuto vetusto e inservibile. Solo mediante un ripensamento di ciò che la filosofia ha sempre negato, considerato come spurio e privo di valore, ovvero il corpo, la vita, la materia, la filosofia può augurare a se stessa un avvenire. Il confronto con le lettere paoline e, da ultimo, le *Tesi* di Benjamin, quali due testi sommi della tradizione messianica, è teso, dunque, a far emergere la struttura temporale del tempo messianico, come tempo dell'attesa, disteso tra il *chronos* e l'*éschaton*. Questo non coincide con la fine dei tempi, né col tempo cronologico profano,

² Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 385.

³ G. Manganelli, *La notte*, Adelphi, Milano 1996, p. 19.

ma è «porzione del tempo profano»⁴ che lo lavora e lo trasforma dal di dentro. La cesura fra i due tempi squarcia il *chronos* introducendo un eccesso della divisione, banalmente un resto, che è il *da pensare*. Se è vero che il compito politico e filosofico delle generazioni future sarà la *profanazione*⁵ e che essa vuol dire «aprire la possibilità di una forma speciale di negligenza, che ignora la separazione o, piuttosto, ne fa un uso particolare»⁶, la filosofia che verrà necessiterà di un metodo diacritico capace di rimodulare alcuni antichi paradigmi oppositivi, umano e divino, vita biologica e vita della mente, immanenza e trascendenza, individuando quel resto, quella zona di indiscernibilità che è nient'altro che ciò che resiste a ogni separazione.

2. Apocalissi e tempo messianico: ho nyn kairós

Cosa intendere per vita messianica? Qual è la struttura del tempo messianico? E soprattutto cos'è che fa di Paolo un interlocutore attuale? Sono questi gli interrogativi a cui proviamo a dare risposta a partire dalla premessa agambeniana che il tempo messianico si mostra quale «paradigma del tempo storico»⁷ offrendo la possibilità di esperire quello che Paolo chiama *ho nyn kairós*, il «tempo di ora». La parola messia deriva dal latino ecclesiastico *messīa*, che è dal greco *messías* e questo ancora dal lontano ebraico *māshíah*, ovvero “unto”, consacrato a Dio per mezzo dell'unzione sacra. Il tempo messianico, che è chiaramente il tempo della venuta del messia, non vale come tempo dell'apocalissi. Nel commento alla lettera ai romani Agamben opera una chiara distinzione fra tempo messianico e escatologico, tra l'apostolo, il profeta e l'apocalittico. L'annuncio del profeta

⁴ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 64.

⁵ Cfr. Id., *Elogio della profanazione* in *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005, pp. 83-106.

⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁷ Id., *Il tempo che resta ...*, cit., p. 11.

riguarda sempre un tempo a venire, orientato dall'*éschaton*, quello dell'apocalittico è sospeso a contemplare la fine dei tempi, situandosi nell'ultimo dei giorni. L'apostolo, diversamente, «parla solo a partire dalla venuta del messia»⁸, è tutto immerso nel presente e quel che lo interessa «non è l'ultimo giorno, non è l'istante in cui il tempo finisce, ma il tempo che si contrae e comincia a finire (*ho kairós synestaménos estin*: I Cor. 7, 29) - o, se volete, il tempo che resta tra il tempo e la sua fine»⁹. L'escatologia non è il messianismo, il tempo messianico è come una corda tesa tra un già e un non ancora: la resurrezione da un lato, che è l'evento messianico *kat'exochen* e la parousia dall'altro, ovvero la seconda venuta di Cristo alla fine dei tempi. Esso non è esterno al tempo profano, quello che Paolo chiama *chronos*, ma neanche interno, tantomeno coincide con l'eone futuro, è, piuttosto, ciò che eccede costitutivamente i due tempi. Si tratta di qualcosa che riusciamo a rappresentarci con molta difficoltà che, anche se ne abbiamo *esperienza*, sfugge a ogni *immagine*. Agamben prova a risolvere tale aporia servendosi del concetto di "tempo operativo" che si deve al linguista Gustave Guillaume. Guillaume nota che la tripartizione dei tempi verbali (passato, presente, futuro) non tiene conto del tempo performativo del pensiero, ovvero del *tempo che la mente impiega per realizzare una immagine-tempo*. A tal proposito Guillaume parla di *cronogenesi* che restituisce il processo di formazione dell'immagine-tempo nel suo stato potenziale, *in fieri* e compiuto. Secondo Agamben il paradigma del tempo operativo è funzionale alla spiegazione della natura del tempo messianico: esso è il tempo che il tempo impiega per volgersi in rappresentazione, concetto, segno grafico. Merleau-Ponty leggendo Bergson affermava qualcosa, per certi versi, di simile: la durata è *non coincidenza* con se stessi, creazione, eterogeneità e il mio pensiero su di essa è sempre un

⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁹ *Ibid.*, p.63.

attimo prima o un attimo dopo. La vita messianica è, allora, vita «vissuta nel differimento»¹⁰; ecco perché, come scrive Kafka nei suoi *Quaderni in ottavo*, «il messia verrà solo quando non ci sarà più bisogno di lui, non arriverà che il giorno dopo il suo arrivo, verrà non l'ultimo giorno, ma l'ultimissimo»¹¹.

3. Chronos e kairós

In *Che cos'è il contemporaneo?* Agamben afferma che appartiene veramente al suo tempo «colui che non coincide perfettamente con esso»¹², ma proprio in ragione di questo scarto e differimento è capace più degli altri di afferrarlo concettualmente. Così Nietzsche nelle sue *Unzeitgemässe Betrachtungen* [considerazioni *intempestive*] prendeva posizione in merito a un problema vissuto come di cocente attualità: l'ipertrofia della malattia storica. Questa mancata coincidenza e sbavatura definisce, secondo Agamben, la struttura temporale che lega il singolo al proprio tempo, per cui «la contemporaneità è quella relazione col tempo che aderisce ad esso mediante una sfasatura e un anacronismo»¹³. Contemporaneo è colui che salda i due secoli, il *saeculum* che è il tempo della vita, e quello della storia universale. Essere contemporanei significa, in ultima analisi, presentarsi «puntuali a un appuntamento che si può solo mancare»¹⁴; chi è stato in grado di pensare il proprio tempo ha potuto farlo solo a patto di un possesso a distanza, di una sostanziale discontinuità. In tal senso nessuno è stato più contemporaneo di Paolo, il “tempo di ora” (*ho nyn kairós*) è vicino ma indeterminato¹⁵ e ricapitola a sé

¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

¹¹ F. Kafka, *Lettera al padre. Gli otto quaderni in ottavo*, tr. it. Mondadori, Milano 2011²¹, p. 84.

¹² G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?* in *Nudità, Nottetempo*, Roma 2009, p. 20.

¹³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴ *Ibid.*, p.25.

¹⁵ Si legge nella lettera *Ai Romani*: «È tempo ormai di svegliarsi dal sonno. Adesso la nostra salvezza è più vicina di quando abbiamo incominciato a credere; la notte è progredita, il giorno si è avvicinato (13, 11-12)», per le lettere paoline utilizziamo l'edizione a cura di C. Carena, Einaudi 1999².

ogni istante, dal momento che «tutte le cose si ricapitolano nel messia, tanto quelle celesti che quelle terrene (*anakephalaiósasthai ta panta en tō christō, ta epi tois ouranoís kai ta epi tēs gēs en autó*)»¹⁶. Si tratta di un celebre passo della lettera agli efesini ricco di strascichi ermeneutici, dalla teoria dell'apocatastasi di Origene a quella dell'eterno ritorno nietzschiano, in cui Paolo afferma che nel tempo messianico si dà una «ricapitolazione sommaria»¹⁷ intesa anche come giudizio sommario. Ogni istante messianico è eterno nella sua contingenza; per restituire questo paradosso temporale Agamben ricorre a un esempio: la fotografia. Tutto ciò che è fotografato è chiamato a comparire nel giorno del giudizio, come nel *Boulevard du Temple* di Daguerre dove l'obiettivo fotografico si fissa sul gesto più umile e insignificante, caricandolo del peso di un'intera vita¹⁸. Ciò che la fotografia, in quanto cifra dell'*apokatastasis*, ripete meccanicamente infinite volte è l'unico, l'ogni volta unico istante nella sua più pura contingenza che è chiamato a una ricapitolazione. Il fotografo di talento coglie tale «*kairós* del desiderio»¹⁹, per usare le parole di Barthes ne *La camera chiara*, la singolare natura ontologica della fotografia che è una e molte, memoria e avvenire, come il tempo messianico. «Per questo – scrive Agamben – la rappresentazione comune che vede il tempo messianico come orientato unicamente verso il futuro è falsa.[...] Ricapitolazione, *anakephalaiōsis*, significa per Paolo, al

¹⁶ *Ibid.*, *Prima agli Efesini*, 1, 10-11.

¹⁷ G. Agamben, *Il tempo che resta ...*, cit., p. 75.

¹⁸ «Conoscete certamente il celebre dagherrotipo del *Boulevard du Temple*, che viene considerato come la prima fotografia in cui compaia una figura umana. La lastra d'argento rappresenta il *boulevard du Temple* fotografato da Daguerre dalla finestra del suo studio in un'ora di punta. Il *boulevard* doveva essere stracolmo di gente e di carrozze e, tuttavia, dal momento che gli apparecchi dell'epoca esigevano un tempo di esposizione estremamente lungo, di tutta questa massa in movimento non si vede assolutamente nulla. Nulla, tranne una piccola sagoma nera sul marciapiede, in basso a sinistra nella foto. Si tratta di un uomo che si stava facendo lucidare gli stivali ed è dunque rimasto immobile abbastanza a lungo, con la gamba appena sollevata per poggiare il piede sul banchetto del lustrascarpe», Id., *Il giorno del giudizio*, in *Profanazioni*, cit., p. 26.

¹⁹ R. Barthes, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, tr. it. Einaudi, Torino 2003, p. 60.

contrario, che *ho nyn kairós* è una contrazione di passato e presente, che, nell'istanza decisiva, è innanzitutto col passato che dobbiamo regolare i conti»²⁰. Il *Corpus Hippocraticum* fa dono della più bella definizione mai data di cosa sia il tempo cairologico: «il *chronos* è ciò in cui vi è *kairós* e il *kairós* è ciò in cui vi è poco *chronos* [*chronos esti en ho kairós kai kairós esti en hō ou pollos chronos*]»²¹. Il *kairós*, dunque, non è un altro tempo ma è come un'apertura di senso nel *chronos*, un suo slargamento semantico o, per usare l'immagine di Agamben, una sua contrazione.

4. Sperren

Fino a qualche anno fa c'era un'usanza tipografica piuttosto diffusa che consisteva nel porre in rilevanza alcuni termini scrivendoli alternando una lettera e uno spazio bianco come se si volesse sillabare con accorta prudenza la parola in questione. Il cosiddetto spazieggiato, divenuto ormai desueto e soppiantato dall'impiego del corsivo, sottolinea il vuoto, legge la parola e il suo riverbero. Lo spazio bianco unisce ciò che separa, inaugurando una nuova strategia diacritica. Nell'incipit folgorante della *Lettera ai Romani* (*Paulos doulos christou Iēsou, klētós apóstolos aphōrisménos eis euaggélion theou*) che Agamben analizza minuziosamente ne *Il tempo che resta*, compare il termine *aphōrisménos*, participio passato di *aphorízō*, letteralmente “separato”, tradotto infatti da Girolamo col latino *segregatus*. Perché Paolo si dice “separato”? Da chi o da cosa? Questo termine pone un problema ermeneutico non da poco, dal momento che Paolo predica l'universalismo e la fine di ogni separazione tra ebrei e pagani e che in un altro passo delle sue lettere, *Ef. 2, 14-15*, si legge: «il messia ha distrutto il muro della separazione». In primo luogo bisogna intendere l'aggettivo “separato” come un

²⁰ G. Agamben, *Il tempo che resta ...*, cit., p. 77.

²¹ *Ibid.*, p. 68.

richiamo biografico: «*Aphōrisménos* non è altro che la traduzione greca del termine ebraico *paruš*, cioè fariseo»²². Paolo era un fariseo, un separato. I farisei costituivano una setta interna al giudaismo che divenne classe dominante in Palestina intorno alla fine del I secolo a. C.; essi, pur essendo laici, praticavano l'osservanza di regole della purezza sacerdotale distinguendosi così dalla massa incolta e inosservante. La *Torah* per i farisei non è solo quella scritta, ma è anche l'insieme delle *consuetudines* da rispettare per proteggersi da ogni contatto impuro. L'aggettivo *aphōrisménos* è da intendersi allora in senso parodico, Paolo è un separato alla seconda, separato dalle separazioni. Il muro che l'annuncio messianico fa cadere è nient'altro che la siepe dietro la quale si proteggono i farisei, la porta custodita dal guardiano nell'apologo kafkiano *Davanti alla legge*. L'etimologia del termine greco *nómos*, legge, insegna che il sostantivo *nómos* deriva dal verbo *nemō*, cioè dividere, attribuire delle parti; il principio legislativo trova dunque la propria fondazione nell'atto divisorio, nello stabilire dei confini, *in primis* ciò che è interno alla legge da ciò che non lo è. Nello specifico la legge messianica è attraversata da un unico grande spartiacque: la separazione tra ebrei/non ebrei. In che modo allora Paolo, all'interno della prospettiva messianica, rende *inoperanti* le distinzioni nomistiche? Paolo opera secondo un metodo diacritico del tutto peculiare, realmente contemporaneo, potremmo dire ibridativo, in cui il taglio divisore allo stesso tempo separa e unisce, proprio come lo spazio bianco tra le lettere, creando un resto, una zona d'indiscernibilità. Ad esempio la distinzione paolina tra carne/soffio-spirito (*sarx/pneuma*) non combacia perfettamente con quella ebrei/non ebrei, non coincide, ma al tempo stesso non ne è estranea: taglia la divisione in due.

²² *Ibid.*, p. 48.

«La circoncisione è nulla e il prepuzio è nulla»²³, e non basta all'esercizio della fede messianica.

Per esprimere la relazione che sussiste tra la legge e il messianico Agamben compie uno studio del verbo *katargéō* che deriva dall'aggettivo *argós*, cioè non in opera, inattivo (*a* privativa + *ergos*). Si tratta anche qui di un *topos* della produzione agambeniana sviluppato a partire da un'interpretazione di un passo del libro IX della *Metafisica* di Aristotele. L'essere umano è l'unico fra gli esseri viventi che può distaccarsi dal patrimonio comportamentale ricevuto in dotazione e esercitare la propria potenza astenendosene dall'uso, ovvero può non fare, può la propria impotenza. In *Bartleby La formula della creazione* il copista newyorkese è il simbolo di questo "poter non fare": «il "preferirei di no" è la *restitutio in integrum* della possibilità, che la mantiene in bilico tra l'accadere e il non accadere, tra il poter essere e il poter non essere. Esso è il ricordo di ciò che non è stato»²⁴. Ma ciò che colpisce maggiormente dello studio etimologico del verbo *katargéō* è che esso viene tradotto da Lutero col tedesco *Aufheben*. Non è questo il luogo per indagare il peso che il suddetto verbo ha esercitato nella storia della filosofia da Hegel in poi, basti notare che *Aufheben*, nella doppia accezione di abolire e conservare a un tempo, illumina la questione della legge messianica di luce nuova: essa per effetto della *katargesis* è insieme sospesa e compiuta, come la legge che vige nello stato di eccezione. La legge paolina opera come un taglio di Apelle²⁵ e attraverso la "divisione della divisione" recupera lo scarto esistente tra ebrei/non ebrei, nella legge/fuori dalla legge.

²³ San Paolo, *Le Lettere*, cit., *Prima ai Corinti*, 7, 19.

²⁴ G. Agamben, G. Deleuze, *Bartleby La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 2006⁵, p. 79.

²⁵ Una leggenda narrata da Plinio racconta di una sfida mitica tra Protogene e Apelle. Protogene traccia una linea su una tela talmente sottile che non pare fatta da un pennello umano e invita Apelle a fare altrettanto, ma questi con il suo tratto divide a metà la linea tracciata dal rivale ricavandone una ancora più sottile.

5. Lettera/Spirito

I farisei sono gli uomini della lettera, gli esegeti delle sacre scritture, i filologi accorti, i fanatici del candore, della purezza adamantina. Nel vangelo di Matteo Gesù si rivolge a essi con queste parole:

Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pulite l'esterno del bicchiere e del piatto mentre all'interno sono pieni di rapina e d'intemperanza. Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che rassomigliate a sepolcri imbiancati: essi all'esterno son belli a vedersi, ma dentro sono pieni di ossa di morti e di ogni putridume²⁶.

La fede del fariseo si risolve nell'esercizio del rituale, è votata tutta all'esteriorità e non all'interiorità, alla lettera non allo spirito. La distinzione tra fede, ma anche morale come vedremo, esteriore/interiore trova la sua fondazione nelle parole dell'ex fariseo Paolo: «non si è giudei manifesti nella carne, e la circoncisione non è quella manifesta nella carne: si è giudei nel segreto, e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito non nella lettera»²⁷. La dicotomia paolina spirito/lettera è così feconda e longeva che nel terzo capitolo della *Kritik der praktischen Vernunft* leggiamo che la legge morale «non deve [soll] soddisfare meramente la *Lettera* della legge, senza contenere il suo *spirito* [...] mera *ipocrisia* senza consistenza alcuna»²⁸. Il riferimento kantiano ai farisei è evidente, sono infatti loro a essere tacciati di ipocrisia nel Vangelo. Il termine ipocrisia che ricorre ossessivamente e di cui oggi si fa un largo uso e abuso, additata come la più esecrabile fra le condotte umane rinvia, etimologicamente, alla dimensione dell'*actio*. L'*hypocrites*, in greco, è l'attore che calca la scena e dissimula, si cela dietro una maschera, finge di ignorare qualcosa di cui in realtà è a conoscenza. Ma la dimensione dell'attorialità non esaurisce il ventaglio semantico della parola in questione. L'ipocrisia è apparentata con un termine assai caro al lessico kantiano: il

²⁶ *Vangelo di Matteo*, 23, 25.27.

²⁷ San Paolo, *Le Lettere*, cit., *Ai romani*, 2, 28-29.

²⁸ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. Bur Rizzoli, Milano 2009⁶, p. 275 (corsivo mio).

verbo greco *krino*, che vuol dire separo, distingo, giudico, da cui *Kritik*, critica per l'appunto. Anche l'etimo della parola giudizio in tedesco (*Ur-teil*, *Teil* è parte, sezione) rinvia a un'attività di discernimento. Se *krino* denota la matrice giudicativa del termine, il prefisso *hypo* indica uno "stare sotto" al giudizio, una sua messa in sospensione, una falla nel meccanismo. L'ipocrita è colui che per ignavia, o perché riposa nello *Shabbath* del creatore, si astiene dal giudizio. In Kant l'opposizione tra lettera e spirito si riflette in quella tra moralità estrinseca, o legalità, e intrinseca, che costituirebbe la vera morale. Il problema kantiano si articola intorno all'individuazione di una volontà che non sia determinata come volontà di piacere, tra la *voluptas* e la *voluntas* corre solo una consonante; così come tra il rigore del formalismo kantiano e ogni forma di epicureismo. Si tratta allora, per Kant, di capire come la volontà possa determinare se stessa in piena autonomia, senza fare riferimento ad altro. Nelle alture gelide della morale kantiana non c'è spazio né per i sentimenti né per le passioni, che attecchiscono come un cancro della ragione, solo uno fra essi viene preso in considerazione da Kant e adoperato come leva archimedeica della sua morale: il sentimento del rispetto. Il filosofo di Königsberg deve concederci qualcosa, dacché siamo creature di rango inferiore, e anche se votati verso la santità essa rimarrà sempre un ideale regolativo e nulla più, quello che si può sperare e non quello che si deve fare. Data la nostra fallibilità non possiamo immaginare di entrare in possesso della santità spontaneamente, ma solo mediante il sacrificio, la costrizione, l'autocoazione. Il rispetto, questo «giogo dolce»²⁹, in particolar modo nella sua forma di rispetto per la legge, costituisce l'unico principio soggettivo che riveste qualità di movente, «il rispetto per la legge morale – si legge nella *Critica della Ragion Pratica* – è il movente morale unico e

²⁹ *Ibid.*, p. 307.

indubitabile»³⁰. Esso finisce col coincidere con la moralità stessa, la formula “il dovere per il dovere” non esprime altro che questa tautologia morale. Che cosa c’entri Kant con Paolo e il tempo messianico lo spiega molto bene Agamben in *Homo sacer* quando parla di “vigenza senza significato” ricordando ancora una volta la leggenda kafkiana narrata nel duomo, simbolo di una legge che si esprime nel punto di massima auto trasparenza, che non comanda nient’altro che se stessa, non prescrive più nulla, è puro bando. «La porta aperta – davanti alla quale si trova il contadino – lo include escludendolo e lo esclude includendolo. E questo è (...) la radice prima di ogni legge»³¹. Non c’è un dentro della legge e non c’è un fuori. Così il prete del *Processo* rivelando che «il tribunale non vuole nulla da te. Ti accoglie quando vieni, ti lascia andare quando te ne vai»³² manifesta la struttura originaria del *nómos* in quanto tale. L’espressione “vigenza senza significato” è da attribuire a Scholem che, in una lettera indirizzata a Benjamin del settembre 1934, definisce la relazione con la legge nei romanzi di Kafka, e in particolare nel *Processo*, come «nulla della rivelazione»³³, intendendo cioè che essa determina «uno stadio in cui la rivelazione appare priva di significato, e, tuttavia, afferma ancora se stessa, poiché vige, ma non significa»³⁴. Questa prescrizione che non descrive più nulla costituisce, secondo Agamben, il bando, l’origine e l’essenza di ogni legge sovrana. «È in Kant – afferma in *Homo sacer* – che la forma pura della legge come “vigenza senza significato” appare per la prima volta nella modernità»³⁵. Dal momento che la volontà kantiana astrae da ogni motivo materiale determinante l’azione non rimane che la forma vuota di una legislazione universale; e una

³⁰ *Ibid.*, p. 291.

³¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005², p. 58.

³² F. Kafka, *Il processo. L’ordinaria amministrazione dell’assurdo*, tr. it. Acquarelli, Verona 1994, p. 250.

³³ Cfr. G. Agamben, *La potenza del pensiero ...*, cit., p. 269.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Id., *Homo sacer ...*, cit., p. 60.

volontà che abbia come forma solo se stessa, in quanto volontà di legge, non è né libera né non libera, proprio come il contadino kafkiano. Tutta la ricchezza e, al tempo stesso, il limite dell'etica kantiana sta nell'aver lasciato vigere come principio vuoto la forma di legge. Tale vigenza senza significato nella sfera dell'etica corrisponde simmetricamente, in quella della conoscenza, all'oggetto trascendentale. Esso non è mai un oggetto reale, ma una semplice idea di relazione del pensiero con un pensato indeterminato. La risposta che Benjamin dà alla visione scholemiana di una vigenza senza significato è disarmante:

Che gli scolari abbiano smarrito la scrittura oppure non riescano a decifrarla e, alla fine, la stessa cosa, poiché una scrittura senza la sua chiave non è una scrittura, ma vita, vita quale viene vissuta nel villaggio ai piedi del monte dove sorge il castello³⁶.

Una vita vissuta sotto una legge che vige senza significare, che è tanto pervasiva quanto priva di qualsiasi contenuto, assomiglia alla vita nello stato di eccezione, che, come afferma Benjamin nell'ottava *Tesi di filosofia della storia*, è divenuto ormai la regola³⁷, lo stato di eccezione in cui viviamo. Ad accomunare legge messianica e stato di eccezione è la peculiare struttura dell'*ex-ceptio*: essa non è semplicemente un'esclusione, bensì un'*esclusione inclusiva*, una cattura del fuori (*ex* è preposizione che indica la provenienza, l'uscir fuori e *ceptio* è forma del verbo *cāpio*, afferrare, prendere) e questa indistinguibilità tra un dentro e un fuori della legge ricorda il metodo diairetico delle lettere paoline nel suo rendere indiscernibile il dentro e il fuori della legge con l'introduzione di un resto.

6. Cosa (non) fare?

L'insuperato incipit di Anna Karenina attestava che le famiglie felici si assomigliano tutte, mentre quelle infelici ognuna lo è a

³⁶ W. Benjamin, G. Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, tr. it. Einaudi, Torino 1987, pp. 155-156.

³⁷ «La tradizione degli oppressi ci insegna che lo "stato di eccezione" in cui viviamo è la regola», Cfr. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia* in *Angelus Novus*, tr. it. Einaudi, Torino 1995, pp. 75-86.

modo suo. Bisogna rivendicare allora accanto a una scienza del conoscere la presenza di una sorellastra cattiva, un'arte dell'ignoranza. Le maniere d'ignorare qualcosa rivestono almeno la stessa importanza di quelle di conoscerlo, così i modi del *non fare* qualcosa, talvolta, acquistano più valore del fare. Se la profanazione, in quanto atto di resistenza a ogni separazione, è il monito della filosofia a venire, questa può compiersi solo mediante l'inoperosità. Ecco svelata la ragione del nostro insistere sull'etimologia e l'uso del verbo paolino *katargéo*, quale messa in sospensione, *argeo* è anche il riposo del sabato. L'inoperosità schiude le porte della profanazione, di un nuovo possibile uso comune, dal momento che il consacrare segna l'uscita delle cose dalla sfera dell'uomo mentre il profanare ne restituisce l'uso. L'in-opera rinvia subito a un'atmosfera festosa che disinnesci la routine delle azioni quotidiane, dei gesti, dove ogni cosa viene sospesa dal proprio uso consueto e resa inefficace. Il gioco è l'emblema della profanazione giacché immette in una nuova dimensione dell'uso: nel gioco dei bambini spesso un oggetto è svuotato del fine e reso mezzo puro. La filosofia non è mai un'occupazione seria, lo diceva già Merleau-Ponty negli anni '50, ma la filosofia futura sarà ludica perché permetterà di riaccedere alla festa perduta e mediante l'inoperosità affrettare la venuta del giorno ultimo. Il filosofo del futuro sarà come l'agrimensore K. che assalta i limiti che separano il castello dagli orticelli del villaggio, il divino dall'umano. Cosa ne sarà di questo nuovo mondo senza limiti non è dato saperlo, esso è avvolto dalla nebbia, come quella che cinge la cima del *Castello*.

CIRO INCORONATO

DAL MITO DELL'ETERNO RITORNO ALL'APOCALITTICA EBRAICO-CRISTIANA: ESSERE E TEMPO ALL'ALBA E AL TRAMONTO DELL'OCCIDENTE

1. *Apocalypse...* 2. *...The Prequel* 3. *...The old Greek fiction* 4. *...Apocalypse now?*

ABSTRACT: *This paper intends to analyze the concept of "Time" that marks the history of Western Metaphysics from the "archaic ontology" to Kostas Axelos, a Greek contemporary philosopher. Following an inner analysis of Western Metaphysics, Axelos comes to a "glossy" sense of Being. A "glossy" sense, based on which man must plunge into the "becoming river" and give up any aspirations to civil and political change.*



c
y
o
p
&
k
a
f
—
m
i
c
c
i
a

La massa degli uomini vive vite di quieta disperazione.

Quella che viene chiamata rassegnazione è disperazione istituzionalizzata.

Henry David Thoreau, *Walden*

Il motivo per cui le anime mettono tanto tanto impegno per poter vedere la Pianura della Verità è questo: il Nutrimento adatto alla parte migliore dell'anima proviene dal prato che è là, e la natura dell'ala con cui l'anima può volare si nutre proprio di questo.

Platone, *Fedro*

1. *Apocalypse...*

Persa in via quasi definitiva la speranza di una palingenesi politica in grado di superare le intrinseche contraddizioni dell'iniquo sistema capitalistico, troppo spesso disorientato di fronte alle continue trasformazioni di una tecnologia fantascientifica, impaurito dall'arrivo di "nuovi barbari" che vengono annunciati con sempre maggiore frequenza, pronto a saziare la propria sete alla fonte di predicatori televisivi e sedicenti maghi dai poteri paranormali, l'uomo occidentale vive ogni giorno su di sé le contraddizioni di un presente misero e insicuro, un presente nel quale mettono profonde radici messaggi che profetizzano, in maniera differente, la deflagrazione di una civiltà allo sbando e – non sempre – la nascita, l'ennesima, di un nuovo ordine dal caos eterno. L'attesa, a volte spasmodica, di una "rivelazione" rigenerante o in grado di desertificare il pianeta Terra tramite una catastrofe ecologica abita l'immaginario collettivo, dalla cinematografia alla pittura, dalla letteratura al teatro. Interrogarsi sull'eziologia di questo fenomeno significa chiamare in causa le strutture portanti della metafisica, scandagliarle con attenzione per farne emergere le principali peculiarità.

2. *...The Prequel*

La storia della filosofia occidentale, in qualsiasi modo la si interpreti, risulta strettamente legata alla storia della ricezione dell'Essere. Sia che la si intenda, heideggerianamente, come la storia dell'oblio dell'essere, del suo senso autentico e originario, sia che la si intenda, seguendo, ad esempio, l'opera di Emanuele Severino¹, come il luogo dell'occultamento del fatto

¹ È ovvio che gli autori che si sono occupati di questo problema sono molteplici, anche perché, estremizzando, si potrebbe osservare che ogni filosofia presuppone e lavora con una particolare concezione dell'Essere. Il riferimento ad Heidegger e Severino è motivato, dunque, dall'influenza che in modi differenti hanno avuto sul dibattito filosofico internazionale negli

che l'Essere in quanto immutabile si costituisce come e in una dimensione diversa da sé in quanto diveniente, al centro del discorso filosofico vi è sempre, e non può non esservi, la *vexata quaestio* del significato dell'*ens qua ens*, dell'ente in quanto ente. Va, al tempo stesso, sottolineato che da sempre l'Essere ha avuto un rapporto particolare, intimo con il Tempo e la Storia, tanto che ad ogni particolare concezione dell'Essere si è sempre accompagnata una precisa e conseguente visione del Tempo e della Storia stessa. Questa relazione a tre Essere-Tempo-Storia informa di sé il percorso che l'uomo ha compiuto sin dall'antichità, sicché, per affrontarlo adeguatamente, occorre partire da quelle che Mircea Eliade ne *Il mito dell'Eterno Ritorno* ha definito *ontologie arcaiche*, cioè ai primi sistematici e problematici approcci alla Triade di cui sopra.

Sorvolando sull'imponente massa di dati che lo storico delle religioni rumeno raccoglie circa le cosmogonie delle popolazioni asiatiche, africane e oceaniche, che, in quanto tali, esulano dalla presente trattazione, si può osservare che l'obiettivo dell'opera è quello di mettere in risalto le caratteristiche della relazione che l'uomo delle società premoderne ha intrattenuto con la storia, laddove per società premoderne - o tradizionali - si deve intendere sia il mondo che di solito viene chiamato primitivo sia l'insieme delle culture pregiudaiche e precristiane:

La differenza principale tra l'uomo delle società arcaiche e tradizionali e l'uomo delle società moderne, fortemente segnato dal giudeo-cristianesimo, consiste nel fatto che il primo si sente solidale con il cosmo e con i ritmi cosmici, mentre il secondo si considera solidale solamente con la storia. Certamente anche per l'uomo delle società arcaiche il cosmo ha una storia, se non altro perché il cosmo è la creazione degli dei e si ritiene sia stato organizzato da Esseri soprannaturali o eroi mitici. Ma questa storia del cosmo e della società umana è una storia sacra, conservata e trasmessa dai miti; anzi, è una storia indefinitamente ripetibile, nel senso che i miti servono da modelli a cerimonie che riattualizzano periodicamente gli avvenimenti grandiosi accaduti agli inizi del tempo².

ultimi decenni e dal fatto che entrambi si sono cimentati in un costante confronto con i pensatori greci delle origini, sui quali si dirà qualcosa nel prosieguo della trattazione.

² M. Eliade, *Il mito dell'Eterno Ritorno*, tr. it. Borla, Roma 2010, p. 5.

Da ciò si deduce che per l'uomo arcaico le varie azioni della vita quotidiana sono scandite da veri e propri riti, aventi come obiettivo quello di far sì che ogni attività entri a pieno titolo in un tempo - e quindi in una storia - sacro e non profano. Il lavoro dei campi, la celebrazione dell'arrivo di una nuova stagione, la costruzione di una casa o di un luogo di culto, il mangiare e il bere, la sessualità e la caccia, tutto deve essere fatto in maniera scrupolosa seguendo un copione preciso, per così dire, e avendo come paradigma, come "archetipo", quello che è stato compiuto dagli antenati, dagli dei o da eroi mitici. Solo in questo modo si può allontanare il terrore della storia e abitare un cosmo perfetto, rigidamente organizzato, caratterizzato dal meccanismo temporale dell'eterna ripetizione. Non c'è un inizio preciso del tempo, al massimo si può parlare di un "tempo originario" che è fondamentalmente un tempo mitico, un non-tempo, che spande intorno a sé l'aroma dell'eternità.

L'uomo arcaico, insomma, vive in un cosmo eterno, nel quale il tempo ha un valore tale che «viene registrato soltanto biologicamente, senza che gli si permetta di trasformarsi in "storia", cioè senza che la sua azione corrosiva possa esercitarsi sulla coscienza per mezzo della rivelazione della irreversibilità degli avvenimenti»³. Il terrore della storia, dunque, è il terrore dell'irreversibilità degli eventi, il terrore di un divenire che non può ritornare ad essere: il tentativo disperato dell'uomo arcaico di ricacciare continuamente nelle tenebre questo terribile demone è la spia luminosa del fatto che, per proiettarsi nel futuro, egli abbia bisogno della rassicurazione che, anche nel futuro destinato all'interno di una concezione ciclica del tempo a diventare passato, continuerà ad essere, e che il suo operare non è fine a se stesso. Il mito dell'eterno ritorno del tempo è, per questa ragione, funzionale al conferimento di un senso - ma si

³ *Ibid.*, p. 79.

potrebbe dire anche di un ordine - forte all'esistenza, un senso col quale l'uomo di quel tempo riesce a colmare quel vuoto che vede dietro e avanti a sé, che lo opprime minacciando di annegarlo nel nulla. Ma, ed è questo che interessa particolarmente, anche l'uomo arcaico non può vivere sempre e comunque nel "paradiso degli archetipi", in una dimensione sacra fatta di rituali che curano ogni aspetto della sua quotidianità, del suo "tempo": anch'egli, cioè, sebbene in una forma e in una intensità differenti rispetto all'uomo moderno, è costretto a registrare la storia, a considerare gli eventi passati come non più presenti e in quanto tali a vederli come fonte di inquietudine. Ragion per cui anche presso le società tradizionali si avverte il bisogno di una periodica rigenerazione catartica del tempo, la necessità, cioè, di scrollarsi di dosso l'immane peso di un passato ingombrante e ricominciare dal principio. Ciò può avvenire in modalità differenti, ma il fine è sempre lo stesso: fare in modo che l'esistenza, depuratasi dal male tramite sacrifici, riti propiziatori, possa sempre essere inscritta in un cosmo, che col tempo e la storia profani non abbia nulla a che fare. La rigenerazione del tempo o, per meglio dire, la rivelazione di un nuovo tempo comporta una dialettica particolare tra velamento e svelamento, nella misura in cui, per portare alla luce e quindi iniziare una nuova vita, bisogna preliminarmente ricacciare nelle tenebre la vita corrotta, decaduta; solo dopo aver fatto ciò, solo dopo questo processo di purificazione, si ha la rivelazione, che, in quanto ri-velazione, è, appunto, un velare di nuovo, un nascondere che solo rende possibile uno svelamento.

3. ...*The old Greek fiction*

Come cambia questa situazione agli albori del pensiero occidentale, cioè a partire da quei pensatori erroneamente definiti "naturalisti"? Come cambia cioè la concezione del tempo con la nascita della filosofia, con l'emergere progressivo di un

nuovo modo, non più semplicemente mitico e religioso in senso lato, di intendere la realtà e di mettere ordine in essa? Si può parlare, in qualche modo, di un nuovo “inizio”? Anzitutto va detto che si deve sgombrare il campo da quell’inveterato vizio storiografico che considera la nascita della filosofia come il frutto del passaggio meccanico dall’universo del mito a quello del logos. Se passaggio vi è, esso è certamente tale che del cosiddetto “universo mitico” restano peculiarità anche in quei pensatori, considerati maggiori come Platone, che, pur essendo considerati i principi del logos e della logicizzazione dell’ente nella sua totalità, conservano strutture di pensiero tipiche della mentalità arcaica. Con Platone, difatti, e con tutti i pensatori greci fino all’avvento del Cristianesimo, a prevalere è ancora il mito, “il racconto”, dell’eterno ritorno, una concezione circolare del tempo, che però si arricchisce di elementi teoretici particolari, vero e proprio frutto di uno sforzo intenso di lavoro concettuale su categorie provenienti dalla tradizione. Presso i Greci, come è noto, fa la sua comparsa quella parola destinata a fecondare la tradizione filosofica successiva fino ad oggi: la parola *eînai*, essere. Tramite questo potente strumento si gettano le basi per un più efficace ordinamento del mondo, che culminerà, senza ombra di dubbio, nei grandi sistemi metafisici di Platone e Aristotele e che ha come obiettivo principale quello di garantire una maggiore capacità di illuminare la realtà fin nei suoi anfratti più reconditi. Ne conseguirà per l’uomo greco la possibilità di problematizzare la questione del tempo, pur tenendone fermo, come si tenterà di illustrare il carattere essenzialmente ciclico.

Anche l’uomo greco, da buon uomo “arcaico” e “tradizionale” è più che riluttante a riconoscere e a registrare il carattere irreversibile degli avvenimenti, e perciò anch’egli è un abitatore del cosmo e non della storia. Ma presso la civiltà greca, come ha ben messo in luce la studiosa Paula Philippson in molti suoi

testi, non vi è un solo termine per indicare il “tempo”, bensì è possibile individuare ben quattro parole, il cui significato è ovviamente diverso. Il tempo viene, pertanto, a distinguersi in Aion, Chronos, Kairos, Eniautos. L’Aion è il tempo inteso come durata assoluta eternità, come spazio infinito o infinita estensione, mentre Chronos costituisce il tempo che procede dal passato al futuro, un tempo rettilineo numericamente scandibile, creato e destinato un giorno a venir meno, a perire. Kairos e Eniautos, costituiscono a loro volta, rispettivamente il momento culminante nell’Aion, cioè nell’Eterno, e il tempo inteso come procedere e ritornare su di sé degli eventi. In altre parole: sfuma progressivamente tutto quell’apparato di elementi mitici legati a rituali precisi e alla questione della “ripetizione” di ciò che è accaduto nel tempo mitico delle origini, ma ciò non implica che il fenomeno religioso perda d’importanza, anzi costituisce sempre l’anima della comunità. La vera novità consiste, però, nel fatto che già a partire dai cosiddetti “presocratici” sempre con maggiore forza si impone l’idea, che tanto peso in seguito avrà, dell’infinito visto come condizione del finito. Se in precedenza gli dei “che sempre sono” costituivano la garanzia prima ed ultima del tutto del cosmo e di conseguenza la condizione necessaria e sufficiente affinché gli uomini e il mondo fossero, a partire dai presocratici è in atto un processo particolare in virtù del quale per spiegare l’infinità varietà dei fenomeni mondani non si fa più riferimento in maniera esplicita – o almeno: non si fa riferimento solo – agli dei olimpici, ma piuttosto a dei concetti, derivanti da un incontro/scontro con la tradizione. Si pensi, in quest’ottica, all’*àpeiron* anassimandreo, che altro non è che l’universo, eterno ed immutabile, all’interno del quale, in conseguenza di un movimento eterno, si producono infiniti *péirata*, cioè un’infinità di eventi e mondi limitati. Il rapporto sussistente tra *àpeiron* e *péirata* è lo stesso che si è visto caratterizzare la coppia Aion-

Chronos, nella quale Aion, l'eterno, è condizione di possibilità - si potrebbe dire: possibilità di tutte le possibilità - di Chronos, tempo rettilineo e finito. Non essendo possibile seguire passo passo lo sviluppo del pensiero pre-socratico e di quello post-socratico, basti qui dire che questa struttura metafisica caratterizzerà non soltanto il pensiero greco, ma anche quello, *mutatis mutandis*, delle epoche successive. Inoltre, in vari pensatori greci permane l'idea di una rigenerazione del tempo e del concetto, importato dall'Oriente, della nascita e distruzione del mondo. Questo è particolarmente evidente nella scuola stoica, all'interno della quale viene elaborata la dottrina della "conflagrazione": il mondo sarebbe soggetto a cicli periodici di vita, che si concludono in un grande incendio, in un ritorno di tutte le cose al fuoco, per iniziare di qui un nuovo ciclo di vita che ripeterà esattamente le stesse fasi del precedente. Eterno ritorno di tutte le cose, rigenerazione del tempo, alternarsi di vita e morte nel cosmo immutabile: ecco gli aspetti caratteristici delle cosmologie filosofiche greche, nelle quali il termine "apocàlupsis" non ha spazio: prima, quindi, dell'affermarsi dell'apocalittica ebraico-cristiana, il lemma greco "apocàlupsis" non ha un significato sacro, ma serve solo per indicare il rivelarsi di un qualcosa. Certo, anche presso i Greci prevale lo schema, tipicamente arcaico, di continue "rivelazioni", cioè di un alternarsi di mondi, ma questo alternarsi non ha mai fine, perché, del resto, non ha un inizio storicamente databile. Presso le società arcaiche, compresa quella greca, non si può far riferimento ad un evento conclusivo della storia, sia perché non si ha una concezione lineare del tempo sia perché la storia in se stessa è sempre temuta e perciò tenuta a distanza, messa ai margini, sconosciuta: le generazioni, per usare un'immagine cara ai Greci, si avvicendano come le foglie degli alberi in virtù di un movimento destinato a durare in eterno, così come eterno è il cosmo abitato dall'uomo.

4. ...*Apocalypse now?*

Con la letteratura apocalittica ebraico-cristiana lo scenario cambia non poco. Dio, l'Essere sommo, eterno, onnipotente e onnisciente, crea il mondo e nel crearlo crea anche il tempo. Tempo che non ritorna eternamente secondo lo schema del mito dell'eterno ritorno, ma che è destinato a finire con un'"apocalupsis", una rivelazione che porterà alla luce il vero senso della storia e introdurrà l'umanità in una post-storia eterna, in cui il tempo non sarà più. Questo schema, al di là delle discussioni "settarie" sulle interpretazione del momento apocalittico, rappresenta la peculiarità principale di tutte le filosofie della storia, che si succedono nell'arco di quasi duemila anni di filosofia occidentale.

Da Agostino a Marx, l'idea di un *éschaton* risolutivo, di un fine e di una fine della storia, è quasi sempre al centro di tutte le costruzioni metafisiche e storiolatriche, sia che il Giudizio finale riguardi gli empi sia che riguardi la borghesia che deve fronteggiare il Dio che si fa carne, cioè classe, proletaria. Quando, poi, in tempi recenti l'idea di un *éschaton* futuro è stata criticata, lo scenario che si presentato è risultato, a dir poco, inquietante. Basti pensare al filosofo greco, ma francese d'adozione, Kostas Axelos, che nel tentativo disperato di superare il marxismo e l'heideggerismo, ha gettato le basi per un post-libertinismo nichilistico, nel quale l'uomo, giocattolo-giocatore-posta in gioco del Gioco del Mondo, cioè dell'Essere, non può sperare nulla, condannato com'è ad un eterno presente, senza alcuna speranza futura di trasformazione. L'etica, argomenta Axelos, «affonda le sue radici nelle grandi potenze, che legano il gioco dell'uomo e il gioco del mondo, ed è intimamente legata ad esse, comandata da esse, che, a sua volta, comanda. Tutte - magia, miti, religione; poesia ed arte; politica; filosofia; scienze e

tecnica – si accompagnano ad una certa morale corrente ed usuale – più usuale che proclamata – e prescrivono un’etica normativa»⁴.

Ogni etica, pertanto, è magica, mitica, politica; si allea con la filosofia, tanto che quest’ultima, fin dalla sua apparizione in Platone, comporta un’etica. A partire da Platone, argomenta Axelos, il mondo è stato considerato come una costruzione di ordine morale. L’etica, sorta come strettamente legata con l’ontoteologia e la mistica, si è venuta svolgendo come etica ebraico-cristiana, borghese e socialista, senza mai cessare di presentarsi come un’etica della beatitudine futura, della salvezza finale, della massima felicità, «ricerca di un’alterità fondamentale al cui fascino non hanno saputo sottrarsi nemmeno pensatori come Hegel con il suo spirito assoluto, Marx con il suo comunismo integrale, Nietzsche con il suo super-uomo, Heidegger con la sua verità dell’essere»⁵.

Con la fine del regno ontoteologico, del predicativo e del copulativo, viene meno ogni impalcatura, ogni posizione e giudizio, che, in qualche modo, «pretendono all’essere e ad essere»⁶. Con la realizzazione della filosofia nell’operatività tecnico-scientifica, con il venir meno delle grandi potenze, si esaurisce, dunque, ogni sistematica etica, con tutte le sue suddivisioni e articolazioni interne:

l’etica si muoveva nel cuore della pre-filosofia e della filosofia: la filosofia teorica diceva l’essere e la filosofia pratica il dover-essere, ed entrambe lo facevano concependo l’essere e il dover-essere come condizionantisi a vicenda. L’etica, figlia della metafisica, restò legata ed ancorata al sommo bene, che richiedeva di essere effettivamente realizzato. Ma che ne è del sommo bene, di questo impensabile e impraticabile, che ha brillato con la sua presenza inesplorata, inseparabile dalla sua assenza deplorata, in un’era che tenta tortuosamente di oltrepassare il regno della metafisica, la quale pone l’essere come presenza-assenza in e attraverso la rappresentazione, cioè l’idealità?⁷

Non ci sono più speranze, possibilità di un futuro riscatto o di una futura ricompensa. Si agisce senza sapere perché, inchiodati

⁴ K. Axelos, *Per un’etica problematica*, tr. it. Guida, Napoli 1974, p. 24.

⁵ G. Lissa, *Introduzione a Per un’etica problematica*, cit., p. 14.

⁶ K. Axelos, *Per un’etica problematica*, cit., p. 25.

⁷ *Ibid.*, p. 30.

al qui ed ora della propria finitezza, accettando l'angoscia, la limitazione, la vecchiaia, la morte, la tristezza del mondo, la sua noia. L'uomo deve imparare a vivere senza pensare di poter rendere migliore l'umanità, giocando un gioco fatto di accettazione e di rinuncia, di rivendicazione e di riconciliazione, di constatazione e di contestazione, di rivoluzione e di riforme, un gioco che gli consenta di giocare nel distacco e nell'indifferenza.

Lo scenario prospettato da Axelos è terribilmente tetro, e ancor più tetra è la sua proposta etica, che, a conti fatti, invita alla rassegnazione.

Venute meno le condizioni di un "apocàlupsis", crollate miseramente le filosofie della storia, l'uomo occidentale si ritrova disorientato e non sa più neppure porsi la domanda: che fare? Un senso di spossatezza, da impero alla fine della decadenza, tende ad invadere i corpi e le anime.

La fine forse non è alla fine della storia di cui l'uomo occidentale è protagonista, ma è dentro la storia che sta vivendo e che non ha né liberazione né redenzione:

Come racconta magistralmente Francis Ford Coppola in *Apocalypse now* (1979), in una situazione come la guerra del Vietnam la catastrofe non è là da venire, non la dobbiamo né attendere né temere, perché si è già compiuta interiormente e silenziosamente nell'orrore e nella perdita di qualsiasi senso di cui sono capaci le azioni umane. La risalita di quel fiume è ormai soltanto il vuoto simulacro di citazioni letterarie. Non vi è alcun esito da raggiungere, se non attraversare il caos. La catastrofe ripete sempre lo stesso ritornello di morte, diventa allucinogena e infernale. Non ha dunque alcun senso "ulteriore" da rivelarci. Il tempo della fine non è più vicino, è già qui. E il settimo sigillo è aperto da tempo⁸.

Il tempo della fine, in quanto fine del tempo, sembra continuamente sul punto di giungere, eppure tarda. Forse l'ospite tanto atteso è già arrivato ma non viene riconosciuto. Ma più probabilmente è soltanto un fantasma che si sta evocando da un bel po', che, anziché farci disperare, deve costituire sempre e soltanto un'esortazione continua all'azione e alla creatività,

⁸ T. Pievani, *La fine del mondo. Guida per apocalittici perplessi*, il Mulino, Bologna 2012, p. 29.

unico rimedio contro l'ansia apocalittica e il libertinismo massificato.

CIRO INCORONATO è dottorando di ricerca in Scienze Filosofiche all'Università degli Studi di Napoli Federico II

ENRICO EULI

RIEN NE VA PLUS: LES JEUX SONT FAITS

1. A mo' di premessa 2. La fine dell'illusione 3. Mosca cieca 4. Facciamo come se...?

ABSTRACT:

"Catastrophe"
happens and
grows not only
when "natural"
disasters and
hurricanes turn
our lives
upside down,
but also when
we live life as
a fake play.
Nowadays, human
beings are
cheating: they
deny and remove
the
catastrophe,
trying to
survive.
This is the
reason why, the
risk of human
extinction is
progressively
increasing.
Will "the
pedagogy of
catastrophes"
save us?



Tutto è diventato talmente complicato che,
per raccapezzarsi, ci vorrebbe uno spirito
eccezionale.

Non basta più, infatti, giocare bene il
gioco. La questione è un'altra e torna
incessantemente a riproporsi: questo gioco,
ora, lo possiamo giocare davvero? Ed è
davvero quello giusto?

L. Wittgenstein

1. A mo' di premessa

È inutile negarlo: quel che si respira nelle nostre società è un'aria da *fine del gioco*.

Si ha la netta sensazione che qualcosa di importante sia giunto al termine e che, al di là dell'agitarsi convulso delle metropoli e dei mercati (ma forse proprio *dentro* e *per* questo stesso agitarsi), una lunga fase storica stia tramontando.

Sembra di avere davanti un paziente che, pur tenuto in vita dalle macchine, sappiamo già *cl clinicamente morto*. Il problema è che i pazienti siamo noi stessi.

Come alla fine dell'Impero Romano o per la *finis Austriae*, seppure diversi e ammodernati, i segnali ci sono tutti, e da tempo.

E mai come oggi tornano di moda nuovi millenarismi, con le consuete parole e premonizioni, suggestive e potenti: apocalisse, catastrofe, fine del mondo.

E, come è sempre accaduto nella storia umana, si diffonde il timore che non ci possano essere altri modi di vivere e di stare nel mondo, altri futuri, futuri altri.

Proverò a leggere questa fase a partire da un taglio inconsueto, quello del *gioco*, proseguendo così sul filo rosso avviato in un mio più corposo testo del 2007¹.

Descriverò, cioè, la catastrofe in corso a partire da categorie e parametri tipici di quella che ho definito *ludetica* (un'etica-estetica che trae dal giocare ed esprime nel giocare le sue visioni e i suoi ideali teorico-pratici).

2. La fine dell'illusione

Soltanto chi lascia il labirinto può essere felice.

Ma soltanto chi è felice può uscirne.

M. Ende

Quel che un filosofo ludetico riscontra oggi è in primo luogo un forte calo della motivazione a giocare, una demotivazione

¹ E. Euli, *Casca il mondo! Giocare con la catastrofe*, La meridiana, Molfetta 2007.

preliminare a *mettersi in gioco*, una perdita di fiducia preventiva nel senso e nel valore del giocare, una *fine dell'il-lusione* appunto.

Moltissimi esseri umani sono oggi esclusi dal gioco: milioni di persone nel mondo non possono neppure *entrare allo stadio*, altri hanno il pass ma possono solo fare da spettatori; altri ancora stanno sul terreno di gioco ma sono relegati (e forse per sempre) in panchina, ad attendere il loro turno.

È difficile chiedere motivazione e vitalità a chi non può neppure provare a giocare.

Se la trovano, sarà per dedicarsi ad altri giochi (ad es. drogarsi, studiare da fanatici religiosi, affiliarsi alla mafia, allenarsi per diventare kamikaze o quantomeno per distruggere vetrine, incendiare cassonetti o cabine telefoniche).

Se invece viene loro consentito l'accesso al campo le persone iniziano a giocare, ma come senza crederci: il gioco viene giocato sì, ma automaticamente, senza voglia né interesse, senza prospettive, depressivamente direi.

È facile vederlo oggi negli occhi degli studenti, quando seguono una lezione o chiedono la tesi: magari sono stati efficienti e rapidi nel laurearsi, sono interessati a vari argomenti e testi, appaiono intelligenti e preparati sull'esame specifico, ma i loro occhi – se sai vederlo, se hai la forza di vederlo – ci dicono, disperatamente: che senso ha tutto questo, cosa c'entra con la mia esistenza più profonda, verso dove mi sto muovendo, che ne è delle mie vocazioni e della mia libertà?

Perché le loro espressioni e le loro domande sono, in tempo di catastrofe, e seppur tacitate, anche le nostre (che, per merito, per sorte, o anche solo per età, siamo, almeno per ora, dall'altra parte).

Il peggior nemico del gioco, come si sa, è proprio colui che gioca senza coinvolgimento.

Chi lo fa uccide il gusto di giocare di chi gioca accanto a lui molto più di uno che si rifiuta di giocare e sta fuori e anche più di uno che gioca barando (e che, almeno, è davvero, seppur perversamente, coinvolto).

Ma un filosofo ludetico a questo punto non può non chiedersi il perché.

Da dove deriva questa *apocalisse del senso* che ci attanaglia e ci toglie la vita, facendoci perdere il desiderio e lo slancio e impedendoci di coltivare l'il-lusione?

Proviamo a rispondere: perché in questo gioco si *bara*. E non barano soltanto e soprattutto i giocatori (il che potrebbe far parte del gioco), ma barano proprio quelli che hanno fatto le regole, le propongono e le impongono, ergendosi a loro garanti.

Il *banco*, insomma.

Non mancano esempi di stringente attualità e non vale la pena di enumerarli tutti: ma fatti come la trattativa Stato-Mafia, la corruzione e il peculato nei partiti politici, la nauseabonda e vuota retorica della meritocrazia e della giustizia uguale per tutti, ci stanno davanti agli occhi ogni giorno e non rappresentano più episodi, ma veri e propri assetti strutturali, regole coperte ma essenziali del gioco sociale in corso.

Ma come si può essere motivati a giocare un gioco in cui le regole sono contraffatte e infrante da chi dovrebbe garantirle (direttori, mediatori, arbitri)?

E come si può credere che possa esserci fiducia collettiva e condivisa in un sistema che premia i bari e umilia gli onesti, e in cui si sa già dall'inizio chi vincerà?

Come si può pensare che i bari non crescano, per numero e perfezionamento dei loro metodi?

Essi crescono guadagnando in potere e denaro, e proprio per questo vanno a gestire il banco e il doppio sistema delle regole (sia quello formale che quello coperto).

Ma la catastrofe in corso, valutata da un esperto di ludetica, presenta dei livelli di degrado ancora più profondi, allarmanti e demotivanti. Non ci troviamo soltanto di fronte a un gioco in cui si bara di volta in volta, nei singoli giochi. È il giocare stesso a essere *truccato*.

Nel senso che i giocatori non seguono neppure le regole delle regole, le premesse costitutive e dichiarate del loro giocare, la loro epistemologia profonda.

Diciamo di seguirle (e continuiamo a parlarne diffusamente, a scriverne, a far convegni e lezioni), ma facciamo altro, anzi esattamente l'opposto.

Parliamo di democrazia mentre la trasformiamo in oligarchia; parliamo di pace ma facciamo la guerra permanente; parliamo di ecologia ma inquiniamo il pianeta come non mai; continuiamo a insistere su lavoro e denaro, ma senza elargirli (una sorta di tossicodipendenza ad astinenza garantita!); blateriamo di cittadinanza e costruiamo assistenzialismo e utenza; invitiamo all'autonomia e alla libertà, ma condizioniamo e omologhiamo gli immaginari e puniamo le persone che, nonostante tutto, riescono a essere critiche e assertive. Le cose vanno avanti così, il gioco procede.

Ma per quanto ancora, con quali giocatori e con quale livello di motivazione ?

Perché quando si mangia la foglia e si scopre che il gioco è truccato, i giocatori onesti, proprio quelli che amano il gioco e il giocare, si sentono traditi, ed escono dal gioco.

E restano sul campo, a giocare, solo i bari e i barbatrucchi.

Quando questo accade, quando un sistema non è più credibile in sé e non è più possibile credere che sia possibile riformarlo o rifondarlo dall'interno, allora siamo entrati nella fase della sua catastrofe.

E ci siamo, direi, oggi.

La catastrofe non è qualcosa che deve avvenire in futuro, è già qui tra noi, si muove nelle nostre vite e ci attraversa. Basta solo vederla.

3. *Mosca cieca*

Può essere, molto semplicemente, che non si voglia credere alla catastrofe, già ampiamente provata, perché è più comodo ingannarsi, illudersi. Oggi sembrano tutti sopraffatti dal fascino dell'autoinganno. E finiscono per voler lucrare anche sul proprio funerale.

A. Zanzotto

Ci sarebbe, a questo punto, da aspettarsi un'aperta ammissione di fallimento che ci permettesse di giungere a un condiviso *fermo gioco*! Ci sarebbe da sperare in una fase di transizione che preveda confronti e conflitti aperti su *come cambiare gioco*; si potrebbero ipotizzare scenari alternativi e iniziare a sperimentarli, magari su scale piccole, ma significative.

Un filosofo ludetico (e anche un uomo di scienza tradizionale, coerente con i suoi dettami sperimentali) proverebbe a fare così. Ma non farebbero i conti con il *gioco dei giochi*, con la grande "col-lusione" che ci avvolge, e che rende decisamente improbabile una *via d'uscita non catastrofica dalla catastrofe*.

Da un punto di vista ludetico, infatti, ci si viene invece a trovare davanti a una evidente e condivisa *mistificazione*: sarebbe come immaginarsi un gioco di *nascondino* in cui chi cerca finge di non vedere le persone nascoste e fa come se niente fosse. O un *gioco di acchiappare* in cui chi scappa mette le bende agli occhi di chi rincorre. Tutto pare trasformarsi in un grande *mosca cieca* di massa (ma forse, anche qui, fingendo di non riconoscere chi hai beccato).

La collusione si situa, in primo luogo, nei potentissimi interessi e meccanismi materiali e simbolici che ci inducono a restare dentro questo gioco continuando a giocarlo, pur sapendolo truccato, corrotto, demotivante e ludeticamente inaccettabile.

Essa trova le sue radici, infatti, in una *tossicodipendenza cognitiva capillare e di massa*, in una mitologia, una neo-religione che recita i suoi mantra, sempre attraenti seppure ossidati: più denaro, più crescita, più lavoro, più consumi, più energia. Le persone che partecipavano ai *riots* di Londra (e che svaligiavano i negozi di alta tecnologia) condividono gli stessi immaginari di quelle che vediamo fare file oceaniche, rinunciando al sonno, per comprare uno *smart-phone* e che hanno trasformato la morte di Saint Steve Jobs in una iper-reale cerimonia religiosa su scala globale: l'acquisizione di un *Ipad* si trasforma in una neo-cerimonia eucaristica. Quando si vive dentro mitologie di questo tipo, è inevitabile restare accecati davanti alla catastrofe e potenziare la tendenza alla sua rimozione e negazione: non voler vedere/non essere capaci di vedere (scotomizzazione), oppure: essere capaci di vedere, ma rimuovere/negare (rifiuto/negazione/diniego)². Attraverso incessanti e costosi tentativi di razionalizzazione (che assumono di volta in volta la forma del giustificare, minimizzare, an-estetizzare, ridicolizzare, deviare su altro, procrastinare), si va a costituire quella che possiamo iniziare a chiamare *ignoranza 2*. Le persone comunemente percepiscono e pensano secondo modalità non popperiane: in genere, se una nuova esperienza falsifica una nostra premessa preferiamo falsificare (manipolare, mistificare, negare) l'esperienza percettiva piuttosto che cambiare idea.

Poi risi e dissi: gli uomini sono in generale come i mariti. I mariti, se vogliono vivere tranquilli, è necessario che credano le mogli fedeli, ciascuno la sua; e così fanno; anche quando la metà del mondo sa che il vero è tutt'altro. Chi vuole e dee vivere in un paese, conviene che lo creda uno dei migliori della terra abitabile; e lo crede tale.

Gli uomini, universalmente, volendo vivere, conviene che credano la vita bella e pregevole; e tale la credono; e si adirano contro chi la pensa altrimenti ... E gli uomini sono codardi, deboli, d'animo ignobile e angusto; docili sempre a sperar bene perché sempre dediti a variare le opinioni del bene secondo che la necessità governa la loro vita; prontissimi a render l'arme, come dice il Petrarca, alla loro fortuna, prontissimi e risolutissimi a consolarsi di qualunque

² S. Cohen, *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, tr. it. Carocci, Roma 2002.

sventura, ad accettare qualunque compenso in cambio di ciò che è loro negato o di ciò che hanno perduto, ad accomodarsi con qualunque condizione a qualunque sorte più iniqua e più barbara, e quando sieno privati d'ogni cosa desiderabile, vivere di credenze false, così gagliarde e ferme, come se fossero le più vere o le più fondate del mondo³.

L'ignoranza 2 rappresenta la strategia di sopravvivenza primaria per adattarsi alla catastrofe che è già in corso. Per la maggioranza degli esseri umani che la attuano (intellettuali e scienziati compresi) non indica quindi il problema, ma la soluzione. Ci sono molte persone colte e intellettualmente capaci a un livello 1, ma questo non gli impedisce di essere consapevolmente ignoranti a un livello 2. Potremmo dire anzi, per paradosso ulteriore, che gran parte della loro impotenza ad agire viene addirittura giustificata e motivata proprio da quel che sanno (del tipo: *stiamo cercando di verificare se è ancora troppo presto per avere la certezza che abbiamo già fatto troppo tardi*). Dal *sapere di non sapere* socratico, tipico dell'*homo sapiens sapiens*, si è giunti alla sua totale inversione: il *non so di sapere* (un'ignoranza quindi di secondo livello), è divenuto lo slogan vincente dell'*homo insapiens sapiens* (che appare come una neo-specie, frutto di una mutazione antropologica). L'inazione e l'occultamento del conflitto cognitivo derivano quindi da un *parad-ossimoro*, da un'ignoranza consapevole. A differenza dei dinosauri, ci estingueremo ben informati e per nulla ignoranti del perché e del come sia potuto accadere. Noi tutti sappiamo, siamo informati della catastrofe in corso, la vediamo, la sentiamo nel corpo e nella mente, stiamo male anche. Ma la neghiamo, la rimuoviamo, fingiamo di ignorarla e, in tal modo, sopravviviamo. È un'ignoranza, quindi, che non sta al livello scolastico-intellettuale del *so/non so* o del *penso/non penso*, ma si muove nelle dimensioni del *soffro/non soffro*, *temo/non temo* (godo), cioè del *mi conviene/non mi conviene*. Siamo nel campo dell'est-etica,

³ G. Leopardi, *Dialogo di Tristano e di un amico* (1824), in *Operette morali*, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 227-228.

non della teor-etica. Così ci troviamo immersi e invischiati nel *gioco dei giochi*, nella *grande col-lusione*. Un gioco senza fine e senza uscita, che ci fa credere alla possibilità di evitare la catastrofe attraverso il gioco di prestigio del suo magico occultamento: anziché far apparire il coniglio dal cappello, lo facciamo semplicemente scomparire. E tutti, intorno, applaudono e sorridono, felici e contenti.

4. Facciamo come se...?

Sul bordo di un'alta scogliera del Canada, per avvisare gli automobilisti del pericolo è stato messo un cartello: Proseguire oltre questo punto può condurre alla morte e causare il ritiro della patente di guida.
da *La Settimana Enigmistica*

*Cosa pensava l'abitante dell'isola di Pasqua mentre tagliava l'ultimo albero?*⁴ E noi cosa pensiamo oggi?

Oggi, e da tempo, parti del nostro sistema di vita vanno più rapidamente di altre e procedono verso direzioni tra loro divergenti/incompatibili, con un altissimo rischio di strappo e disintegrazione/polarizzazione o di adattamento coatto/eliminazione di un polo rispetto all'altro.

<i>POLARITÀ 1 (+)</i>	<i>versus</i>	<i>POLARITÀ 2 (-)</i>
<i>tecnica</i>		<i>est/etica</i>
<i>produzione/consumo</i>		<i>ecologia</i>
<i>informazione</i>		<i>apprendimento</i>
<i>finanza</i>		<i>politica (oikos-nomia)</i>
<i>competizione</i>		<i>cooperazione</i>
<i>sicurezza</i>		<i>fiducia</i>
<i>individuo/gruppo</i>		<i>specie/pianeta</i>
<i>responsabilità sul presente</i>		<i>responsabilità sul futuro</i>
<i>decisionismo/guerra</i>		<i>consenso/conflitto</i>

⁴ J. Diamond, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, tr. it. Einaudi, Torino 2005, pp. 85-136.

I valori del polo 1 sono avanzati rapidissimi (seguendo la logica monotona dell'*homo oeconomicus*, per la quale *più denaro è sempre meglio di meno denaro*; mentre quelli del polo 2 diventano marginali, appaiono obsoleti e si adattano, lasciandosi annullare o incorniciare dai primi.

La ludetica ci insegna che non si può proseguire ad aver voglia di giocare quando uno dei due giocatori sa di non poter che perdere sempre (il giocare è un'attività che prevede reciprocità, equivalenza, cooperazione nella competizione e alternanza di poteri, altrimenti scompare).

Ma sino a quale limite/soglia i valori del secondo polo possono involvere senza crollare o senza giungere al punto entro cui anche il polo 1 collassi catastroficamente e noi tutti con esso?

Siamo dentro dilemmi, non semplici problemi: la distruzione del pianeta è necessaria per la sopravvivenza del sistema e la distruzione del sistema è necessaria per la sopravvivenza del pianeta: cosa facciamo?

Gran parte dei processi cosiddetti naturali (la riduzione dell'ozono, il surriscaldamento dell'atmosfera, l'intensificarsi dei fenomeni cataclismatici, la desertificazione...) non possono più essere considerati come eventi indipendenti dalle attività umane, fatalità o atti trascendenti, ma sono invece sistemicamente correlati a premesse, scelte, decisioni che si situano nelle sfere della cultura, dell'educazione, della formazione e della politica. Ed a questi livelli andrebbero studiati, affrontati e possibilmente risolti⁵.

Qui troviamo la definizione in nuce dell'*ecologia della mente*: una *trans-formazione* profondissima del nostro modo di pensare, di vivere, di agire nel mondo. Un lavoro che è in corso, una pratica delle conoscenze e degli apprendimenti che ha fatto alcuni passi negli ultimi decenni. Ma che sembrerebbe insufficiente, troppo lenta e troppo limitata negli effetti per rappresentare una risposta adeguata alle nostre urgenze.

Sembra proprio che non potremo evitare l'*effetto-sorpresa* della catastrofe. Pare quasi che la stiamo attendendo apparire da dietro

⁵ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. Adelphi, Milano 2000, pp.227-228.

la porta, come nei giochi infantili di *scomparsa e ricomparsa* (e forse, come bambini, speriamo anche che ci faccia cucù?). L'inutilità delle informazioni di primo livello appare evidente. I cambiamenti che da esse derivano sono troppo lenti e inadeguati, sia nei comportamenti personali, sia nelle scelte economico-politiche. La catastrofe non è più evitabile; possiamo solo iniziare a percepirla e prepararci a essa, provare a conviverci e a ridurre i danni. E a viverla come opportunità di cambiamenti ed evoluzioni, verso nuovi apprendimenti e nuove premesse e modelli. Ecco perché si è giunti a teorizzare, per paradosso, una *pedagogia delle catastrofi*⁶: gli uomini potrebbero cambiare se e solo se colpiti direttamente da eventi altamente stressanti (ma non irreversibilmente e globalmente letali), tali da costringerli a generare trans-formazioni e nuovi apprendimenti, vere e proprie *conversioni* e *riconversioni* dei nostri stili di vita e di pensiero sul pianeta.

Forse solo così potrà avvenire un salto, una potente e sorprendente *ristrutturazione cognitiva*:

I salti sono preceduti o accompagnati da una "dissonanza cognitiva", o da quel che potremmo forse chiamare un aumento dello stato di incertezza, provocato dalla consapevolezza dell'esistenza di anomalie; sia la dissonanza che i salti hanno un carattere globale; la ristrutturazione, quando avviene, è improvvisa; la nuova struttura garantisce un'organizzazione delle informazioni disponibili più generale e concettualmente più semplice delle precedenti⁷.

La pedagogia delle catastrofi nasce proprio da questo assunto: un forte shock e un alto livello di instabilità cognitiva appaiono quali passaggi obbligati per un salto gestaltico: quel che Bion chiama *cambiamento catastrofico*⁸.

Ci si introduce alla possibilità di un'alternativa, a una distopia che si apre a un'utopia, attraverso una cesura/separazione stressante, scioccante: la catastrofe stessa come opportunità pedagogica e sociale di cambiamento che fa emergere la domanda che

⁶ S. Latouche, *Decolonizzare L'immaginario*, tr. it. Emi, Bologna 2004.

⁷ B.A. Turner, N.F. Pidgeon, *Disastri. Dinamiche organizzative e responsabilità umane*, tr. it. Comunità, Torino 2001, pp. 189-190.

⁸ W. R. Bion, *Il cambiamento catastrofico*, tr. it. Loescher, Torino 1981.

poneva Coetzee: *siamo vivi e rischiamo di morire ? O siamo morti e rischiamo di vivere?*

Per ulteriore paradosso, alcuni autori propongono suggestivamente, di giocare il gioco del *fare come se...*: di vivere come se la catastrofe fosse già avvenuta e come se vivessimo in un *futuro anteriore*⁹.

Siamo sopraffatti da ciò che i francesi chiamano l'*esprit d'escalier*: lo stato d'animo retrospettivo sperimentato a serata finita, per le scale appunto, quando ormai è troppo tardi. Ebbene, il futuro anteriore è lo strumento grammaticale per esprimere fin da subito, prima ancora che la serata abbia inizio, l'*esprit d'escalier* di cui saremo preda dopo, a cose fatte: "sarò stato inadeguato" o "avrò colto l'occasione di una vita". Poiché si addossa per un istante il rammarico o il compiacimento che forse proveremo molto più tardi, il futuro anteriore consente di discernere in anticipi quante possibilità alternative coesistano, ancora impregiudicate, mentre ci si reca a casa degli amici. Collocandosi nell'attimo in cui dilagherà l'*esprit d'escalier*, il *sarò stato* censisce i decorsi divergenti che ora ci stanno dinanzi, traduce l'acidulo "si sarebbe potuto" in un più decente *si potrebbe*, riabilita per tempo quelli che, in seguito, rischiano di figurare come *futuri perduti*. Ciò che vale per la festa conviviale, vale a maggior ragione per ogni gesto politico radicale, per ogni condotta pubblica che strida con l'ordinamento statale. L'*esprit d'escalier*, e il futuro anteriore che se ne fa carico preventivamente, impediscono la compilazione di una storia in cui ogni tappa successiva sia spacciata per necessaria e inquestionabile¹⁰.

La catastrofe è già avvenuta, dunque, e non possiamo più evitarla. Che fare?

Possiamo abbatteerci del tutto e restare catatonici, paralizzarci, oppure possiamo agitarci, urlare, aggredire, distruggere.

Tuttavia possiamo anche attraversarla creativamente e provare a farci nuove domande, vivendo la catastrofe come opportunità.

Potremmo seguire la logica scientifica della *controdeduzione fattuale* (del tipo: e se l'acqua bollisse a 80 gradi? – che non è altro che la versione seria del ludetico *facciamo come se...*?), e tentare così di immaginarci *altri mondi possibili*.

Provo, per gioco, a farmi le domande che, come società umana, potremmo permetterci finalmente di fare, approfittando della catastrofe:

⁹ J. P. Dupuy, *Per un catastrofismo illuminato*, tr. it. Medusa, Milano 2011.

¹⁰ P. Virno, *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Ombre corte, Verona 2002, pp. 141-142.

E se il reddito fosse svincolato dal lavoro?

E se i beni non fossero solo e sempre merci?

E se il lavoro non fosse più un valore ma un'attività come altre?

E se la disoccupazione crescente si rivelasse un successo?

E se andassimo volontariamente verso un'economia senza crescita, decrescente?

E se la formazione fosse sganciata da produzione e occupazione?

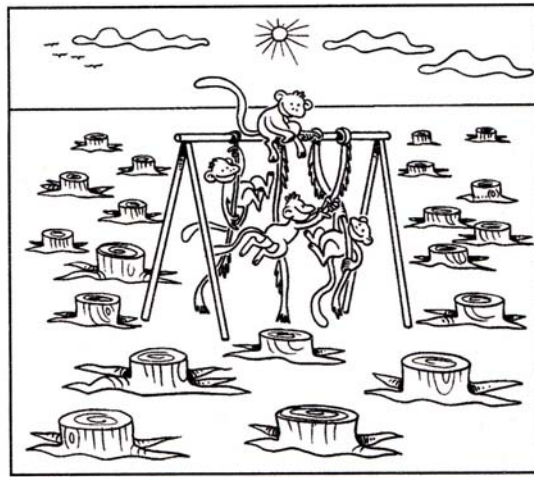
E se la democrazia rappresentativa e statale non fosse l'unico e l'ultimo regime politico possibile?

E se pubblico non fosse più sinonimo di statale?

E se la protesta semplicemente pacifica non fosse un metodo efficace per prendere potere?

E se la guerra non fosse più una soluzione ai conflitti?

Questioni da far tremare i polsi, indubitabilmente, in una situazione complessa e disperata, e che farà ancor più disperare. Ma intravedo qui l'unica alternativa possibile alla collusione o alla resa totale: proseguire a *giocare con la catastrofe e a imparare da essa*¹¹.



ENRICO EULI è docente di Metodologie e tecniche del gioco e del lavoro di gruppo all'Università degli Studi di Cagliari

¹¹ E. Euli, S. Caserini, *Imparare dalle catastrofi*, Terre di mezzo/Altreesonomia, Milano (in corso di stampa dicembre 2012).

GIANLUCA LEGGIERO

JÜNGER\CÉLINE. SULLA CATASTROFE

1. Jünger e Céline: una relazione pericolosa
2. Céline: La catastrofe come unico spazio vitale
3. Jünger: L'apocalisse e l'enigma del mondo

ABSTRACT: In their works Jünger and Céline – a part from their meetings in Paris – have always dealt with the theme of the catastrophe, even in terms of apocalypse. This catastrophe has been considered both as an historical fact – in the experience of the First and Second World War – and a cultural phenomenon



c
y
o
p
&
k
a
f
—
s
c
u
s
i
n
o
n
v
o
l
e
v
o

represented by nihilism – the philosophy through which the twentieth century showed its nature. For the French writer the catastrophe coincides with life itself, rather, it proves the unreasonableness of life, so that the apocalypse ultimately comes to represent a sort of universal catharsis. In Jünger, both the catastrophe and the apocalypse are means to a higher revelation, through which man can recover an original and poetic way of being in the world.

*Beato te, Priamo che hai visto la
rovina della tua patria.*

Nerone

1. Jünger e Céline: una relazione pericolosa

Il 1932 è l'anno in cui vengono dati alle stampe sia il *Voyage au bout de la nuit* del dottor Destouches sia *Der Arbeiter* di Ernst Jünger; opere di grande rilevanza nella produzione dei rispettivi

autori.

Alla fine della campagna di Francia, il capitano Jünger fu inviato presso lo stato maggiore del comando militare di stanza a Parigi e qui ebbe più volte modo di incontrare, durante i giovedì letterari in casa di Florence Gould, l'autore di quel *Voyage* che l'aveva favorevolmente impressionato «sia per la forza dello stile, sia per l'atmosfera nichilista che evocava e che rifletteva molto bene la situazione di quegli anni»¹.

Nelle tante interviste rilasciate l'incontro con il personaggio Céline sarà sempre rievocato con toni piuttosto spiacevoli da cui traspare una profonda disistima; emblematica se si pensa che, tra le varie frequentazioni intrattenute nel periodo parigino, questa fu l'unica che non degnasse di affetto e ammirazione.

Nei Diari, poi raccolti con il felice titolo di *Irradiazioni*, è palese il passaggio da un'iniziale delusione fino all'insopportabilità «solo della vista» di quell'uomo da cui si sprigionava «l'immensa forza del nichilismo»², incarnazione stessa del nichilismo.

Inoltre se prestiamo fede al giudizio di Umm-el-Banine³ su Jünger, descritto come un uomo incapace di provare odio, è evidente in che modo questo incontro-scontro vada ben di là di una reciproca antipatia, che risparmiava unicamente il «comune amore per i gatti».

Ciò che infastidisce l'autore tedesco è il collaborazionismo e

¹ Giudizio riportato nell'intervista A. Gnoli, F. Volpi, *I Prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano 1997, p. 93.

² E. Jünger, *Irradiazioni*, tr. it. Guanda, Parma 1993, p. 56 sgg. Si veda, anche, per gli altri passi riguardanti Céline, alle date 14 Marzo e 16 Novembre 1943.

³ Banine, curò l'edizione francese dei Diari, ma spinta dalla grande avversione che nutriva per Céline riconoscendolo dietro lo pseudonimo di Merline, ne restituì la vera identità, contravvenendo alla volontà di Jünger di non diffamare persone ancora in vita. Céline, da par suo, intentò una causa di diffamazione contro Jünger, il quale liquidò sbrigativamente la faccenda appellandosi a un banale refuso di stampa, senza così coinvolgere l'amica francese, e dimostrando ancora una volta la sua ferrea intenzione di non scendere mai sul piano delle polemiche, che in svariate occasioni si sono alzate intorno ai suoi scritti e alla sua vita. Cfr. per questo episodio, A. Gnoli e F. Volpi, *I Prossimi Titani*, cit., da p. 93.

l'ostentato antisemitismo di Céline; indicativo a proposito è il dialogo, anzi il «monologo» per la nota irruenza del “bardo visionario” trascritto in data 7 dicembre 1941. «Céline è sorpreso, urtato di sentire che noi soldati non fuciliamo, non impicchiamo e non sterminiamo ebrei; sorpreso che qualcuno avendo una baionetta a disposizione non ne faccia un uso illimitato»⁴.

Nelle lettere dall'esilio del periodo 1947-49 indirizzate al professore ebreo americano Hindus, Céline si difenderà dall'accusa di antisemitismo sostenendo che si trattava di un vizio comune alla maggioranza degli intellettuali francesi di cui soltanto lui aveva pagato il prezzo.

Céline ritratta, indossa i panni della vittima per concludere con la teoria dominante che scorre indietro alla sua scrittura: la storia è un teatro di guerra, miserabile e spietato, in cui le razze lottano tra di loro. Vince chi rimane maggiormente fedele alla propria specificità biologica, difatti, tramontato l'antisemitismo nelle stesse lettere dalla Danimarca avverte che il pericolo diventa «giallo e nero»; rispetto al quale, confida al docente americano «siamo tutti sulla stessa barca».

Jünger stigmatizza proprio l'interpretazione della biologia céliniana adoperata come «avrebbero fatto gli uomini dell'età della pietra; per loro diventa un mezzo puro per ammazzare gli altri».

Discorrendo dello scontro tra Jünger e Céline, il Kaempfer s'argomenta di mostrare, senza che manchino esplicite forzature, quella teoria pulsionale che assume come cifra di lettura principale per l'opera dell'autore tedesco. Egli nota che Jünger inconsciamente compia su Céline una trasfigurazione del proprio represso desiderio del «piacere di uccidere» e avvalendosi di ingegnose congetture, così continua: «nelle uscite dell'interlocutore (Céline), secondo come Jünger le descrive nella memoria, non si trova nulla dell'immagine dell'esecuzione di

⁴ E. Jünger, *Irradiazioni*, cit., p. 56.

massa. Verosimilmente essa rappresenta una visione sua propria, che egli involontariamente trasferisce su di un uomo, che doveva, da parte sua non proiettare il male fatale»⁵.

Un'altra accusa mossa a Jünger consiste nel fatto che, trovatosi di fronte alla «professione senza riserve in favore del nazismo» di Céline, egli lo collocasse “soltanto” in una tipologia di uomini dediti a nient'altro che a questo, e così fornendo «ancor meno ragione del male»⁶. Il Kaempfer trasforma dunque la diatriba fra i due in un confronto ideologico, e interpreta le accuse di Jünger come la sua insanabile patologia per il “male fatale”, per cui il filosofo avrebbe proiettato su Céline la sua sbandierata voglia di sterminio. Certo di motivi ne avrebbe avuti, dato che l'autore francese pubblicò tre testi dal 1937 al 1941 (*Bagattelles pour un massacre*, *L'école des cadavres* e *Les beaux draps*), impregnati di un feroce antisemitismo.

Ora, tralasciando i dati specificatamente biografici e le letture pregiudiziali su questo turbolento rapporto, ciò che accomuna Jünger e Céline è il loro essere soli e in questa solitudine cercare di articolare la loro risposta all'interrogazione del nulla e il loro perpetuo confronto con la catastrofe, soprattutto in relazione al suo concretizzarsi nell'esperienza bellica dei due conflitti mondiali, tema d'indagine costante dei rispettivi itinerari.

Céline, di ritorno in Francia dall'esilio danese, stabilitosi in totale solitudine nella casa di Meudon, scriverà gli ultimi grandi romanzi della “Trilogia del Nord” e la guerra tornerà ad affastellarsi nei suoi pensieri e ad addentrarsi nei suoi lavori; quella guerra ben descritta da Nauselli come «il basso continuo della *petit musique* di Céline, ossessione del secolo e tonalità fondamentale della sua scrittura»⁷.

⁵ W. Kaempfer, *Ernst Jünger*, tr. it. il Mulino, Bologna 1991, da p. 63.

⁶ *Ibid.*

⁷ E. Nauselli nella Prefazione a L. F. Céline, *Lettere dall'esilio. 1947-49*, tr. it. Archinto Editore, Milano 1992, p. 23.

Jünger, passato indenne “da una guerra all’altra”⁸, ricorderà ancora novantacinquenne, in *Die Schere*, come: «non si voleva credere a quanto si era vissuto a Verdun e nelle Fiandre. Il fuoco divenne assoluto. Nel frattempo si annunciava un fuoco che non veniva dall’artiglieria e che dunque segnava una svolta al di fuori dell’esperienza»⁹.

2. La catastrofe come unico spazio vitale

Nell’opera *Aestetica in nuce*¹⁰ di Hamann si trova l’epigramma, «la poesia è stata la lingua materna del genere umano», che Jünger farà per sempre suo e che riscontra profonde e sostanziali analogie con la poetica céliniana. Per Céline «il fondo dell’uomo è malgrado tutto poesia, solo l’educazione gli spezza questo filo poetico»¹¹.

Elio Nauselli ha evidenziato come «l’origine della poetica céliniana coincida con l’Origine *tout-court*, l’espressione incorrotta è lirica, il discorso razionale è da subito testimonianza di una perversione dell’istinto»¹².

Au commencement était l’emotion ribadisce Céline. Nel suo stile che tanto prende in prestito dal gergo e dalla sintassi argotica, da cui è ancora possibile estrarre i resti di un lirismo primordiale oltre a un naturale agglutinarsi con la realtà (la miseria dei bassifondi è per Céline l’unica cosa reale) e oltre alla polemica letteraria¹³ pur cospicua nel *Voyage*, è da scorgere un nucleo allotrio, immobile che dietro la torsione del parlato

⁸ Parafrasando *Da un castello all’altro*, uno dei tre romanzi céliniani della Trilogia tedesca, tra l’altro ambientato dove Jünger ha vissuto fino al 1998, anno della morte.

⁹ E. Jünger, *La Forbice*, tr. it. Guanda, Parma 1996, p. 137.

¹⁰ Citato in E. Jünger, *Al muro del Tempo*, tr. it. Volpe, Roma 1965, p. 81.

¹¹ Riportato in E. Nauselli nella Prefazione a *Lettere dall’esilio. 1947-49*, cit., p. 18.

¹² *Ibid.* Nauselli aggiunge che Céline prova a riscrivere la Genesi: «all’origine era l’emozione poi venne il tradimento del Verbo».

¹³ Frequenti sono nel *Voyage* le invettive contro il francese accademico e paludato. Céline in continuazione si scaglia contro lo «stile Paul Borget» ipocrita e artificioso: cfr. E. Ferrero, *Céline, ovvero lo scandalo di un secolo*, postfazione a L. F. Céline, *Viaggio al termine della notte*, tr. it. Corbaccio, Milano 1995, p. 561 sgg.

nello scritto, dietro la trasposizione della scrittura in partitura, si staglia nella prioritaria intenzione di raggiungere il lettore «nel sistema nervoso, nell'emozione», di restituire l'emozione con l'emozione.

Nondimeno si impernia su questo centro, lo stesso "delirio" céliniano, sia nel tentativo di sostituirsi come valido mezzo nella comprensione della realtà alla presunta lucidità razionale e sia come perfetto contraltare di quel vizio per le forme belle e perfette (la danza su tutte), che coltiva Bardamu. Nelle evoluzioni prodigiose, nelle spirali librate tra le quinte dell'aria dalla ballerina, si partecipa nell'ammirazione estatica ed estetica al tempo, misurabile esclusivamente dall'impressione scolpita nella memoria, in cui l'articolarsi dei gesti ha la meglio sulla *gravità* dell'esistenza. Ma è un vizio, perché Bardamu insegue per il mondo quella musica sublime che sospinge il corpo nella diafana bellezza di pose lievi ed equilibrate; mentre Céline in *virtù* di diacronie, sincopi, di quella lingua messa in jazz, tributaria *in primis* a Paul Moran¹⁴, fino a farsi delirio, squilibrio, porta Bardamu a eseguire in una *suite* goffa e convulsa quella disarmonia, che dal mondo solo proviene.

La barbarie espressiva, colata nel fuoco delle passioni può recuperare l'emozione, ma l'origine è spezzata per sempre. La virulenza verbale allora si attesta come cifra di un'irrimediabile impotenza.

Nel *Voyage* inevitabilmente ogni stato di quiete raggiunto si modifica senz'appello in uno di inquietudine, rimettendo tutto in gioco, a rischio; «"Céline\Bardamu" - nota Ernesto Ferrero¹⁵ - è un eterno sopravvissuto che per sentirsi vivo deve rinnovare a ogni istante la minaccia di una apocalisse». Tutte le storie

¹⁴ L'unico tra i pochi salvati dall'autore insieme a Barbusse. Lo stesso Henry Miller che si professa suo fedele devoto, non viene risparmiato: cfr. L. F. Céline, *Lettere dall'esilio. 1947-49*, cit., p. 47 sgg.

¹⁵ E. Ferrero, *Céline, ovvero lo scandalo di un secolo*, cit., p. 563.

narrate, ha riscontrato Henry Godar¹⁶, ripetono lo stesso andamento circolare: all'inizio c'è sempre un abbaglio, una cantonata, un errore di valutazione che precipitano Bardamu in un "tragicomico balletto" di situazioni difficili o disperate, da cui emerge sempre a fatica, sempre in modo provvisorio.

Una rinuncia ripetuta e forzata, dove non vi è solo il desiderio di non abbandonare la gente delle periferie, che ovunque sembra reclamare Céline da illusorie felicità, ma anzitutto vi è da rintracciare la concezione per cui «tutto è musica e danza, sempre ai margini della morte, mai caderci dentro», dove l'esistenza è un mero accidente, una concezione in cui lo stesso mondo dei reietti non rappresenta altro che il congelamento *in vitro*, senza possibilità di riscatto né di redenzione, dell'intera condizione umana.

Il *Voyage* che nel concretarsi negli scali in Africa e in America, porta Bardamu a scovare, nel fitto di una foresta e nella stanza di un bordello, quei due magnifici e assoluti "messaggeri d'amore" nelle figure del sergente Alcide e della prostituta Molly non ci ricorda forse che l'amore è dappertutto e in nessun luogo? O ci indica che solo nell'abbraccio del pericolo, nell'abbandonarsi al rischio, alla catastrofe e alle conseguenti vicissitudini, sia possibile scorgere segni di salvezza? Nessuna dialettica ma ovunque la verifica di una controprova: vita atroce, vita insopportabile.

E pur fidando in questa estrema possibilità di conforto, ci si accorge nel *Voyage*, che il contesto in cui si offre non crolla con la sua realizzazione. Di più: ammettendo che le fughe irose di Céline non cerchino "amore" o che lo trovino ma senza alcuna conversione, la catastrofe resta l'unico *espace vital*. L'approdo è una deriva nichilista senza scampo: la vita si rende, senza escludere il dato biologico assicurato dalla scarica adrenalinica nei suoi picchi, solo in prossimità di un paesaggio di rovine. Lo

¹⁶ *Ibid.*

scrittore francese tenderà sempre a dimostrare il suo teorema per cui vita e catastrofe sono direttamente proporzionali e in tale *more geometrico* il vero “bagaglio” del *Voyage* risulta condensato nell’affermazione: «è forse questo che si cerca nella vita, la più gran pena possibile per diventare se stessi prima di morire».

È fuori discussione che Céline non trasferisse sulla pagina la caterva di rancori che gli ribollivano all’interno e come sostiene ancora Godard¹⁷ «non si potrebbe immaginare niente di più falso di un Céline che scrive i suoi romanzi sotto il dettato incontrollato delle sue passioni e dei suoi odi. Il lungo lavoro che esige l’elaborazione di ciascuno di essi si rivela al contrario perfettamente lucido». Lo stesso dicasi nell’opzione tra buoni e cattivi sentimenti, per Céline non sussiste nessuna scelta, la penna corre dritta verso i secondi.

La civiltà europea al crepuscolo dopo le due guerre mondiali non può fornire garanzie generatrici di nuovi valori ma soltanto logorare i vecchi e disfarsene. Céline risponde alla fascinosa chiamata della decadenza per la quale le verità sono più morte dei cadaveri lasciati in numero impressionante dai conflitti Novecenteschi e dei sogni non vi è che lo scheletro.

La storia non è più presa sul serio e l’autore francese non si sogna minimamente di voler combattere la decadenza bensì l’alimenta, l’incoraggia. Il nuovo, l’annuncio che s’attende non è un nuovo sistema impenetrabile all’orrore umano bensì l’apocalisse, forma collettiva di catarsi che va precipitata.

In questa attesa o meglio, nella paura di quest’ultima, Céline ha alimentato i suoi pregiudizi e intimato contro chi se ne dichiarava scevro.

Per lui un popolo che abdica ai suoi *idola*, in senso baconiano, è irrimediabilmente indirizzato alla disgregazione; pur se falsi nella loro creazione rappresentano – attraverso la forza della

¹⁷ H. Godard, in *Prefazione* a L. F. Céline, *Trilogia del Nord*, tr. it. Einaudi, Torino 1994, p. XXX.

trasmissione che li ha alimentati - l'estremo baluardo di un popolo che ormai senza più scrupoli è capace perfino di rinnegare se stesso.

3. Jünger: L'apocalisse e l'enigma del mondo

All'interno dei diari veri e propri, ma anche in scritti come *Cacce Sottili*¹⁸ o nei vari resoconti di viaggio, nonché nei romanzi quasi autobiografici come *Afrikanische Spiele*¹⁹ e *Die Zwille*²⁰, Jünger utilizza un metodo non distante da quello céliniano. La mole delle esperienze vissute vengono passate al setaccio da una ri-scrittura creativa, che fa emergere in maniera inedita i contenuti²¹. L'opera diventa il luogo dell'eccedenza dello scrittore sull'uomo, ma in questa trasfigurazione degli eventi entrambi con grande schiettezza li caricano di una tensione epigonale da cui possa affacciarsi di volta in volta il loro reale atteggiamento verso la modernità. Questo non significa certo che non conoscano pose e maschere, anzi, ma in loro ogni forma di scarto è il risultato di una altissima e assai sorvegliata tensione dello stile, seppure con due stili agli antipodi che ben esprimono due nature e due personalità antitetiche.

Jünger, però, non conosce nessun *Weltschmerz*, nessun mal di secolo né malattia generazionale. Non proverà mai nessuna romantica malinconia della "fine del mondo" se non quando tenta di ridefinire una concezione della storia in assoluto anti-

¹⁸ E. Jünger, *Cacce Sottili*, tr. it. Guanda, Parma 1997. Qui l'autore racconta l'iniziazione al fascino dell'entomologia subito fin dagli anni giovanili e i vari viaggi compiuti in tutto il mondo per soddisfare questa passione, che privilegiava in particolare i coleotteri per la compattezza e bellezza delle linee, definiti "ornamento della terra"; anche se la sorte ha voluto che una farfalla, con una grazia più abbagliante, più appariscente portasse il suo nome: la "Trachydora Jungeri".

¹⁹ Id., *Ludi Africani*, tr. it. Guanda, Parma 1995.

²⁰ Id., *Die Zwille (La Fionda)*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1973.

²¹ Dopo il clamoroso successo del *Voyage*, Céline si divertiva a depistare i suoi primi intervistatori, sostenendo di scrivere così come parlava. In realtà, come conferma nelle lettere inviate dalla Danimarca a Milton Hindus, la sua pagina d'apparente naturalezza rispondeva al suo prefissato intento di «parlare all'orecchio» del lettore e nascondeva un complesso e articolato lavoro sullo stile e sulla musicalità: cfr. L. F. Céline, *Lettere dall'esilio*, cit., da p. 41.

progressista. Dico questo ben consapevole della miriade d'accuse volte alla vita e all'opera jüngeriana, solo di sfuggita si può qui ricordare il giudizio impietoso di Ralf Darhendorf di «un uomo la cui intelligenza non presenta tracce di moralità»²². Incolpato di nichilismo estetizzante, di passione barocca per lo spettacolo fastoso della rovina e della morte, oggetto di analisi psicoanalitiche e di opere passate riga dopo riga attraverso lo scandaglio delle affinità col nazismo, descritto come l'autore di architetture demoniache, può sembrare paradossale tenerlo lontano da quell'attrazione per la catastrofe ricordata per Céline. In Jünger l'apocalisse ha valore letterario come rivelazione totale ed esaustiva di quell'enigma che è il mondo. Nelle sue opere immediatamente posteriori alla guerra emerge che nel turbine della battaglia ciò che è coinvolto realmente è la carne/coscienza, unità psicofisica riscritta alla luce dell'evenienza di forze elementari e ctonie. La purificazione attraverso il sacrificio della guerra rimane solo di sfuggita all'interno di un dettato ideologico pur presente per far riaffiorare una prossimità con l'elementare, col pericolo come forma non mediata della vita che senza la guerra non sarebbe stato possibile disseppellire.

In Céline, invece, catarsi e sacrificio procedono in un circolo ininterrotto, non vi è soluzione ed è nel pretendere sempre più immani apocalissi che risponde l'eco amplificata della vita.

In Céline il dolore smette di fortificare e a differenza di Jünger non ci innalza ogni volta alla sua altezza, però nel primo l'orrore della guerra non può essere redento né conduce a verità superiori. Scrive Jünger: «vi è un altalenare infinito tra ciò che all'uomo si mostra e ciò che egli afferra – tra la sconfinata pienezza nella quale il mondo manifesta il suo enigma e il modo in cui l'uomo vi risponde»²³.

Nel raggrumarsi della volontà per l'ingenua e commovente impresa

²² Giudizio espresso in un articolo sul «Times Literary Supplement» e ripreso dal «Corriere della Sera» il 15 marzo 1997.

²³ E. Jünger, *Tipo Nome Forma*, tr. it. Herrenhaus, Milano 2002, p. 19

di fermare in solitario la carneficina, il *Voyage* resta l'atto d'accusa indiscusso mosso all'assurdo, al dolore scaturito da quegli uomini «di cui soltanto bisogna aver paura sempre». Un grido disperato, che rappresenta proprio ciò che Jünger è stato incapace di fare. A posteriori possiamo solo immaginare la reazione di Céline di fronte a un brano, carico di ardimentosa e impavida esaltazione, delle *Tempeste*, che di seguito riportiamo. «Mi tirai su lentamente, mentre il sangue accumulato nel polmone fuoriusciva dalle ferite. Più scorreva e più mi sentivo rinfrancato. A testa nuda con la camicia aperta e la pistola in pugno guardavo la battaglia»²⁴. Di certo non sarebbe stato un innocuo e misurato denigrare²⁵. Per Jünger la guerra risulta eccezionale solo per ciò che di eccezionale riesce a mostrare. «Le catastrofi provano fino a quali profondità uomini e popoli sono radicati nel terreno originario»²⁶. E Céline oltre: «Possiamo ammettere che esiste sempre un punto di vista secondo il quale la catastrofe rientra in un piano perfino quando si tratta di sconvolgimenti inconcepibili»²⁷.

L'uomo, nella paura che la catastrofe suscita, si radica a forze originarie; la catastrofe rivela alla luce ciò che vi è di profondo, di inattaccabile. Permane da un lato quindi la stessa struttura delle opere successive alla Grande Guerra, dove per esempio la catastrofe della guerra era la non-catastrofe come varco dell'Elementare e riproposizione della vita nella sua essenza belluina, mentre adesso che la sua localizzazione coincide con la zona del nichilismo, sono quelle forze magiche e mitiche che rafforzano l'habitus del singolo, che permettono l'accesso

²⁴ Id., *Nelle tempeste d'acciaio*, tr. it. Guanda, Parma 1995, p. 324.

²⁵ Per Céline il ripudio della guerra non va certamente cercato nella vigliaccheria, si ricorda che fu anch'egli pluridecorato per una ferita riportata. Anzi possiamo stilizzare un'altra differenza proprio nel rispettivo atteggiamento: Céline vedeva le ferite come una benedizione, essendo la convalescenza una fuga dall'assurdo, mentre Jünger s'arresta soltanto di fronte a una gravità imponderabile, altrimenti l'unica cosa che conta è soltanto combattere.

²⁶ E. Jünger, *Trattato del Ribelle*, tr. it. Adelphi, Milano 1990, p. 40.

²⁷ Id., *Al muro del tempo*, cit., p. 116.

alla facoltà di conoscere ciò che la Terra vuole e suprema via permanente per accedere allo “spirito della terra” è la Poesia²⁸, segno mai trascorso di un legame inscindibile con l’origine.

GIANLUCA LEGGIERO insegna Filosofia e Storia nei Licei

²⁸ Cfr. Id., *Il cuore avventuroso*, tr. it. Guanda, Parma 1994, p. 87.

ROSSELLA BONITO OLIVA

CATASTROFI SINTOMATICHE E CATASTROFI PROPEDEUTICHE**1. Scarti evolutivi? 2. Kantastrofi 3. Postumi?**

ABSTRACT: *If still in Kant, the catastrophe was represented by the image of Lisbon earthquake, in the second half of the 20th century, the catastrophe has its own metaphor in the "hybris" of Technology. In its perverted circularity, Technology is the scene of a match played exclusively by Man, where there's no trace of an arbiter or director. The disorientation in front of the results of his History goes beyond any ability to feel and imagine, beyond any possible human responsibility; it implies a loss of world, that is the loss of the Sense of relationship between a Subject and the Object, between mutually interested Subjects. Therefore, the catastrophe is always imminent, visible, though at the same time unperceived. Who could testify it if not Man, through his astonishment, questions and wonder? But what is left of Man once he has emancipated from the "shock" of Contingency?*

**1. Scarti evolutivi?**

La parola catastrofe rinvia ai nostri giorni a uragani, a tsunami o a terremoti che si abbattano sempre più numerosi su terre vicine e lontane. Ne rimaniamo sgomenti e ci sentiamo fragili e attaccabili. L'effetto non è molto diverso da quello prodotto dall'attentato alle torri gemelle, dalle guerre civili che

attraversano paesi impoveriti dal colonialismo e segnati da conflitti religiosi ed etnici. Due tipi di catastrofe, l'una da ascrivere alla natura, l'altra alle vicende umane, senza che si registri una qualche variazione nel senso di sgomento dinanzi a qualcosa che sembra incontrollabile. È anche vero che i mezzi di informazione in ogni modo ci tengono continuamente allertati sulle variazioni climatiche - il freddo polare, il caldo torrido, l'arrivo di uragani - come sulle stragi - aggiornandoci in maniera spettacolare sulle guerre con la pretesa di alleggerire gli effetti soggettivi e oggettivi di questi eventi che, come tutti gli eventi, hanno sempre qualcosa in più o in meno di quanto sia prevedibile. Non è una novità per l'uomo cercare di conoscere in anticipo, leggere nel cielo o negli strumenti sempre più sofisticati il futuro. L'uomo è quasi naturalmente proiettato in avanti, sia come *sapiens* sia come *faber*. Gli scarti evolutivi determinati da questa capacità di progettare non compensano, però, l'effetto annichilente delle catastrofi capaci di distruggere quanto si è costruito, di delegittimare il potere previsionale della scienza e della conoscenza, lasciando l'umanità disarmata e fragile. L'impegno profuso nel fare ipotesi sul futuro tende fondamentalmente a rendere tollerabile l'intollerabile, a combattere l'angoscia, il senso del nulla, trovando un nome per le paure indeterminate, distogliendo dalla più problematica domanda di senso sulla vita umana. Si può allora capire che l'esibizione e la spettacolarizzazione delle previsioni tiene impegnate le menti, le cattura nel presente immediato o in un futuro prossimo fino a quando il gioco si rompe nell'evento catastrofico, imprevedibile e repentino. Siamo sempre pronti virtualmente, mai veramente attrezzati realmente.

Ogni volta si apre la questione e prolifera una letteratura dedicata, addirittura preveggenza come nei film capaci di offrire immagini più reali, talvolta in anticipo sulla realtà, di catastrofi naturali e antropologiche, in cui l'illusione di vedere

prima o di rimanere spettatori del disastro distoglie dalla paura dell'ignoto e dell'imprevedibile. In una sorta di profezia secolarizzata si disegna la tempesta perfetta, l'attentato terroristico con il piacere perverso di stare da un'altra parte, al di qua dello schermo, come il naufrago che guarda da lontano il mare in tempesta e la nave che affonda¹.

Se l'etimologia del termine catastrofe nella nostra tradizione fa riferimento al significato conferitogli da Aristotele secondo cui la catastrofe è una sorta di punto limite in cui qualcosa si conclude rovesciandosi, per avviare un nuovo inizio o una trasformazione, il significato che assume nei nostri giorni è sempre più negativo. Là dove si insiste sul rovesciamento e sulla risoluzione di una crisi il termine viene spesso associato all'apocalisse come fine del mondo, rivelatore o segnalatore dell'impossibilità di vincere il male, o meglio di combatterlo umanamente, rinviando a un fattore trascendente che ne dà ragione e in tal modo lo rende tollerabile. Persino l'uomo Moderno dinanzi alla catastrofe ritrova l'afflato metafisico, curvandolo antropocentricamente nella domanda sulla giustizia di Dio, che permette il male, punendo indistintamente il giusto e l'ingiusto.

2. Kantastrofi

L'intonazione egocentrica dell'interrogazione dinanzi alla catastrofe è ben analizzata da Kant in occasione del terremoto di Lisbona: «La considerazione di tali spaventosi eventi è ricca di insegnamenti. Essa mortifica l'uomo facendogli capire che non ha alcun diritto, o che almeno l'ha perduto, di attendersi dalle leggi naturali stabilite da Dio soltanto certe conseguenze gradevoli: forse in tal modo egli imparerà a considerare che

¹ Cfr. H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore, Paradigma di una metafora dell'esistenza*, tr. it. il Mulino, Bologna 1985.

questa arena delle sue bramosie non dovrebbe contenere il termine di tutti i suoi intenti»².

Il terremoto mette l'uomo dinanzi ai suoi limiti, portando a emergenza l'errore prospettico della sua *hybris* come dell'ottimismo. Per Kant è ancora presente l'idea di un equilibrio, di una tecnica della natura, sia pure sconosciuta all'uomo, che nonostante i suoi sforzi rimane sempre smarrito dinanzi all'imprevedibile e al distruttivo. Allora l'evento può avere l'effetto benefico di correggere l'illusione di una piena disponibilità e utilizzabilità della natura, mostrando come il piano della Provvidenza non appartiene né al sapere, né al fare dell'uomo.

Kant sottolinea in questo contesto l'ambivalenza del sentimento umano dinanzi alla grandezza dei terremoti, che manifestano qualcosa in più della superficie e dell'estensione della terra calcolata dalla scienza, portando allo scoperto la forza indipendente e ignota della terra. Solo a partire da una visione antropocentrica il terremoto può essere interpretato come potenza cieca e distruttiva, consentendo all'uomo di coltivare, sia pure nella posizione di vittima, l'illusione di vivente privilegiato. Se «nella scienza naturale v'è anche un certo preciso gusto il quale sa ben distinguere le libere divagazioni di un'ansia di novità dai sicuri e cauti giudizi che hanno dalla loro parte la testimonianza dell'esperienza e la credibilità razionale»³, l'uomo tende all'audacia. Anche il Prometeo dei tempi moderni, edotto dalla scienza, non conosce il divario tra l'audacia e la reale potenza, illudendosi di poter disporre della provvidenza divina e della terra, finendo per constatare di essere solo una parte della natura creata, «sappiamo che l'insieme tutto della natura è un ben più degno oggetto della saggezza divina e delle sue disposizioni.

² I. Kant, *Scritti sui terremoti*, tr. it. Edizioni 10/17, Salerno 1984, p. 21.

³ *Ibid.* p. 64.

Noi siamo una parte di essa, e vogliamo essere tutto»⁴. Anche la catastrofe, allora, come la natura in generale, ha una funzione educativa per l'uomo, il quale tuttavia preferisce interrogarsi sulla giustizia di Dio piuttosto che sulla sua finitezza. L'audacia porta a sottovalutare la funzione del limite prospettico come *focus* di un orizzonte in cui orientarsi senza poter dominare il tutto.

In qualche modo per Kant perciò la valenza negativa della catastrofe è un problema per l'uomo più che per la natura che segue il suo corso, soprattutto quando l'audacia non è moderata dal buon senso di una scienza che sa bene che la natura rimane un oggetto e in quanto tale mai del tutto assimilabile al soggetto. D'altra parte per Kant non è possibile prevedere la svolta tecnologica della scienza e le conseguenze dell'azione di questa sulla "tecnica della natura". In maniera significativa, però, Kant sottolinea come la valenza negativa della catastrofe destabilizzi in primo luogo l'economia umana, producendo il crollo di una visione del mondo costruita sulla sfida più che sull'attenta valutazione dei limiti della conoscenza. Una saggia prudenza quella di Kant successivamente sempre più risucchiata dall'istanza pragmatica della tecnica che riduce la natura a materia del progresso scientifico.

Solo qualche anno dopo, infatti, Hegel legge il destino della natura, fuori e dentro l'uomo, attraverso la figura di Proteo del mito ripreso nell'*Odissea*. Compito dell'uomo è il disvelamento dei suoi segreti, «domare questo Proteo, [e] trovare in questa esteriorità solo lo specchio di [se stesso], di vedere nella natura un libero riflesso dello spirito»⁵. In un antropocentrismo non solo ideale, la conoscenza non solo la scienza svela i segreti della natura, ma interviene con una violenza legittima a farne il riflesso dello spirito.

⁴ *Ibid.* p. 55.

⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, sezione *Filosofia della natura*, tr. it. UTET, Torino 2002, §376 Z.

3. *Postumi?*

Hegel parla esplicitamente di conoscenza pratica della natura, in cui si legittima una vera e propria violazione in vista della utilizzabilità di questa. Più che le sottili analisi di Heidegger⁶ o la riflessione morale di Huxley sulle vendette dalla natura⁷, può essere utile richiamare la lettura ironica di Prometeo fornita da un pensatore testimone critico degli effetti dell'audacia cieca della scienza messa in opera con l'Olocausto e la bomba atomica.

Anders rilegge la figura di Prometeo divenuto più che coraggioso un umile subordinato degli artifici. Se per Kant il dislivello si dà tra la conoscenza e il suo oggetto, la natura, per Anders la tecnica costruisce un dislivello tra l'uomo e i suoi prodotti. Prometeo è ormai un titano ignaro degli effetti della sua azione, antiquato e senza Zeus: «Oggigiorno possiamo senz'altro progettare la distruzione di una grande città ed effettuarla con i nostri mezzi di distruzione. Ma immaginare questo effetto, afferrarlo, lo possiamo soltanto in modo del tutto inadeguato. E tuttavia quel poco che siamo in grado di immaginare: il quadro confuso di fumo, di sangue e rovine è ancor sempre molto se lo confrontiamo con la minima quantità di ciò che siamo capaci di sentire o di cui siamo capaci di sentirci responsabili al pensiero della città distrutta»⁸.

Il quadro catastrofico da cui parte Anders non è il terremoto di Lisbona, gli effetti non sono quelli di una natura ferita, ma in qualche modo non violentata ancora dalla mano dell'uomo: l'Olocausto e la bomba atomica assemblano segmenti materiali e naturali in paesaggi inquietanti. Dinanzi a questo quadro, più che sentirsi semplicemente inadeguato, l'uomo sopravvive come un

⁶ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e Discorsi*, tr. it. Mursia 1991.

⁷ Cfr. T.H. Huxley, *Evoluzione ed etica e altri saggi sul governo, i diritti, il socialismo, il liberismo*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1995.

⁸ G. Anders, *L'uomo è antiquato 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 277.

giocattolo rotto. Privato del suo equilibrio, si muove distonicamente: non è l'insieme che gli sfugge, ma la continuità del Sé, vittima di una distonia tra immaginazione, di sentimento e desiderio provati di un orizzonte, di una visione del mondo: l'uomo stesso si ritira in se stesso come una chiocciola⁹, incapace di spingersi oltre il suo guscio. Questa tana lo ripara dalla responsabilità verso il significato più profondo per l'intera sua esistenza. L'effetto di questo scompenso nell'identico tra immaginazione e sentimento è l'impossibilità di convertire in catarsi lo choc destabilizzante.

Smarrendo con la propria identità l'orizzonte/mondo l'uomo vive in un assoluto presente, incapace di cogliere o di rispondere dell'istanza compulsiva della tecnica: senza futuro, cieco all'Apocalisse incombente. Viene meno ogni brivido, da cui si sprigiona meraviglia e interrogazione critica sul mondo nella confusione di immagini che scorrono dinanzi all'uomo e nell'uomo. E in una sorta di fusione oggettivante viene meno la responsabilità verso lo spazio comune. È la perdita di mondo l'effetto di una patologia del tempo, che arresta l'interrogazione critica della filosofia. Perciò secondo Anders, «se, forse, non siamo in grado di guidare la mano del nostro destino, non dovremmo rinunciare a sorvegliarlo»¹⁰.

Senza questa spinta l'uomo, bisognoso di confini in mancanza del profilo della sua stessa identità, finisce per arrancare dietro il ritmo convulso di un tempo che non gli appartiene, chiamato a prestazioni sempre più elevate in un'attesa indefinita. Non si tratta del dissolversi della scena comune nel venir meno di impegno politico e di responsabilità morale, quanto, come sottolinea Anders, di un esser fuori luogo dell'uomo, sbalzato dal centro, come focus di una prospettiva ideale, e finito nel mezzo di una pluralità di informazioni che lo colpiscono nel momento

⁹ *Ibid.* p. 95.

¹⁰ *Ibid.* p. 43.

stesso in cui lo informano, lo deprimono nel momento in cui lo incentivano. In una sorta di immunizzazione agli effetti dannosi, il sentirsi familiare, a casa propria, maschera l'alienazione come spossamento, «[...] essa mediante le immagini mira a cullare l'uomo, privato del suo mondo nell'illusione di averlo, anzi di aver persino un universo, che familiare in tutte le sue parti, è suo e a lui somigliante»¹¹.

In questo senso con il male svanisce ogni colpa da punire o espiare là dove il flusso di immagini, sostituendosi e invadendo il flusso di coscienza, crea illusioni che non inficiano solo la verità, ma creano la convinzione di un mondo familiare, proprio. Tutto è a portata di mano, riproducibile e sostituibile per un soggetto disattivato e reso indifferente dal guscio che lo isola e da un mondo che lo culla. In questa scena tutto è da venire e nulla accade per un organismo privato della sua stessa spinta vitale.

In questa sorta di densità opaca di sollecitazioni, il rischio è l'entropia dell'umano. Bateson parte dall'entropia come «grado di mescolanza, disordine, indifferenziazione, imprevedibilità e casualità delle relazioni tra le componenti di un qualunque aggregato», non solo fisico¹². L'entropia negativa è invece il ristabilimento di condizioni di equilibrio come risultante delle due tendenze: quella conservativa dell'organismo e la provocazione destabilizzante proveniente dall'ambiente. Vita della natura e vita della mente, perciò, non hanno né un andamento lineare, né un andamento circolare, configurandosi piuttosto come un complesso reticolo che si dispone lungo una spirale in cui ogni trasformazione proviene e incide sui tratti già consolidati e ogni capacità di conservazione decide sulla possibilità di sopravvivenza dell'organismo allo choc ambientale. Quanto più l'organismo è in grado di attivare relazioni tanto più è stimolato

¹¹ *Ibid.* p. 146.

¹² G. Bateson, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, tr. it. Adelphi, Milano 1984, p. 300 (Glossario).

alla tensione tra conservazione e trasformazione, dal momento che riceve informazioni nella differenziazione degli stimoli a cui reagisce un'entropia negativa in cui vengono ammortizzati gli effetti di imprevedibilità, di disordine che potrebbero determinarne la morte. Nell'allargarsi del raggio e nel moltiplicarsi delle sinuosità scorre il mistero che richiede all'osservatore di spostarsi dall'astrazione quantitativa e polarizzante all'intuizione della continuità del ritmo del divenire: ogni processo è difesa del consolidato e adattamento ai mutamenti continui e imprevedibili dell'ambiente. Il risultato nella sua configurazione e nella sua durata deriva da queste due componenti e dalla lenta verifica del successo delle mutazioni, prima provvisorie, poi consolidate, ai fini della sopravvivenza. In fin dei conti un organismo rintanato in un guscio immerso in un mondo ipnotizzante sarebbe destinato alla morte.

L'ipotesi pessimistica sul destino di un vivente imprigionato in una strategia difensiva e annichilente non è questione che si affaccia solo negli studi antropologici, là dove la peculiarità del genere umano è nella dialettica tra filogenesi e ontogenesi, tra transindividuale e individuale. Binswanger in ambito psicanalitico ha interpretato questo disagio dell'umano come possibile eclissi dell'identità, costruita sulla capacità di muoversi non soltanto strumentalmente, in una dimensione ideale dello spazio proprio, al di là della puntualità di una mappa geografica. In *Sogno ed esistenza* in apertura descrive la condizione di una persona che "in uno stato di abbandono oppure di attesa appassionata" riceve una delusione, per lui «il mondo "cambia" così improvvisamente che, come sradicato, perde qualsiasi punto d'appoggio su di esso»¹³. Paradossalmente il sentirsi sradicati è il contraccolpo del risveglio da una condizione simbiotica ed emotiva con il mondo, che sgretola la gravidanza

¹³ L. Binswanger, *Sogno ed esistenza* con un'Introduzione di Michel Foucault, tr. it. SE, Milano 1993, p. 89.

simbolica al cui interno l'Io fa esperienza sentendo in maniera vigile lo scarto dal mondo, riuscendo a disegnare la continuità temporale tra la propria disposizione, il futuro della propria aspettativa e il presente di una delusione in una rappresentazione unitaria. Cassirer definisce questo processo simbolico come «un'unica corrente di vita e di pensiero che percorre la coscienza, e che in questo mobile fluire realizza per la prima volta la molteplicità e il nesso della coscienza, la sua ricchezza come la sua continuità e costanza»¹⁴.

Nel flusso ininterrotto di immagini, nella predominanza dell'oggettivo sul soggettivo viene a mancare con la differenziazione la capacità di costruire nessi propria della coscienza attraverso la continuità e la costanza di significato. Se «nella vita ordinaria è il sì che pensa e che parla», nella «riflessività sono io stesso a pensare e parlare»¹⁵. Binswanger lo definisce un risveglio dell'Io dal dominio degli input del mondo esterno e dell'impersonale senza qualità. Solo questa luce interiore apre «una immensa possibilità da cui viene emergendo, nella continuità di un concreto esserci, una graduale limitata attualità» come trascendimento dell'esistenza.

In questo senso orizzonte la perdita di mondo è la perdita del trascendere stesso dell'esistenza, l'azzeramento dell'intervallo tra l'essere nel mondo che è dell'esistenza umana e il sentirsi in esso a partire da un mondo proprio. Come ricorda Bateson l'attivazione di un'entropia negativa decide della qualità della vita come relazione. Là dove la stessa antropogenesi si decide nella capacità di introdurre un intervallo che Binswanger chiamerebbe riflessione e Cassirer pregnanza simbolica, l'azzeramento dello spazio della relazione come apertura al mondo produce il rischio di una ricaduta in una condizione di animalità.

¹⁴ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche, Fenomenologia della conoscenza*, 3.1, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1989, p. 271.

¹⁵ L. Binswanger, *Sulla fuga delle idee*, tr. it. Einaudi, Torino 2003, p. 149.

Una catastrofe che consumandosi nell'uomo e per l'uomo non ha né sfondo né orizzonte, in quanto è venuto meno il divenire e allo stesso modo la capacità di percepire l'evento e la possibilità di reagire giocando tra spinta alla stabilizzazione e innovazione. Questo determina il senso di sradicamento avvertibile solo da chi riconosce il significato di radici nell'aprirsi a un mondo articolato e molteplice. Radici e significato che si danno sempre in una dimensione transindividuale, all'interno come all'esterno, nel corpo e nella mente, nella memoria e nella vita attiva a disegnare l'orizzonte del tempo umano. De Martino si sofferma su questo mondo condiviso con altri nel tempo «che abbraccia la storia del mio esserci e quella di tutti gli altri esseri umani, e che retrocede verso un infinito passato e avanza verso un infinito futuro. Questo è il mondo che dorme in me, cui sono legato mediante il mio corpo e il mio inconscio: un dormire tuttavia che è un potenziale risvegliarsi»¹⁶.

In questo spazio continuo, ma non omogeneo, la spinta alla stabilità non diventa un vuoto retrocedere, piuttosto riserva per un risveglio che rompe i confini rigidi di un universo macchinico. Questo fondo di senso argina «una carica di semanticità indefinita e indefinibile, in un possibile che non trova reale, in una forza che travaglia ogni ente e che nel vuoto "oltre" riflette il vuoto della energia oltrepassante»¹⁷, riaprendo l'orizzonte di «un mondo culturalmente esperibile, in cui tradizione e iniziativa, memorie e scelte si compongono in una vita dialettica»¹⁸.

Prima ancora di prevedere, vivere tragicamente o patire le catastrofi, perché dopo le catastrofi ci sia ancora una possibilità di ricostruzione, perché ci sia ancora chi le vive, le sente e ne interpreta i significati per il destino della vita umana si pone una domanda ancora più radicale sulle capacità

¹⁶ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002, p. 645.

¹⁷ *Ibid*, p. 632.

¹⁸ *Ibid*.

dell'uomo come organismo intelligente e previdente di riflettere sul proprio futuro. Per arrestare la scena dell'implosione sarà necessario prendersi cura della forma difettiva della vita umana, prima ancora che della sopravvivenza, conservando attenzione per la dialettica sempre aperta tra bisogno e desiderio, nell'intreccio tra stabilità e trasformazione in un tempo finito nella sua estensione e definibile nel suo significato, in cui guardare l'orologio è percepire il senso di un tempo che scorre e che toglie qualcosa e crea qualcosa.

Perché la scena del mondo non sia la *Cosmpolis* di Don DeLillo.

Il protagonista uomo potente e dinanzi al disastro di operazioni di borsa fin troppo rischiose, finito dopo una giornata paradossale di fronte al suo nemico e assassino, «guardò l'orologio. Diede un'occhiata all'orologio, per caso. Era lì, al suo polso [...].

Ma l'orologio non segnava l'ora. C'era un'immagine, un volto sul cristallo, ed era il suo. [...] Ruotò il braccio e il volto scomparve...». L'unica cosa reale rimane il dolore di una mano sanguinante, che lo induce a chiedersi se abbia «qualche desiderio che non fosse postumo». «Fissò lo sguardo nello spazio. Capì cosa mancava, l'istinto rapace, il senso di grande eccitazione che lo spingeva a vivere un giorno dopo l'altro, il semplice e vorticoso bisogno di esistere». Ma era troppo tardi o troppo presto, «lui è morto dentro il cristallo dell'orologio ma è ancora vivo nello spazio originario, in attesa che risuoni lo sparo»¹⁹.

L'orologio, specchio e occhio di controllo, quella macchina sofisticata rimanda l'ultimo riflesso di una *Cosmopolis* che raccoglie e accoglie ogni cosa per restituirla nel confluire confuso di immaginazione e realtà, di futuro e presente, di un troppo che tanto nel ritardo che nell'anticipo, a un soggetto che non sa se abbia ancora qualche "desiderio postumo". In questo

¹⁹ Don DeLillo, *Cosmopolis*, tr. it. Einaudi, Torino 2003.

postumo di un naufrago senza riflesso, autistico e solo, si delinea l'immagine futura di una catastrofe dell'umano.

S&F_n. 8_2012

STORIA

EDWARD K. KAPLAN

GASTON BACHELARD'S PHILOSOPHY OF IMAGINATION: AN INTRODUCTION*

1. Intro 2. The General Function of Imagination 3. The Imagination of Form, Matter and Motion
4. Imagination as Poetry 5. Poetic Reverie and Imaginative Creation

ABSTRACT:

Bachelard's works on imagination have been used primarily by literary critics interested in the archetypal imagery of writers. His treatment of the imagination of matter has led to a method of classifying poets according to their favorite substances, based on a view of Bachelard as a "psychoanalyst" of the elements. But the phenomena of imagination, the images themselves, are not his fundamental concern. Bachelard's physics and chemistry of imagination also imply a metaphysics. Definition of the contents and function of imagination illustrating a philosophy of imagination in itself is the purpose of the present essay.



c
y
o
p
&
k
a
f
-
t
e
s
t
a
,
1

* Quest'articolo era comparso in «Philosophy and Phenomenological Research», 33, 1, 1972, pp. 1-24. Abbiamo pensato, d'accordo con l'autore, Edward K. Kaplan (che ringraziamo per la cortese concessione), di ripubblicarlo oggi, per l'importanza che assume all'interno del dibattito mondiale su Gaston Bachelard riavviatosi quest'anno in occasione del cinquantenario dalla sua morte.

1. Intro

The academic career of Gaston Bachelard (1884-1962) was devoted to epistemology and the history and philosophy of science¹. A militant rationalist and materialist concerning science, Bachelard also indulged his rich imagination in a series of studies on imagination, from *The Psychoanalysis of Fire* (1938) to *The Poetics of Reverie* (1960)².

These essays examine the images of various writers whose works provide the subject matter for Bachelard's own theorizing on imagination. His working method was one of empathy with the text, identification with the supposed inner impulses of the writer. Bachelard's style is correspondingly subjective and personal, with theoretical formulations interspersed with his own play. He often uses technical terminology from literature, phenomenology, metaphysics, esthetics, etc., in a novel way, reinterpreting their

¹For Bachelard as epistemologist see J. Hyppolite, *L'épistémologie de G. Bachelard*, in «Revue d'Histoire des Sciences», XVII, 1964, pp. 1-11; also G. Canguilhem, *L'Histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de Gaston Bachelard*, in «Annales de l'Université de Paris», 1, 1963, and *Gaston Bachelard et Les philosophes*, in «Sciences», 24, 1963: reprinted in G. Canguilhem, *Etudes d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, Vrin, Paris 1968, pp. 173-195; also P. Quillet, *Bachelard*, Seghers, Paris 1964. The most complete study of Bachelard's epistemology as it parallels his theory of artistic creativity is the book of P. Ginestier, *Pour connaître La pensée de Bachelard*, Bordas, Paris 1968.

² The following books of G. Bachelard have been quoted in this article. They are given in order of publication. All translations are mine. Abbreviations used in my text are given in parentheses: (Feu) *La Psychanalyse du Feu*, Gallimard, Paris 1938; (Eau) *L'Eau et Les Rêves, Essai sur l'imagination de La matière*, Corti, Paris 1942; (Air) *L'Air et Les Songes, Essai sur l'imagination du mouvement*, Corti, Paris 1943; (Volonté) *La Terre et Les Rêveries de La Volonté, Essai sur l'imagination des forces*, Corti, Paris 1948; (Repos) *La Terre et Les Rêveries du Repos, Essai sur l'imagination de l'intimité*, Corti, Paris 1948; (Espace) *La Poétique de L'Espace*, Presses Universitaires de France, Paris 1957; (Rêverie) *La Poétique de La Rêverie*, P.U.F., Paris 1960. Not cited are *Lautréamont*, Corti, Paris 1939 and 1965, and *La Flamme d'une Chandelle*, P.U.F., Paris 1961. Bibliography: «Revue internationale de Philosophie», 66, 1963, pp. 492-504; and in F. Pire, *De l'Imagination Poétique dans l'œuvre de Gaston Bachelard*, Corti, Paris 1967, pp. 203-220. The latter work, published after the formulation of my own research, happily confirms my view of the primacy of dynamic imagination as a metaphysical principle for Bachelard. Now available in English translation are *The Psychoanalysis of Fire*, tr. A. Ross, Beacon Press, Boston 1964; *The Poetics of Space*, tr. M. Jolas, Orion Press, New York 1964; now Beacon paperback; *The Poetics of Reverie*, tr. D. Russell, Beacon Press, Boston 1969; and an anthology edited by C. Gaudin, *On Poetic Imagination and Reverie*, Bobbs Merrill, New York 1971.

accepted meanings in terms of his present perspective. The multiplicity of perspectives, reinforced by an exceptional lexical luxuriousness, has made Bachelard's thought on imagination appear more obscure than necessary. However, underlying this protean aspect of his writing is a consistent conceptual framework, a philosophy of imagination.

Bachelard's works on imagination have been used primarily by literary critics interested in the archetypal imagery of writers. His treatment of the imagination of matter has led to a method of classifying poets according to their favorite substances, based on a view of Bachelard as a "psychoanalyst" of the elements³.

But the phenomena of imagination, the images themselves, are not his fundamental concern. Bachelard's physics and chemistry of imagination also imply a metaphysics. Definition of the contents and function of imagination illustrating a philosophy of imagination in itself is the purpose of the present essay. Bachelard studies the creative aspects of imagination not only phenomenologically, but as constituting an ontology.

Ultimately, Bachelard's study of imagination in its creative purity has a profound moral commitment, «to reestablish imagination in its living role as the guide of human life» (Air, p. 209). This ethic of free imagination underlies Bachelard's definition of imagination as human transcendence.

³ The following studies have been inspired by Bachelard's emphasis on archetypes and the imagination of the four elements: G. Durand, *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale*, P.U.F., Paris 1963, esp. his Introduction where Durand compares Bachelard's theory of imagination with those of Bergson and Sartre (pp. 9-56); M. Mansuy, *Gaston Bachelard et Les Eléments*, Corti, Paris 1967, which contains a useful "panorama" of Bachelard's influence (pp. 353-380); H. Tuzet, *Le Cosmos et l'Imagination*, Corti, Paris 1965. The most complete and precise survey of Bachelard's literary criticism is the outstanding Sorbonne thesis of V. Therrien, *La Revolution de Gaston Bachelard en critique litteraire, ses fondements, ses techniques, sa portée*, Klincksieck, Paris 1970, followed by an account of Bachelard's intellectual itinerary, *La Révolution humaniste de Gaston Bachelard; essai sur les fondements, la genèse, les structures d'une pensée* (as yet unpublished).

2. *The General Function of Imagination*

Bachelard's general concept of imagination firmly establishes it as a creative faculty of the mind as over against a simple reproduction of perception. Traditionally imagination is thought of as the faculty of forming images. For Bachelard, however, imagination «is rather the faculty of deforming images provided by perception; it is above all the faculty of liberating us from first images [here, representations in perception], of changing images» (*ibid.*, p. 7). This freedom from a mental imitation of reality – e.g., sight – Bachelard calls the “function of the unreal,” the imaginative force which enables man to create new images instead of adjusting to reality as given. Man's capacity freely to exercise his imagination is, for Bachelard, the basic measure of his mental health⁴.

The change and deformation of images result from an action intrinsic to imagination: «Imagination is the very force of psychic production, more than will or the élan vital» (*Feu*, p. 149). Imagination is manifested as an aspiration toward new images; it is a force of becoming for the human mind. Bachelard thus uses the Kantian distinction between productive and reproductive imagination to establish an elementary ontology implied by the very direction of imaginative activity, that of constantly going beyond one's present being. Imagination is, on the level of its images, a force of transcendence⁵.

For example, imagination can be described as excess in all modes of awareness, from images to ideas, and even to scientific

⁴ The use of imagination in psychotherapy was practiced by R. Desoille, *Exploration, de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé*, Paris 1938 and *Le rêve éveillé en psychothérapie*, Paris 1945, both of which Bachelard discusses; cf. *Air*, pp. 14, 129-145; *Volonté*, pp. 392-394; *Eau*, p. 10-16; *Repos*, p. 82. Today similar work is being carried out by J. L. Singer, *Daydreaming: An Introduction to the Experimental Study of Inner Experience*, Random House, New York 1966, bibliog., pp. 215-225; also, Singer, *The Vicissitudes of Imagery in Research and Clinical Use*, in «Contemporary Psychoanalysis», 7, 2, Spring 1971, pp. 163-180.

⁵ Cf. also *Volonté*, pp. 26, 27, 165; *Air*, p. 10; *Eau*, pp. 10, 23, 93-94, 140. (These and similar page references are for a further study of the issue at hand.)

theories: «the sign of too much is the very seal of the imaginative» (*Volonté*, p. 26). Imagination tends to shift constantly between the cosmos and the microcosm, project the large on the small and the small on the large, to speed up normal velocities – generally to dispel our inert habits of experience and knowledge⁶. This quality of increase is the continuity of creative power, which Bachelard also calls “the poetic”: «the poetic function is to give a new form to the world which poetically exists only if it is unceasingly reimagined» (*Eau*, p. 81). Man’s creation of new images, then, is derived from this psychic power of constant becoming, described, by Bachelard, as imagination.

Finally, the autonomy of imagination is the precondition of its creativity. His philosophy of imagination derives its rules from the primary functions of imagination itself⁷: «Imagination is a prime force. It should originate in the solitude of the imagining being» (*Air*, p. 204). Autonomy as solitude refers to the necessary isolation of the imagining consciousness from external perceptions. Considered in its full potential of freedom, «imagination is never wrong, since imagination does not have to confront an image with objective reality» (*Espace*, p. 144). We thus have an idealist ontology based on its own context of imaginative activity. The degree of creativity of imagination (as opposed to simple perception or memory) is often determined by the extent of free elaboration of images. For example, «with an “exaggerated” image, we are sure to be on the axis of an autonomous imagination» (*ibid.*, p. 149). From Bachelard’s point of view, then, the images produced by imagination must be different from perceptual reality. The autonomy of imagination is thus a

⁶ Cf. also *Espace*, pp. 111, 149; *Repos*, p. 302; *Eau*, pp. 86, 134.

⁷ As early as *Air*, Bachelard despairs of the possibility of establishing a philosophy of autonomous imagination. The view of Bachelard as “evolving” from a psychoanalytical to a phenomenological analysis of imagination is thus erroneous. His earlier books simply emphasize the determinism of imagination while still pointing out its possible freedom.

view of imagination as other than, ontologically opposed to perception, though carrying its own ontological validity.

Objective and Affective Knowledge. Bachelard, whose professional recognition lay in the history of science and epistemology, clearly distinguishes between the objective knowledge of science and the emotional reactions which subvert empirical descriptions⁸. Observation colored by emotion is a turning inward toward intimate experience, a separation from outside perception: «what is purely artificial for objective knowledge can be profoundly active and real for unconscious reveries. Dream is stronger than experience» (*Feu*, p. 40). This freedom of personal emotions in observation is a corollary of the autonomy of imagination: «the less one knows the more one names» (*ibid.*, p. 129)⁹. Affectivity is a commitment to the pleasures of personal imagination.

Bachelard calls this affective distortion of reality “valorization”, a form of knowledge which transforms its object: «It is not knowledge of the real which makes us passionately love it. It is rather feeling which is the primary and fundamental value. One starts by loving nature without knowing it, by seeing it well, while actualizing in things a love which is grounded elsewhere. Then, one seeks it in detail because one loves it on the whole, without knowing why» (*Eau*, p. 155). The desire which precedes perception is here a commitment to understanding. Besides enriching perception, valorization also has a creative component: «Imagination does not seek a diagram for summarizing knowledge. Imagination searches a pretext for multiplying images; and as soon

⁸ In 1938 Bachelard published two complementary monographs: *La Psychanalyse du Feu* and *La Formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. *Feu*, the first book devoted primarily to imagination, is still written from the point of view of a psychoanalysis of empirical knowledge, i.e., the study of imagination in order to abolish the “epistemological obstacles” it brings to scientific knowledge. In the present article, I mention the problem of scientific knowledge only in relation to imagination considered as a positive force.

⁹ Bachelard describes this commitment of affectivity to a phenomenon as a “valorization” of the object. A perception which is experienced as a subjective value is the richness of human experience. Cf. below, and *Feu*, pp. 14, 44; *Espace*, p. 15; *Air*, p. 70.

as it becomes interested in an image, it overrates its value» (*Espace*, p. 143)¹⁰. Valorization thus asserts the creativity of the individual as over against objective evaluation. Here is «one of the great [ontological] principles of the Imaginative: valorization decides being» (*Air*, p. 90).

Psychic Determinants of Imagination. Imaginative freedom from perception, however, is not entirely autonomous, but relatively determined by the structure of the human psyche. Bachelard's so-called psychoanalytical approach to imagination—his descriptions of images in terms of complexes and archetypes – has been overemphasized to the detriment of his more fundamental phenomenological method, the perspective which considers rather the dynamism itself, not the antecedent causality, of imagination. The psychic structure of imaginative experience, which limits it, is simply the “form” of a creativity which is essentially free force.

Bachelard's view of the psyche, as was suggested by the fact of affective valorization of knowledge, takes into account the influence of the “unconscious” of classical psychoanalysis, which he describes through the metaphor of the tree:

The dream has a taproot which descends into the great and simple subconscious of primitive infantile life. Dream also possesses an entire network of lateral roots which live in a more superficial layer. The conscious and the unconscious intermingle in this region, the region we have principally studied in our works on imagination. However, the deep zone is always active. The first centers of interest are constituted by an organic interest (*Eau*, pp. 158-159).

The “taproot” of dream, of imagination as subconscious causality, draws on the great archetypes which structure fundamental human experiences. The “lateral roots” function in a median zone where primitive instincts may distort clear thought, e.g., affective perception, or reverie. In this intermediary zone, imagination confronts consciousness. Fundamentally, from this deterministic

¹⁰ Cf. also *Feu*, p. 133 with regard to the creation of character in the novel; *Volonté*, pp. 130-131 concerning scientific research; also, *Espace*, p. 100; *Repos*, p. 47; *Eau*, p. 53.

perspective, the primary organic needs of infancy could encourage the adhesion of affectivity to certain life experiences¹¹.

Imagination, however, is more than emotional perception directed by subconscious needs and complexes. Imagination is a synthesizer of all modes of consciousness: «Imagination has the integrating powers of the tree. It is root and branch. It lives between earth and sky. Imagination lives in the earth and in the wind. The imagined tree is imperceptibly the cosmological tree, the tree which summarizes a universe, which makes a universe» (*Repos*, pp. 299-300). The two main functions of imagination are synthetic (“summarizes a universe”) and creative (“makes a universe”). Ultimately the psychological determinants of imagination are transcended by its total function as origin of reality.

Bachelard’s psychoanalysis of imagination is therefore one possible perspective. From this developmental standpoint, the median zone of the psyche is the one most susceptible to the accidents of experience. Certain “primitive images” cause “imaginative polarizations”, the preference of imagination for particular types of images, e.g., images of fluidity. Psychology as a reductionism would thus seek the trauma which the image clusters would suggest. These clusters are formed by «sights and impressions which have, suddenly, given an interest to an object which usually has none. All imagination converges on that valorized image» (*Feu*, p. 149). Traumatic emotion is also at the origin of memory, for Bachelard: «True images are engravings. Imagination engraves them in our memory. They elaborate lived memories, displace lived memories, to become memories of imagination» (*Espace*, p. 46). To be utilized, in fact, such valorized memories must be reimagined, infused with fresh affectivity: «We have microfilms in our memory which can be read only by the living light of imagination» (*ibid.*, p. 161). Emotional value is thus the prime component of imaginative

¹¹ Cf. also *Feu*, pp. 23, 26; *Repos*, pp. 97-98, 214, 292-294.

perception which itself underlies the synthesizing function of imagination¹².

The deepest psychic structures of imagination are the archetypes. Bachelard specifically organizes much of his research around the four imaginative elements *air*, water, earth and fire – «in order to study the determinism of the imagination» (*Volonté*, p. 211). These imaginative elements «have idealistic laws as certain as experimental laws» (*Air*, pp. 14-15). Bachelard also calls the four elements “the hormones of imagination”: «They execute the great syntheses which give a little regularity to the imaginative. In particular, imaginative *air* is the hormone which makes us grow psychically» (*ibid.*, p. 19). It is only later that “conditioned reflexes” develop from the «fathomless oneiric foundation which the personal past paints with particular colors» (*Espace*, p. 47). Bachelard is using these technical terms from physiology and psychology to show the relative determinism which life exercises on free imagination¹³.

Bachelard relates the unconscious which all humans share to the Jungian notion of the archetype:

While studying prime images, one can develop for each of them almost all the problems of a metaphysics of the imagination. In this respect, the image of the root is particularly apt. It corresponds in the Jungian sense to an archetype buried in the unconscious of all races and it also has, in the clearest part of the mind up to the level of abstract thought, a power of multiple metaphors, always simple, always understood. The most realistic image and the freest metaphors thus cross all regions of the psychic life (*Repos*, p. 290).

The tree metaphor again expresses the influence of the imaginative – here of archetypal structures – on all levels of consciousness. This «absolute unconscious» (*ibid.*, p. 6) is another case of imagination preceding perception.

Indeed, the archetypes even precede the creation of images within imagination: «Imagined images are sublimations of archetypes

¹² Cf. also *Eau*, pp. 20, 236; *Volonté*, p. 99; *Air*, p. 145.

¹³ Cf. also *Air*, pp. 65, 158, 193. The relation of the imaginative elements to the imagination of matter will be studied below. The imagination of matter is subordinated to dynamic imagination; imagination is not the sum of its images, its material, but pure force, motion without matter.

rather than reproductions of reality. And as sublimation is the most normal dynamism of the psyche, we can show how images come out of the human foundation itself» (*Volonté*, p. 4). The basic notion revealed by the archetypal structure of the collective unconscious, it must be emphasized, is not one of formal determinism but of process, the fundamentally dynamic characteristic of imagination, e.g., sublimation as a transcendence of rigid psychological complexes. That imagination is force is shown when the archetypes are viewed as a «symbolic force which exists before images». To take one example, «in the unconscious, all diverse impressions of lightness, vivacity, youth, purity, sweetness, have already exchanged their symbolic value. Afterwards, the wing merely gives a name to the symbol, and the bird finally comes to give being to the symbol» (*Air*, p. 83). Archetypes may precede perception and expression. However, they are simply activated, not created, by the will to express. Becoming as force precedes being as image. The psychic structures in which imaginative creativity is embodied all express the same force.

Imagination as Will. A special form of desire motivates, and indeed activates, our imaginative powers. To be free and creative as imagination is to will such freedom: «Imagination and Will are two aspects of the same profound force. He who knows how to wish can imagine. To the imagination which illumines the will is united a will to imagine, to live what one imagines» (*ibid.*, p. 130). Bachelard's philosophy of imagination seeks «the same profound force» of which human will and imagination are the two most primitive differentiations. He relates this force to a specifically spiritual power. Just as archetypal images incarnate the psyche's need for expression, poems illustrate an analogous intentionality: «Only poems can bring to light the hidden forces of the spiritual life. Poems are, in the Schopenhaurian sense images have an aspect of spiritual process» (*ibid.*, p. 52). The

poem represents the form ("the phenomenon") of «the hidden forces of the spiritual life», just as all images produced by imagination manifest man's need to create his own world of being. The spirituality of imagination as will is man's inherent quest for transcendence through creativity¹⁴.

A philosophy of human transcendence overrules the reductionism of utilitarian psychology which seeks reality as it is. Bachelard affirms that «man is a creation of desire, not a creation of need» (*Feu*, p. 34). Imagination does not need to adjust to reality, but surpasses it; imagination changes reality, produces, creates a higher reality, itself perceived as reality. Finally negating psychological reductionism, Bachelard characterizes poetic expression as «a sphere of pure sublimation, a sublimation which sublimates nothing» (*Espace*, p. 12). Here Bachelard underlines the ontological intrinsicality of poetic expression. Considering the created image as mere phenomenon, Bachelard affirms the essential purity of imagination as free force¹⁵. Desire is inseparable from the surging poetic image: will is fused with imagination in an absolute affirmation of the human spirit.

Projection and Esthetic Will. Bachelard explores more fully the relation of imagination to the objective world in the psychological process of projection. A specific case of projection, valorization of objective or empirical reality is a perceptual manifestation of imagination as will. Practiced unwittingly by the alchemists, «far from being a description of objective phenomena, it is an attempt at inscribing human love in the heart of things» (*Feu*, p. 87). Beauty is born in this imaginative transcendence of the objective, the neutral. One can consequently discern the character of a poetic temperament by its choice of images, since, from the point of view of perception, «imagination is nothing but the subject conveyed into things»

¹⁴ Cf. also *Volonté*, pp. 20, 27, 71; *Eau*, p. 117; *Repos*, p. 312; *Espace*, p. 4.

¹⁵ Cf. *Volonté*, pp. 93, 98, 176, 362. This is perhaps the key to a philosophy of autonomous imagination.

(*Volonté*, p. 165). In its most general sense, imagination as projection is a humanization of objective reality¹⁶.

The element of intimate adherence to and love of an object introduces the most essentially human mode of imaginative projection: its expression as esthetic will. This will to beautify an object of perception reflects the general tendency of imagination to surpass given reality by valorizing, by poetizing it:

In order to hear the beings of infinite space, one must silence all earthly sounds. Then, one understands that, in us, contemplation is an essentially creative power. One feels the birth of a will to contemplate which soon becomes a will to aid the movement of that which is contemplated. Will and Representation are no longer two rival powers as in Schopenhauer's philosophy. Poetry is truly the pancalist activity of the Will¹⁷. It expresses the will to beauty. All deep contemplation is necessarily, naturally, a hymn. This hymn functions to surpass the real, to project a sonorous world beyond the mute world. The Schopenhauerian theory of poetry depends too much on a theory of poetry which [simply] evokes natural beauties. In point of fact, the poem is not a translation of an immobile and mute beauty, it is a specific action (*Air*, p. 61).

Like most activities of truly creative will, this celebration of man's energy germinates in solitude. However, contemplation does reach toward the objective world («aid the movement of that which is contemplated») as dynamic imagination, although it transcends it in an act of creation. («This hymn functions to surpass the real»). Esthetic will manifests in this way the essential function of imagination as movement and creativity. The beauty which esthetic will actualizes in the world goes beyond a description, evocation or translation of one reality into language as reproductive imagination. Esthetic contemplation is essentially creative, vitalizing the beauty of the mute world¹⁸.

¹⁶ Cf. also *Eau*, pp. 157, 202, 205, 247; *Air*, pp. 13, 202; *Volonté*, p. 203; *Repos*, p. 81.

¹⁷ "By this we wish to express that pancalist activity tends to transform every contemplation into an affirmation of universal beauty", cf. J. M. Baldwin, *Théorie génétique de la réalité, le pancalisme*, tr. (*Air*, p. 61, note 23.) The original English edition is: J. M. Baldwin, *Genetic Theory of Reality, being the outcome of genetic logic as issuing in the aesthetic theory of reality called pancalism*, with an extended glossary of terms, G. P. Putnam's Sons, New York and London 1915.

¹⁸ Cf. also *Volonté*, pp. 8, 211; *Repos*, p. 29.

Imaginative Reciprocity. The most profound experience with the objective world in Bachelard's philosophy of imagination is a mutuality of experience between spectator and spectacle within true imaginative contemplation of nature. This process of reciprocity is somewhat akin to the "pathetic fallacy" of Romanticism, where the landscape becomes a partner with the poet in expressing his intimate emotions. Bachelard, however, goes beyond simple projection to endow nature itself with will:

The magnetism of contemplation is a category of will. Contemplating is not opposed to will, it follows another branch of will, it is a participation in the will to beauty which is an element of the general will. A doctrine of active imagination joins the phenomenon of beauty to the will of vision. Nature forces us to contemplation. An endless exchange is produced between the vision and the visible. Everything that makes us look looks (*Eau*, p. 44).

Just as the «spiritual process or force» of imagination underlies all its phenomena, so «the general will» of nature is differentiated into a solicitation of man's attention in esthetic contemplation. Bachelard's concept of imaginative reciprocity accounts for this «magnetism of contemplation» which joins nature and man in a common consciousness¹⁹.

Bachelard describes this exchange of perception using the Scholastic or Spinozistic distinction between *natura naturata*, representing an inert, created reality, and the dynamically creative *natura naturans* which embodies an immanent force:

Contemplation as well induces a will. Man wants to see. Seeing is a direct need. Curiosity makes the human mind dynamic. But in nature itself, it seems that forces of vision are active. Intercourse between contemplated nature and contemplative nature are close and reciprocal. Imaginative nature actualizes the unity of *natura naturans* and *natura naturata*. When a poet lives his dream and poetic creations, he actualizes this natural unity. It then seems that contemplated nature aids contemplation, that is, it already contains the means of contemplation. Numerous poets have felt this pancalist union of the visible and the vision; they have lived it without defining it. It is an elementary law of imagination (*ibid.*, pp. 41-42).

¹⁹ Cf. also *Volonté*, p. 318; *Eau*, pp. 15, 37, 41-42; *Air*, p. 173; *Repos*, p. 98. See below "Metaphor and the Poetic Image" for the exact interpenetration of subject and object, and "Reverie and Ontological Reciprocity" for a phenomenological analysis of this relation.

Bachelard's concept of reciprocity is based on a view of man and nature as essentially identical in terms of will («the unity of *natura naturans* and *natura naturata* this natural unity»). Hence nature acted upon (*natura naturata*) by imagination, despite its passivity, contains the seeds of subjectivity. That is to say, *natura naturata* is *natura naturans* potentially: imagination actualizes this potentiality by uniting *natura naturata* out-there to *natura naturans* in its full intrinsicity as creative will. Imagination has again shown its autonomy by its own powers of actualization: «To our mind, imagining humanity is a beyond of *natura naturans*» (*ibid.*, pp. 14-15), even though Bachelard attaches reciprocity to the phenomena of “the general will”. Human imagination acts as a force of transcendence fulfilling the immanence of the imagined or contemplated object: «In the domain of imagination, a transcendence is joined to every immanence» (*Air*, p. 12). Humanity thus stands above nature by its capacity to bring passive nature up to man's own level of creativity and beauty. Man initiates and realizes «the immanence of the imaginative in the real, the *continuous path* from the real to the imaginative» (*ibid.*, p. 11). Finalizing our contrast between imagination as reproduction or as creation, all phenomena are transcended, for they are simply derived from imagination itself as general creative activity.

3. *The Imagination of Form, Matter and Motion*

The interaction of imaginative consciousness with the world of substances, of matter, specifies the general laws of imagination just described. Bachelard considers the imagination of form, the perception of surfaces, as inferior to the imagination of matter which penetrates the depth of a substance to live the values of the inside. The perspective of the imagination of motion, dynamic imagination, however, is simpler and more general, underlying them

both. Dynamic imagination manifests the primitive, immortal force of psychic becoming, imagination itself as force and creativity²⁰.

Form and Matter. The dialectic of surface-depth describes the opposition between the imagination of form and of substance. For Bachelard, form operates on the axis of surface values, e.g., color, the picturesque, the unexpected, constant variety. Depth, on the contrary, the inside volume of a substance, seeks the permanent, the eternal. This is the realm of matter, as Bachelard says, «where form is sunk into substance, where form is internal» (*Eau*, pp. 1-2). For imagination, then, the true experience of matter confronts the inwardness of substances. «For the imagination of matter, every phenomenology reveals an ontology, every phenomenon has its substance» (*Volonté*, p. 236). The significant valorization of substances works in their depth, not on their surface.

An application in the realm of esthetics of the ontological depth of matter is the necessity for an «equilibrium between experiences and sights. The rare books on esthetics which envisage concrete beauty, the beauty of substances, often touch only lightly the problem of the imagination of matter» (*Eau*, p. 21). Form is static, finished, according to Bachelard: «It is contrary to its being that a form be transformed» (*ibid.*, p. 183). The basic distinction between the imagination of form and of matter, then, is one between the perception of what is and of creativity:

In fact, the imagination of matter is, as it were, always in act. It cannot be satisfied with the finished work. Imagination of forms reposes in its end. Once realized, the form is rich with such objective values, so socially exchangeable, that the drama of valorization is relaxed. On the contrary, the dream of molding guards its possibilities. This dream underlies the work of the sculptor (*Volonté*, p. 101).

Form, then, is associated with clear sight and objective agreement on static surfaces. However, it is the constant activity of imagination – its essence as force – which characterizes the

²⁰ Cf. also *Air*, pp. 30, 58, 123, 141; *Eau*, pp. 93-94, 200.

imagination of matter as literally a more “profound” experience of personal creation²¹.

Depth and Intimate Experience. The personal aspect of the imagination of matter is ‘this “deepening” of awareness, reciprocal as is all complete imaginative perception. Esthetic reciprocity is part of the general depth of imagination: «the material image surpasses the toward the intimacy of the acting subject and within the substantial interior of the inert object encountered by perception» (*ibid.*, p. 32). This emotional experience of the interior of substance is another form of the valorization which is the hallmark of affective perception. Matter contains «intimate beauty an affective space hidden in the interior of things» (*ibid.*, p. 9), because of this imaginative force of projection. Introspection through the imagination of the depth of an object is based on the function of matter as an objective symbol of human emotions: «every substance intimately dreamed brings us back to our unconscious intimacy» (*ibid.*, p. 333).

Closer to our hidden subjectivity, the «individualizing power» (*Eau*, p. 3) of matter also contributes to the unity of imaginative action. A valorized substance becomes the «image commentary of our organic [or intimate] life» (*Repos*, p. 67) by integrating the basic values which are dispersed in various forms: «When a reverie or dream is absorbed in a substance, the entire being receives a strange permanence. The dream falls asleep. The dream is stabilized. It tends to participate in the slow and monotonous life of an *element*. Having found its element, it melts all its images there. The dream is materialized» (*Eau*, p. 123). The images of a poet are his imagination objectified²². This integrating

²¹ Cf. also *Eau*, pp. 2-3, 14-15, 31, 33, 70-71, 126, 144-148, 203, 224, 252; *Volonté*, pp. 32, 115, 233; *Air*, p. 137; *Repos*, pp. 4, 8-9, 51, 53-54; *Feu*, p. 94.

²² It is thus that the schematization of the cherished substances in a poet's imagery can reveal the orientation of his intimate concerns. To be true to the nature of imagination itself, however, this adjunct of archetypal or thematic

function of matter, it must be noted, is not free dynamic process. While deepening our inner awareness, the imagination of matter produces «a repose of being, a rooted repose, a repose that has intensity and not only the external immobility of inert objects» (*Repos*, p. 5)²³.

Will and the Imagination of Matter. By considering the imagination of matter from the perspective of creative will we see its more positive power. Matter supplies the «images [which] are necessary for the virtualities of our soul to be distinguished and developed» (*Volonté*, p. 357); it presents a challenge, a barrier, to free imagination. In the resistance of matter to our personal forces we live the true synthesis of will and imagination. Through the object's intentional resistance, a reciprocal energy is produced by the will's encounter with matter: «Matter is our energetic mirror; it is a mirror which focuses our powers in illuminating them with imaginative joys» (*ibid.*, p. 23). Consequently, the «dualism of subject and object is presented at its truest equilibrium; in other words, in the realm of imagination, one can say as well that real resistance stimulates dynamic reveries or that dynamic reveries will awaken a resistance dormant in the depth of matter» (*ibid.*, p. 24). This is another case of the union of *natura naturata* and *natura naturans* in a reciprocal exercise of imaginative power. Matter, confronted by will, energizes our whole being²⁴.

Will thus requires imagination to remain dynamic. The principle of unity between the imagination of matter and of motion is the imaginative fact that «none of the four elements is imagined in

criticism should seek the nuance and direction of a theme, its dynamism (see works of J. Hytier cited in note 32); also *Eau*, pp. 63-64, 79-80; *Repos*, p. 324; *Air*, p. 234.

²³ Analogous to the determinism of psychological complexes and archetypes, a consistent material imagery does suggest a limit to imaginative freedom. However, as indicated in the previous note, images of matter themselves constitute imagination only insofar as they are transformed by imagination as action.

²⁴ Cf. also *Volonté*, pp. 21-24, 32-33, 39-40, 53-56, 65; *Eau*, pp. 146-147, 214.

its inertia; on the contrary, each element is imagined in its special dynamism; it is the first of a series which illustrates it» (*Air*, p. 15). The imagination of the interior of a substance which is at the same time the exercise of one's intimacy is, from the perspective of dynamic imagination, both a becoming of the person and of the substance. An exact reciprocity joins the moved and the mover, moving body and motor, thrust and aspiration, to produce images of living duration. Bachelard finally emphasizes the priority of dynamic imagination: «The manner in which one imagines is often more instructive than what one imagines» (*Feu*, p. 54). Having examined the imagination of form and of matter, we see again that imagination is essentially action: «It is the movement, more than the substance, which is immortal in us» (*Air*, p. 58).

The basic ontology of imagination may thus be described: «things are not what they are, they are what they become» (*Eau*, p. 66). Imagination is function rather than form, movement itself rather than representation. For example, «in the order of dynamic imagination, all forms are furnished with movement: one cannot imagine a sphere without having it turn, an arrow without having it fly, a woman without having her smile» (*Air*, p. 58). The general phenomenon of valorization, which underlies imagination's commitment to objects, is also derived from dynamic imagination: «If one considers that a value is essentially valorization, thus change of values, one realizes that images of dynamic values are the origin of all valorization» (*ibid.*, p. 295). In the meeting of imagination and matter, the psyche becomes animated, amplified by its imaginative faculty of becoming.

Bachelard indicates that, like the primacy of archetypal structures over the accidents of individual experience, dynamic imagination is a fundamental structure of human nature. Here, the spiritual function of transcendence precedes its particular phenomenon of human love: «Before social metaphors, the dynamic

image is revealed as a prime psychic value. Love of mankind, in putting us above our being, brings a mere additional aid to a being which ceaselessly lives above his being, at the summits of being» (*ibid.*, p. 53). The contents of our being, our existence, are simply derived («a mere additional aid») from the essential quality of man which is to constantly seek transcendence of himself («a being which ceaselessly lives above his being»). Dynamic imagination is therefore the primitive force which animates the psyche and nourishes its fundamental power of transcendence²⁵.

4. *Imagination as Poetry*

The data on which Bachelard founds his philosophy of imagination are words. For Bachelard, literature is the highest and broadest expression of man's creativity. The potentials of all artistic media are subsumed under man's linguistic function; it is a solid form of the "function of the unreal": «By the expedient of literary imagination, all the arts are ours. A beautiful adjective well placed, well lighted, ringing in perfect vocalic harmony, and behold a substance. A stroke of style, behold a character, a man» (*Volonté*, p. 95). This creative autonomy of language derives from imagination's freedom. Language «forms the temporal fabric of spirituality and consequently is freed from reality» (*Air*, p. 8), just as the dynamic imagination of matter is founded upon the function of imagination as psychic becoming, constant transcendence of what is. The domain of human creativity, as distinguished from the pure spirituality of imagination in itself, lies in its temporality. Human creativity is the spiritual realm which is in man's grasp: «Imagination temporalized by the word seems to us, in effect, to be the humanizing faculty *par excellence*» (*ibid.*, p. 20). An examination of verbal imagination

²⁵ Cf. also *Air*, pp. 14-17, 30, 88, 97, 110-111, 127, 290, 294, 296, 300; *Volonté*, pp. 199-200, 371; *Repos*, pp. 295, 303-304.

should thus describe a philosophy of human creativity seeking full exercise of its essential spirituality²⁶.

The Will to Expression. The priority of will as the dynamic force of creative imagination applies also to verbal expression, the highest form of human will. Bachelard judges will's priority by considering consciousness in the silence which precedes expression

and returning to the will to speak in its nascent state, in its first vocality, entirely virtual, blank. Silent reason and mute declamation appear as the first factors of human becoming. Before all action, man needs to utter himself to himself, in the silence of his being, that which he wishes to become; he needs to prove and to sing his own becoming to *himself* (*ibid.*, p. 278).

Bachelard is describing, in the language of a phenomenology of poetic creation, the need for creative will to precede action, the solitude which autonomous imagination ultimately requires. By studying the psyche before expression, Bachelard seizes the purity of the will to expression.

Verbal expression itself is, for Bachelard, the most accurate indication of the workings of will and imagination, the two most fundamental powers of human spirituality:

In the entire realm of will, nowhere is the path shorter from will to its phenomenon. Will, if seized in the act of utterance, appears in its unconditioned being. It is there that one can say that will wants the image or that imagination *imagines* will. There is synthesis of the word which commands and the word which imagines. Through the word, imagination commands and will imagines (*ibid.*, p. 276).

The phenomena of will and imagination – e.g., images, thoughts, words – embody pure will or spirituality, hence when «imagination imagines will» it concretizes its force in images just as when «will wants the image» it seeks expression, an objective form, temporality. The will to expression, by which Bachelard characterizes true poetic creation, is the purest phenomenon of self-transcendence through artistic creation, the creative intentionality of imagination.

Language itself is structured according to its relative purity of spiritual function. The aspect of language determined by

²⁶ Cf. also *Espace*, p. 17; *Air*, pp. 10, 13, 302; *Volonté*, p. 8.

traditional meanings and psychological connotations corresponds to the archetypes which guide human thought: «The isolated dreamer keeps in particular oneiric values attached to language; he retains the primary poetry of his race. The words he applies to things poetize them, spiritually valorize them in a direction which cannot entirely escape traditions» (*Eau*, p. 182). The conventional structure of language (grammatical, semantic, rhetorical) can inhibit free poetic creation, hence the destruction of literary language and art forms which was the purpose of the original dada revolution. For Bachelard, true poetic expression liberates us from the artificial norms of society and objective thought while at the same time returning us to the deepest origins of psychic structure. In the end, however, the spiritual principle of poetry asserts itself. Poetic expression, though it may be compromised by psychological needs and linguistic conventions, is essentially an act of autonomous creativity²⁷.

Speaking and Writing. Examination of the spiritual force of imagination in grips with expression in speaking and writing will give us an insight into man's creative possibilities. Bachelard stresses that «an uttered word – or even simply a word of which pronunciation is imagined – is an actualization of the entire being» (*Repos*, p. 68). Speech as a mode of actualization, of the objectification of spirit as sound, is the movement of imagination itself from purely virtual intentionality to concrete creation. It is man's creation of a new reality which is the ontological dimension of speech.

Like the general forces of esthetic projection, speaking imagination also animates nature which, in turn, participates in a higher level of imaginative being:

Images are born directly from the murmured and insinuating voice. If one gives its true place to the Word creator of poetry, if one

²⁷ Cf. also *Air*, pp. 12, 279, 288; *Espace*, p. 7; *Repos*, pp. 12, 184, 312; *Rêverie*, pp. 3-4; *Volonté*, p. 76; *Eau*, p. 24.

realizes that poetry creates a psyche which then creates images, the traditional diagram will be enlarged by two terms: spoken nature awakens *natura naturans* which produces *natura naturata* – to which one listens in speaking nature. Yes, as so many poets have said, nature speaks for those who listen to it. Everything speaks in the universe, but it is man, the great speaker, who says the first words (*Air*, p.116).

The priority of imaginative will is manifested by the function of poetic utterance (“spoken nature”) which transfers the inner experience of dialogue with its object to the outside world. Then the creative, expressive intrinsicality of nature as *natura naturans* produces a higher reality (an imaginative *natura naturata*, if you will) which is then perceived. Spoken creation carries imaginative reciprocity to a higher level of creation, where man is seen as the absolute master, the first breath, of genesis. The primacy of human creativity is the foundation of the autonomy of imagination in Bachelard’s philosophy.

Writing imagination is related to speaking imagination as the imagination of matter is to dynamic imagination. Without the vital breath of implicit or explicit speech, words remain hollow and static. Writing itself provides the cohesion necessary to psychic dynamism – as over against complete dispersion into pure free imagination (e.g., aerial imagination without aerial substance). The literary reverie, in particular, is a «strange reverie which writes itself, which coordinates itself while writing itself; it systematically surpasses its initial dream, but remains faithful to elementary oneiric realities» (*Eau*, p. 27). These “elementary oneiric realities” are the archetypes which relate pure transcendence, the intentionality of imagination, to the structure of human life. The coherence which writing gives to the surpassing activity of poetic expression is a new formulation of mankind.

The key to this deepening of human awareness through writing is its temporality. The separation of writing awareness from its preconscious antecedents leaves free moments of choice between will and expression: «the written word has an immense advantage

over the spoken word in evoking abstract echos where thoughts and dreams reverberate. The stated word requires too much force, demands too much presence, it does not leave us the total mastery of our slowness» (*Air*, p. 285). This median zone where the unconscious mixes with rational consciousness is the domain of creative freedom, for there is where imagination colors or structures our responses to reality. Our awareness of these levels of consciousness as such is the freedom of man as creator in control of his creation.

From the perspective of written poetry, the moment preceding expression is one of virtual will:

Then poetry is truly the first phenomenon of silence. It lets live, under images, the attentive silence. It constructs the poem on the silent time, on a time which nothing torments, nothing rushes, nothing commands, on a time ready for all spiritualities, on the time of our freedom. How poor is living duration compared with durations created in poems! Poem: beautiful temporal object which creates its own measure (*ibid.*, p. 282).

In its pure intentionality, imagination is a phenomenon of silence, “the attentive silence” behind which lurks self-consciousness. Imagination is freest before expression; and the slowness of writing preserves this spiritual freedom within living duration. Given the relative autonomy of the word in poetic creation, the written poem “creates its own measure” in that its temporality is verbalized spirituality, not the semantic negation of imagination as freedom.

It is through the written word that we experience in depth all the potentialities of language: «Pen in hand, one has some chance of effacing the unjust privilege of sounds; one learns to relive the largest of integrations, that of dreaming and meaning, while leaving dream the time to find its sign, slowly to form its meaning» (*ibid.*, p. 283). The word is both a sign of an unconscious dream, an exteriorization of will as poetry, and the symbol of an abstract concept recognized by linguistic convention. Literary language exploits all the functions of the word as tool

of reality or as origin of a new consciousness. Bachelard's study of the metaphor is a polemical attack against an exclusively intellectual interpretation of poetic images in favor of a more spiritual view of their function as phenomena of creative will. His phenomenological study of the metaphor as poetic image is aimed at explaining its creative power²⁸.

Metaphor and Poetic Image. Bachelard clearly distinguishes between the function of the conventional literary metaphor and the pure poetic image in order to illustrate -the exclusion between reason and imagination. He exaggerates the intellectual structure of the metaphor as an equation (or comparison) between sign and signified in order to combat Bergson's intellectual view of the metaphor. For Bachelard, «images would no longer occur simply to compensate the deficiencies of conceptual language. Images of life would be an integral part of life itself. One cannot know life better than in the production of its images» (*ibid.*, p. 291). The "life" Bachelard refers to is that of «imagination as guide of human life», as the force of all human creativity.

Bachelard's phenomenology of imagination views the image as the origin, not the product, of a new consciousness, restoring to language its autonomy: «The metaphor comes to give a concrete body to an impression difficult to express. But it is relative to a psychic being different from itself. The image, product of absolute imagination, takes its whole being from imagination» (*Espace*, p. 79). Bachelard's insistence on the psychological purity of absolute imagination (hence the term "absolute") is a reflection of his polemic position in favor of a phenomenology of imagination in his *Poétique* books, his last two monographs on imagination: «The poetic image illumines consciousness with such a light, that it is quite vain to seek unconscious antecedents for it» (*Rêverie*, p. 3). Bachelard's phenomenological approach is not

²⁸ Cf. also *Repos*, pp. 82, 215; *Eau*, pp. 27, 253-254; *Air*, pp. 115-116, 272, 275, 284.

inconsistent with the view of language and other contents of consciousness as being relatively determined by psychological influences. Only his perspective is different. A phenomenological study of literary imagination seeks to understand the creativity of consciousness in its purity and autonomy. It is a method putting the possible antecedents of consciousness into brackets in order to examine the rules of imagination itself as creator of a new consciousness.

In point of fact, the metaphor can be studied phenomenologically by emphasizing its value as image, as a concrete perceptual image. To revivify the artificial or conventional metaphor of professors of rhetoric, says Bachelard, the laws of the imagination of matter must be introduced: «Living imagination is not content with comparisons. It is not satisfied with surface colors or a fragmentary form. It wants the *totality of the image and the entire dynamics of the image*» (*Volonté*, p. 245). Form is secondary to substantial depth and dynamism in the “living” image as metaphor: «And language contains the dialectic of the open and the closed. By meaning it encloses, by poetic expression it opens» (*Espace*, p. 199). Bachelard’s study of literary expression strips away the inert linguistic conventions of society (the realm of common “meaning”) in order to animate the individualizing power of the poetic image.

The most perfect manifestation of the poetic image is the literary image, which is «the liaison of the metaphor and the image», or the «pure literary image», which works only in literature (*Air*, p. 206). Bachelard’s method of analysis is not to reduce the realism of the metaphor to one of its two terms, but to consider the imaginative power of both: «Every metaphor contains in itself a power of reversibility; the two poles of a metaphor can alternately play the role of the ideal or the real. With these inversions, the most hackneyed expression like flight of oratory, comes to take on a little substance, a little real movement» (*Air*,

p. 68). By reading metaphors literally in order to live their dynamic ontology, Bachelard violates the cardinal rule of objective literary criticism which respects stylistic context, the integrity of the literary work as a frame of reference in itself²⁹. From the standpoint of a philosophy of imagination, however, Bachelard's "subjectivism" restores the literary image to its autonomous function as creative experience.

The literary image should be the birth of a new meaning, rather than a resume of old ones. It is, of course, a polyvalent symbol, polysemantic in its simultaneous evocation of various denotations with their emotional values. But the true image renovates conventional metaphors: «A literary image destroys the lazy images of perception. Literary imagination disimagines to better reimagine» (*Volonté*, p. 26). Bachelard's phenomenological method treats the image in its purest function as origin of consciousness: «there is no reality antecedent to the literary image. It does not come to clothe a naked image, nor to give speech to a mute image. Imagination speaks in us, our dreams speak, our thoughts speak. All human activity desires to speak» (*Air*, p. 283). The poetic image is the first exteriorization of imagination's fundamental will to logos, man's essential need of creativity as manifestation of his spirituality. Bachelard isolates the poetic image from other forms of causality in order to study it in its creative purity.

The pure poetic image, then, is «the subject of the verb "to imagine." It is not its predicate» (*ibid.*, p. 22). As origin, «the poetic image is a sudden relief in the psyche» (*Espace*, p. 1). It is «the most fugitive product of consciousness» (*ibid.*, p. 4). «But the ephemeral image amasses so many values in an instant that one could very well say that it is the instant of the first

²⁹ For the theoretical foundations of modern stylistics see M. Riffaterre, *Criteria for Style Analysis*, in «Word», 15, 1, April 1959, and *Stylistic Context*, «Word», 16, 2, August 1960; reprinted in *Essays on the Language of Literature*, eds. Chatman and Levin, Houghton Mifflin Co., Boston 1967), pp. 412-441.

actualization of a value. Thus we do not hesitate to say that imagination is a prime function of the human psyche» (*Volonté*, pp. 391-392). The values of psychic intentionality and of man's spiritual need to create reality are constantly in the process of concretization. The poetic image solidifies the intentionality of dynamic imagination. For Bachelard, imagination and will are more fundamental than archetypes or perception: «The poetic image has a double reality: a psychic reality and a physical reality. It is by the image that the imagining being and the imagined being are closest. The human psyche is formulated primitively in images» (*ibid.*, pp. 4-5). Negating the ultimate causality of psychological development, Bachelard affirms the freedom of imagination in the creation of mind.

We shall thus consider the poetic image as a theme of "direct ontology". The poetic image, in this perspective «is not the echo of a past. On the contrary, through the burst of the image, the distant past reverberates with echoes, and one scarcely sees the depths in which they will resound and be extinguished. In its novelty, in its activity, the poetic image has its own being, a proper dynamism» (*Espace*, pp. 1-2)³⁰. Rather than being a by-product of memory, the poetic image transcends these correlations between past and present. The pure poetic image transcends the temporality of language itself to reach a level of absolute creativity. Bachelard's last two monographs on imagination emphasize phenomenology in order to reach man's creative purity: «To specify that the image is before thought, one should say that poetry is, rather than a phenomenology of the mind, a phenomenology of the soul» (*ibid.*, p. 4). Bachelard's phenomenology of reverie and poetic creation hold the key to an ontology of poetry which is, at the same time, a phenomenology of imagination's disclosure of the spirit.

³⁰ Cf. also *Rêverie*, 47; *Air*, 19, 48, 62, 67, 286; *Eau*, 46-47, 116-117, 129, 163-164, 168; *Espace*, 3, 12, 20, 81, 144; *Volonté*, 3-6, 16, 71, 184-185, 382, 390; *Feu*, 117, 180-181; *Repos*, 144, 173-174, 262, 320.

5. Poetic Reverie and Imaginative Creation

To conclude this essay we will describe the process of poetic reverie in order to define its central position in Bachelard's ontology of imagination. Reverie is the creative daydream, experience (or images) perceived in a semiconscious state. The specifically poetic reverie is written; it animates written expression while the words coordinate it. Reverie is the state of consciousness which works in various forms of the imagination of matter, where unconscious forces confront perceptions and color them with personal affectivity. Here, on the other hand, we shall treat reverie as «a universe in emanation» (*Eau*, p. 11), the imagining consciousness as the origin of creativity. Reverie is the state in which the poetic image actualizes a new being of imagination. A phenomenology of poetic reverie should therefore illustrate «the fundamental role of imagination in all spiritual genesis» (*Air*, p. 193).

The difference between the sleeping dream and the reverie is essential, although Bachelard continually stresses the unity of the oneiric life: «Our oneiric being is one. It continues in the day itself the night experience» (*ibid.*, p. 31)³¹. In reverie «the possible intervention of waking consciousness is the decisive sign» (*Rêverie*, p. 10). The element of volitional freedom clearly separates dream from reverie: «While the dreamer of a nocturnal dream is a shadow which has lost its I, the dreamer of reveries, if he is a bit of a philosopher, is able to formulate a cogito at the center of his dreaming-I. In other words, reverie is an oneiric activity in which a glimmer of consciousness subsists. The dreamer of reveries is present at his reverie» (*ibid.*, p. 129).

³¹ Cf. also *Air*, pp. 81, 84; *Volonté*, pp. 98, 218; *Eau*, p. 248. Bachelard's insistence upon the influence of the unconscious (dream) life in waking experience is just another way of following the "continuous path from the imaginative to the real". However, as we have stressed throughout, this psychological view is secondary to the problem of the autonomy of imagination which the ontological value of reverie here illustrates.

The sleeping dreamer has lost all conscious volition which could separate him, by a free choice, from the dreamed experience. The essence of reverie is thus found in relation to waking consciousness. Sleep is not the purest condition of imaginative creation: the imagining subject must be aware of his own creativity –as creativity.

The dreamer of reveries knows that it is he who originates the reverie. His imaginative solitude from outside experience is not complete. «His cogito which dreams immediately has, as the philosophers say, its *cogitatum*. Immediately, the reverie has an object, a simple object, friend and companion of the dreamer. In living from all reflections of poetry left to him by poets, the I which dreams the reverie discovers itself, not poet, but poetizing-I» (*ibid.*, p. 22). Participating in an act of self-consciousness in imaginative creation, the dreamer of reveries is aware of himself as a creator (“poetizing-I”). This self-consciousness is the spiritual freedom of man in reverie.

Perception, Memory and Imagination. The same relations between the outside world of perception and the inside universe of imagination function in reverie as in imaginative reciprocity. Valorization of special substances corresponds to the stimulation of reveries, of inner experience, by important objects in the world, which are called “poetic pretexts”³². In that case, reverie remains «in the world, before the objects of the world. It amasses universe around an object, in an object» (*Espace*, p. 87). Just as with the imagination of matter and writing, the poetized object gives a certain coherence and homogeneity to the reverie of the dreamer. More often than not, however, the “poetic pretext” is a rationalization invented by the poet who «pretends to be attached

³² Bachelard uses the term «pretext» in *Feu*, pp. 32, 146 and *Espace*, p. 143. Cf. J. Hytier, *Les pretextes du plaisir poétique*, in «Le Plaisir Poétique», Paris 1923, and his sequel, *L'activité poétique et l'activité esthétique dans la poésie*, in «Journal de Psychologie», 23, 1926, pp. 160-182 (reprinted in *Les Arts de littérature*, éditions Charlot, 1945). The latter article is essential in unifying Bachelard's primitive correlations of reverie to the entire creation, composition and reading of a poem.

to the real even when he is imagining» (*Volonté*, p. 231). It is therefore more relevant for a phenomenology of imagination to study reverie as a creative act, to render to «reverie its true freedom and its true function as creative mind» (*Feu*, p. 184)³³.

The relation of reverie to memory also reinforces the autonomy of imagination with regard to objective reality. For Bachelard, memory is grounded primarily upon imaginative, not perceptual, experiences. His analysis of esthetic contemplation in the genesis of meditation provides a context for the interaction of inner and of outer reality:

Astonishment is an instantaneous reverie. Then comes contemplation—strange power of the human soul capable of reviving its reveries in spite of the accidents of sensory life, of starting afresh its imaginative life. Contemplation unites more memories than sensations. It is more history than spectacle. When one believes to be contemplating a prodigiously rich spectacle, he is enriching it with the most diverse memories. Finally comes representation. It is then that imagination of form intervenes, with reflection on recognized and caressed forms, and with memory, this time faithful and well-defined (*Air*, p. 193).

Again, imagination precedes objective perception. The level of experience is set by the preliminary astonishment, which is a form of valorization, activating the intimate emotions of the beholder. Contemplation then is “enriched” with memories which are tinged with emotion and creativity («starting afresh its imaginative life»). Contemplation is a creative inwardness which takes the world as a companion. Finally – not primarily – the contemplator sees the world somewhat objectively in representation, according to the surface imagination of forms. Only after experiencing the rich depth of the spectacle – and at the same time his own depth – does the poetic spectator truly place himself in the world.

Memory revives old reveries because important memories have a value component as imaginative experience. Reverie is a technique of actually reliving our past: «The recalled past is not simply a past of perception. Already, since one remembers, the past is

³³ This is the last sentence of the book, nevertheless written from a rationalistic standpoint. Cf. also *Feu*, p. 32; *Eau*, p. 182; *Volonté*, p. 383.

designated in reverie as a value of image. Imagination colors from the very beginning the pictures it likes to review. To return to the archives of memory, one must go beyond facts to regain values. Reveries are Impressionist paintings of our past» (*Rêverie*, pp. 89-90). The imaginative coloration of a remembered value is especially creative because the union of memory and reverie restores the ideal aspect of these first impressions. For example, «poetry gives us, not so much nostalgia for youth, which would be vulgar, but nostalgia for the expressions of youth. It offers us images as we should have imagined them in the “first impulse” of youth» (*Espace*, p. 47). The dead past of childhood, reimagined, remembered in terms of its reveries, becomes an ideal memory, and hence a «future of its living images, *the future of reverie* which is opened before every retrieved image» (*Rêverie*, p. 96). The union of memory and imagination within reverie can thus create a new being, transcending time and open to all possibilities³⁴.

Reverie and Ontological Reciprocity. The esthetic reciprocity of imaginative contemplation where the contemplated object (*natura naturata*) makes the spectator (*natura naturans*) an object of its consciousness, we have mentioned, is an extension into the world of the senses of an essentially internal process. In the final analysis, it is the absolute interdependence of subject and object *within the state of reverie* which gives this experience its ontological validity. Reverie is the model on which all imaginative relations of consciousness to its objects are ultimately judged.

Bachelard's ontology of imaginative creation in reverie abolishes the separation between subject and object, the dualism which characterizes the conscious relation in the waking state. In reverie, the self-consciousness which does remain implies an ontology:

³⁴ Cf. also *Espace*, pp. 28, 33-34, 42, 65, 73, 117; *Rêverie*, pp. 18, 100, 118-119.

The *cogito* of the dreamer is less lively than the *cogito* of the thinker. The *cogito* of the dreamer is less certain than the *cogito* of the philosopher. The being of the dreamer is a diffuse being. But, on the other hand, that diffuse being is the being of a diffusion. It escapes the fixity of the *hic et nunc*. The being of the dreamer invades all that it touches, it diffuses in the world (*ibid.*, p. 144).

Here the origin of the object is displaced from the objective world to the imagining consciousness of the subject who is «the being of a diffusion». The dreamer of reveries transforms the world from his own center of being. This passage continues by describing the absolute plenitude of being which such diffusion creates. The essence of imagination is precisely this power of absolute creativity, the demiurgic illusion which nourishes our «function of the unreal»:

Thanks to the shadows, the intermediary region which separates man and the world is a full region, and a plenitude of light density. That intermediary zone softens the dialectic of being and nonbeing. Imagination does not know nonbeing. The man of reverie lives by his reverie in a world homogeneous with his being, with his half-being. He is always in the space of a volume. Truly occupying all the volume of his space, the man of reverie is everywhere in his world, in an *inside* that has no *outside*. It is not for nothing that it is commonly said that the dreamer is *plunged* in his reverie. The world is no longer opposed to the world. In reverie, there is no more not-I. In reverie, the *not* no longer functions: all is welcome (*loc. cit.*).

The intermediary zone of reverie, while taking the world into account, is literally a world *in itself*. This absolute consubstantiality of subject and object in reverie («a world homogeneous with his being») since «there is no more not-I». Just as the poetic image is closest to the spiritual force of imaginative intentionality, in the realm of consciousness itself, «the man of reverie and the world of his reverie are closest, they touch each other, penetrate each other. They are on the same plane of being; if one must link the being of man to the being of the world, the *cogito* of reverie would be stated thus: I dream the world, therefore the world exists as I dream it» (*ibid.*, p. 136).

Bachelard's reciprocal ontology of imagination ultimately makes man identical with the universe of which he is the creator³⁵.

Returning to Bachelard's basic distinction between the real and the imaginative, we understand how man can conceive of an ideal state of being through imaginative creation. Poetry—for Bachelard, all the forces of esthetic will, projection and reverie—liberates us from passive adaptation to reality: «As soon as it is considered in its simplicity, one sees that reverie is the witness of a *function of the unreal*, normal function, useful function, which guards the human psyche, on the border of all the brutalities of a hostile not-I, of a not-I outsider» (*ibid.*, p. 12). Imagination considered as autonomous in its own context («considered in its simplicity») is a negation of the real, a separation from the world of objective perception. Through his imaginative freedom of self-creation, man can become reconciled to an unresponsive outside world.

Autonomous in its essence, however, imagination does nourish waking life with great forces of esthetic projection, which is an extension of the “unreal” into reality. In this way, nature itself is enriched by the imagining consciousness to such a degree that it can, itself, solicit responses from the sensitive soul. This is the dialogue of esthetic reciprocity³⁶.

Now imagination is essentially a spiritual force, a function of becoming for the world and for the psyche. Man's spiritual role is to feed imaginative being from within a closed universe in order to actualize his powers to love the real universe which, in turn, becomes his as he imagines its beauty. Bachelard's spiritual philosophy of imagination is an optimistic message for man to exercise his intrinsic freedom, to transcend the world – and

³⁵ Cf. also *Rêverie*, pp. 131, 150; *Air*, pp. 54, 142, 194, 229-230; *Repos*, pp. 98, 199; *Espace*, p. 4.

³⁶ This notion of reciprocity has been developed by M. Dufrenne in *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, 2 vols., P.U.F., Paris 1953; in *Le Poétique*, P.U.F., Paris 1963, Dufrenne gives primacy to Nature in molding the poetic perception of man.

himself - by reconciling man and nature through the activity of imagination.



S&F_n. 8_2012

ANTROPOLOGIE

FABIANA GAMBARDELLA

VITA BIOGRAFICA VS. VITA BIOLOGICA.

LA QUESTIONE DELL'ANTHROPOS IN KARL LÖWITH*

1. L'uomo: questo sconosciuto
2. Per un'antropologia della vita biografica
3. Con-dividere il mondo

ABSTRACT: This work focuses on Karl Löwith's anthropology.

Despite the great number of anthropological studies carried out at the beginning of 20th Century and aimed at describing human nature by means of natural science (biology, ethology, zoology), Löwith elaborates an anthropology based on the concept of biographical life. Man is not

a simple living being, he is also an unnatural being that produces himself through the relationship with the other within a shared world.



1. L'uomo: questo sconosciuto

La tradizione umanistica occidentale considera da sempre l'uomo come quell'incompiuto che ha da compiersi, il neotenico che si prende tempo, più tempo degli altri, per raggiungere la forma perfetta, la bellezza, l'astuzia simbolica di abitare presso il linguaggio, la soverchieria di utilizzare strumenti per allontanare sempre più da sé la muta prepotenza e ostilità del

* Questo scritto è una prima articolazione di un saggio più compiuto dal titolo *Io e Altri tra filosofia e biologia* in corso di stampa nel volume collettaneo *Umanesimo e neo-umanesimo*, a cura di G. Lissa, Giannini Editore, Napoli.

dato naturale. L'uomo è l'ente che si prende cura, un ente tuttavia che sembra stagliarsi a partire da un'abissale solitudine: originariamente è il soggetto cogitante che pone innanzi a sé l'oggetto: pietre, case, tagliacarte, la volta del cielo e perfino Altri.

Gli anni tra il 1927 e il 1929 sono prolifici di studi e pubblicazioni che hanno come tema di riferimento l'uomo, che sembrano avvicinarsi a questo mistero antico con occhi nuovi, che intendono scandagliarlo come bruto dato biologico e come aperta questione esistenziale; in Germania gli esponenti dell'antropologia filosofica formulano interpretazioni a partire dai dati delle scienze: l'uomo diviene l'asceta della vita per Max Scheler, l'essere eccentrico e insondabile per Helmuth Plessner, l'animale carente che si costituisce attraverso l'azione, per Arnold Gehlen¹.

In *Essere e Tempo* al contrario, Martin Heidegger, rifiutando *tout court* ogni forma di antropologismo e biologismo e coniando parole nuove per questa questione antica, descrive l'esserci come già da sempre nel mondo, gettato in un orizzonte temporale e da sempre con-altri: «La caratterizzazione dell'incontro con gli *altri* [...] non finirà per muovere anch'essa dalla delimitazione e dall'isolamento dell'“io”, per tentare poi un passaggio da questo soggetto isolato agli altri?». In effetti per Heidegger gli altri «Non sono coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Gli altri sono piuttosto quelli dai quali per lo più *non* ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche [...] Il con-essere è una determinazione dell'esserci sempre-di-qualcuno [...] L'Esserci proprio di ognuno è incontrato dagli altri come un con-Esserci, solo perché l'Esserci stesso ha la struttura essenziale del con-

¹ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. Franco Angeli, Milano 2000; H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2006; A. Gehlen, *L'uomo. la sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Mimesis, Milano 2010.

essere»².

2. Per un'antropologia della vita biografica

Nel 1928 viene dato alle stampe lo scritto di abilitazione di Karl Löwith, presentato l'anno prima alla Philipps-Universität di Marburgo, intitolato *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur Anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*³. Si tratta della costruzione, elaborata sempre attraverso il metodo fenomenologico, di un'antropologia che può essere considerata sotto molti punti di vista alternativa rispetto ai risultati raggiunti dalle riflessioni coeve. Nell'analisi dell'umano l'allievo di Heidegger si serve della semantica del maestro: le parole che utilizza da subito sono *Esserci* e *Mondo*, che in questo caso si piegano però alla costituzione di un'antropologia. Il dato che emerge repentino è che per accedere al significato della vita, l'autore non ritiene necessario il confronto con le scienze biologiche, né la comparazione, che di prassi l'antropologia filosofica di questi anni ritiene inevitabile, dell'uomo col resto del vivente. La costituzione di questa antropologia avviene dunque senza il ricorso alle scienze. Su questo punto Löwith è molto chiaro, per lui «è insensato voler comprendere l'umanità dell'uomo a partire dalla sua discendenza animale»⁴. Tra i termini vita e mondo viene effettuata una distinzione: la parola vita presenta diverse declinazioni: la prima di esse corrisponde al *bios*, vita biologica che semplicemente distingue l'animato dal non animato, e che accomuna senza differenze tutti i sistemi viventi; tale vita risulta per l'autore «neutrale»⁵.

La parola neutrale è rivelatoria: in un periodo di fervidi studi

² M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. Longanesi, Milano 1988, cap. IV, § 26, p. 153 e p. 156.

³ K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, tr. it. Guida, Napoli 2007.

⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵ *Ibid.*, p. 88.

scientifici protesi a vivisezionare e analizzare la vita nei suoi più reconditi comparti; nel momento in cui la scienza è protesa a braccarla nelle sue variegate forme per stanarla, carpirne i misteri e soprattutto descriverne la multiformità, stabilirne e classificarne differenze – giacché non esiste la vita, ma le vite, che si presentano perfino all’occhio inesperto in infinite espressioni –; in un periodo in cui la parola vita non sta più a designare il semplice vitale, inteso come generica energia che si dispiega in tutto ciò che è, l’autore, completamente controcorrente, ci parla della vita biologica come neutrale. Ma la parola rinvia a una referenza. Neutrale rispetto a che? «Nel senso dell’indeterminatezza personale del semplice essere vivente»⁶. Ciò vuol dire che la vita presenta un valore aggiunto e diviene degna di un’attenzione analitica, solo laddove emerge e si costituisce nella determinatezza di una persona. Si tratta di un giudizio di valore, e la vita biologica essendo neutrale è indifferente al valore, che si costituisce invece esclusivamente nell’ambito del personale. Solo la persona rinvia al valore, e infatti la vita assume tutta la sua dignità quando diventa “vita biografica”, che corrisponde in Löwith alla seconda accezione della parola vita. Essa è «la vita declinata alla prima persona singolare, la vita di volta in volta propria dell’uomo»⁷.

Il riferimento alla persona è importante e rinvia allo Scheler de *La posizione dell’uomo nel cosmo*, citato peraltro dall’autore all’interno del saggio⁸. È evidente che, come per il fondatore dell’antropologia filosofica, il valore della vita risiede nella protensione tutta umana al trascendimento della vita medesima, intesa come *bios*. La costituzione ontologica dell’umano è per Löwith ‘ambigua’. Egli riconosce questo fondo anonimo impersonale da cui l’ex-sistenza umana trae se stessa, ma afferma anche che questo stesso modo originario di essere vitale è in fondo già da

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. p. 89, n. 5.

sempre predeterminato antropologicamente. Per cui i fondamenti della vita umana risultano allo stesso tempo *naturali* e *denaturati*: «Senza dubbio *l'uomo* viene al mondo, al pari di un animale, *come essere vivente*, impersonalmente anonimo; d'altra parte, il modo e la maniera del suo esserci vitale è predeterminato, dall'inizio alla fine, antropologicamente»⁹.

Il punto non starebbe nello stabilire il primato ontico dello spirituale rispetto al naturale o viceversa, ma nel cercare di analizzare la loro «problematica unità nell'uomo»¹⁰. L'umano è caratterizzato infatti proprio da una duplicità ontologica che fa di lui un ente né naturale, né spirituale, bensì *in-naturale*, laddove questo termine rimanda a un esserci che è allo stesso tempo dentro e fuori la natura, sorgente da essa ma da essa sporgente. Il concetto di innaturalità dell'uomo evoca la prima legge antropologica delineata da Plessner ne *I gradi dell'organico*, cioè quella dell'artificialità naturale: il vivente uomo è artificiale per natura, unico ente che necessita di un complemento in-naturale per realizzarsi, impostogli dalla sua stessa forma vitale¹¹. L'eccentricità è proprio questo stare contemporaneamente sia dentro la natura e la costrittività delle sue leggi, sia fuori, nello spazio aperto del valore e della storia.

3. Con-dividere il mondo

La parola mondo al contrario possiede un'unica accezione: essa ha sempre un significato umano, antropologico; fedele a Heidegger, l'esserci descritto da Löwith è sempre essere nel mondo, e questo

⁹ *Ibid.*, p. 88.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 88-89. In effetti il problema della descrizione dell'umano a partire dalla sua integrità "psico-fisica", è il problema di fondo che permea l'antropologia filosofica del Novecento: «L'uomo "in sé e per sé" non esiste come corpo (se con corpo si intende lo strato oggettivato delle scienze naturali), non come anima e flusso di coscienza [...] ma come unità vitale psicofisicamente indifferente, o neutrale»; e ancora: «Si trattava di stabilire il legame tra natura e spirito e la posizione dell'uomo da una nuova prospettiva», cfr. H. Plessner, *op. cit.*, p. 55 e p. 29.

¹¹ *Ibid.*, p. 332.

mondo si dispiega in origine sempre e solo in una modalità relazionale: il mondo è il mondo del *con* e l'essere nel mondo si costituisce fin dal principio come con-essere. In che cosa allora la riflessione di Löwith differisce dalla sezione di *Essere e tempo* dedicata per l'appunto al *Mitsein*? Nel capitolo quarto dell'opera, dopo aver sviscerato la struttura dell'esserci come essere nel mondo e avere descritto la mondità del mondo, lo studioso di Meßkirch passa a scandagliare la dimensione del *con*. Egli afferma che le strutture dell'esserci cooriginarie all'essere nel mondo sono il *Con-essere* e il *con-esserci*. Per Heidegger come non si dà un soggetto senza mondo, così non risulta possibile un io isolato senza gli altri¹². La riflessione di Löwith pone in discussione questi stessi postulati iniziali; per l'allievo di Heidegger la dimensione del *con* è addirittura più originaria dell'essere presso il mondo, dato che il mondo è prima di tutto la vita umana nella sua dimensione relazionale. La struttura della cura si costituisce originariamente come 'cura degli altri': l'avere cura precede dunque il prendersi cura dell'ente utilizzabile. Il discrimine fondamentale tra le due analisi ha probabilmente una rilevanza etica più che teoretica: nell'analitica esistenziale il *Con* costituisce sì la dimensione originaria dell'esserci, ma è tuttavia e per lo più il suo sfondo deiettivo improprio, non-autentico. È vero che l'avere cura degli altri presenta in Heidegger due diverse e antitetiche declinazioni, una delle quali ha una valenza positiva: se la prima consiste nel "sollevare" gli altri dalla cura, intromettendosi al loro posto e stabilendo perciò su di essi un tacito dominio, all'estremo opposto si trova invece un avere cura che «*presuppone* gli altri nel loro poter essere esistentivo, non già per sottrarre loro la "Cura", ma per inserirli autenticamente in essa»¹³. Il *con* origina la domanda sul Chi: chi sono questi altri di cui si

¹² M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., cap. IV, p. 148 e p. 151.

¹³ *Ibid.*, § 26, p. 158.

ha cura? In Heidegger il *Chi* sembra in ultima analisi rimandare al *Si*: «Il *Chi* 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*»¹⁴. Questa modalità di *essere con* dilegua gli altri nella loro determinatezza: nella quotidianità, che si sostanzia in un’immedesimazione deiettiva col mondo, il *Si* esercita la sua tirannia impedendo all’esserci il realizzarsi della sua possibilità più autentica, della sua responsabilità più concreta. La conseguenza di questo *essere con* è che «ognuno è gli altri, nessuno è se stesso»¹⁵. Solo nella situazione emotiva dell’angoscia si schiude per l’esserci la possibilità di una decisione autentica; l’autenticità costituisce una dimensione a cui l’esserci accede attraverso uno strappo all’interno del suo sfondo deiettivo; nell’angoscia l’ente intramondano perde la sua significatività: se mondo e con-essere sono cooriginari, ciò vuol dire che nell’angoscia è la relazione stessa e dunque l’altro che diviene insignificante: «Il “mondo” non può più offrirci nulla, e lo stesso il con-Esserci degli altri»¹⁶. Ma è proprio in questa situazione di isolamento ontologico che l’esserci si apre alla sua più alta possibilità. Heidegger è molto chiaro su questo punto, ed è proprio su questo punto che si consuma il distacco con l’allievo: l’esserci difatti «solo a partire da se stesso può essere ciò che è: cioè come isolato e nell’isolamento»¹⁷. È solo in questa situazione di solitudine, di spaesamento, che l’esserci può acquisire la libertà di scegliere e possedere se stesso. La decisione, la scelta per una vita autentica si consuma sempre e solo nello spazio chiuso e circoscritto dell’angoscia, che è stato d’animo individuale per eccellenza, sentire che non si fa dialogo, incomunicabile e indivisibile.

Löwith utilizza la lingua di Heidegger contro Heidegger e nel suo

¹⁴ *Ibid.*, § 27, p. 163.

¹⁵ *Ibid.*, p. 164.

¹⁶ *Ibid.*, § 40, p. 235.

¹⁷ *Ibid.*, p. 236.

scritto si rivolge direttamente al maestro, proprio in relazione al concetto di Cura, e precisamente alla sua accezione più positiva, cioè alla cura dell'altro intesa come un lasciar essere l'altro. In realtà per Löwith l'aver cura dell'altro, interpretato da Heidegger come un lasciar essere l'altro, «pretende assolutamente l'altro come suo e, nel momento in cui dà a lui stesso la libertà, gli toglie proprio la sua libertà originaria, privando al contempo se stesso "di un libero rapporto con l'altro"»¹⁸. Secondo Löwith questo *rilascio* non solo non viene in aiuto all'altro, ma preclude la possibilità di un'autentica relazione. Anche in questo caso si pone la domanda sul Chi sia l'altro. Esso si configura come Tu, si declina sempre alla seconda persona. In questa accezione il Tu non è un semplice precipitato del medesimo, ma ciò che mi determina a ogni istante come Io. Solo il Tu, non qualsiasi altro, è autenticamente mio simile, e la sola comunicazione autentica si dà a "quattr'occhi", tra due, laddove il singolo esce fuori di sé, ma non come dinnanzi a uno specchio, al cospetto della sua medesima immagine duplicata, bensì come «uno di due»¹⁹. Qui si costituisce per Löwith il concetto ontologico di *essere-con*. Il Tu, la seconda persona, si distanzia profondamente dall'Egli: in base alla logica formale si tratta in entrambi i casi di non-io, ma mentre la terza persona troverebbe il suo fondamento in una percezione oggettiva, il Tu è nella sfera del «comune agire attraverso il reciproco influsso»²⁰. L'io e il tu si determinano reciprocamente nel discorso che è parlare responsabile, cioè parlare che genera una risposta; solo tra io e tu può aver luogo l'equità che si sostanzia nel domandare e rispondere. L'altro va interpellato sempre come Tu, mai come altro io, monade solipsistica, né come oggetto di un soggetto, nel qual caso gli si impedirebbe la possibilità dialogica: «Chi rivolge la parola ad un altro in questo modo, non solo non si aspetta di

¹⁸ K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 156.

¹⁹ *Ibid.*, p. 130.

²⁰ *Ibid.*, p. 179.

vedersi chiedere ragione [...] bensì implicitamente impedisce una risposta che gli corrisponda»²¹. Il Tu non è dunque il tu di un io, ma un “Tu stesso”. La critica di Löwith al *Mitsein* di Heidegger sta proprio nel fatto che per l’esserci il mondo del *con* risulta esistentivamente insignificante. Smarrito entro la pubblicità del Si, l’uno non è mai autenticamente insieme all’altro. Löwith coglie pienamente la valenza positiva dell’isolamento rispetto alla deiezione nel mondo del Si dell’analitica esistenziale; e in riferimento a *Essere e tempo* afferma infatti: «La prima persona si riprende dallo smarrimento del “si”, non perché si lasci determinare come “prima persona” (io) attraverso una pari “seconda persona” (tu), ma perché strappa se stessa alla pubblicità generale attraverso un radicale isolamento su se stessa, contrapponendosi in tal modo, in quanto io, al si»²². Ecco perché Löwith, come e diversamente da Scheler, costruisce la sua antropologia sul concetto di persona: trae questo concetto dall’etimologia della parola stessa: persona come maschera, che giunge a se stessa attraverso la realizzazione di un ruolo. Di fatto ogni ruolo implica una relazione, la presenza di un Tu al quale rivolgersi e dal quale attendere una risposta. È qui che il concetto di persona di Löwith prende le distanze da quello di Scheler: per il secondo infatti la persona rimane l’io singolo, la questione dell’originarietà ontologica del *con* non viene affrontata. Tale mondo del *con* si caratterizza semplicemente come la somma matematica dei tanti io presenti gli uni accanto agli altri. Non è presente in Scheler la questione della co-determinazione reciproca dell’io e del tu. Il suo punto di partenza resta l’io sono, che «non subisce una critica sostanziale, ma viene soltanto integrato oggettualmente attraverso il riconoscimento di altri io, i quali, però, come tali devono restargli necessariamente altrui e le cui possibili concatenazioni

²¹ *Ibid.*, p. 186.

²² *Ibid.*, p. 154.

vengono mostrate successivamente»²³.

In effetti, malgrado la reticenza di Löwith rispetto al confronto con le scienze, lo studioso sembra anticipare gli esiti della biologia contemporanea, laddove essa sostiene che l'io sarebbe una proprietà emergente dalla relazione; nella fattispecie l'epistemologia biologica di Humberto Maturana e Francisco Varela, sottolinea quanto l'ipseità, l'autocoscienza, non sia un fenomeno biologico, ma sociale e linguistico, non direttamente ascrivibile al substrato biologico, sebbene da esso dipendente: «le funzioni umane più elevate non avvengono nel cervello: il linguaggio, il pensiero astratto, l'amore [...] non dipendono dal sistema nervoso come reticolo neuronale, ma sono fenomeni socio-storici²⁴». Esse infatti, pur essendo potenzialità di una certa struttura corporea, emergono solo in quel mondo del "con" all'interno del quale l'esserci è. Lungi dall'essere il fatto originario allora, l'autocoscienza si staglierebbe soltanto a partire da un orizzonte di condivisione, dallo spazio comune dell'essere gli uni-con-gli-altri.

²³ *Ibid.*, p. 206.

²⁴ H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, tr. it. Cortina, Milano 1997, p. 96.

S&F_n. 8_2012



ETICHE

LUCA LO SAPIO

FILOSOFIA DELLA MEDICINA: SPUNTI DI RIFLESSIONE E MODELLI TEORICI

1. Intro
2. La fallacia diagnostica e l'errore clinico
3. Il concetto di causa in medicina e nel dibattito epidemiologico
4. Probabilità e credenza in medicina
5. Contributi filosofici nell'elaborazione delle metodologie mediche

ABSTRACT: This article tries to develop the assumption that medicine and philosophy can strictly collaborate to assure a correct comprehension of the huge phenomenon of illness and disease. We can imagine a direct application of philosophical theories and models to ameliorate the theoretical instruments of medicine itself.



Philosophy can furnish elaborated means to elucidate the problem of medical mistakes and fallacies. Moreover it can contribute to clarify the precise distinction between the various typologies of causality which can be found in medical practice and theorization. It can still focus the question of probability and credence in medicine and give precise theoretical suggestions for a more articulated arrangement of some defined medical concepts.

1. Intro

La questione che mi tormentava a quel tempo, non era né quando una teoria è vera, né quando è accettabile ma riuscire a distinguere la scienza dalla pseudoscienza¹.

Il modello popperiano di carattere demarcazionista è stato utilizzato proficuamente come strumento interpretativo per le

¹ K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica* (1970), tr. it., Torino 1998, cap. IV.

scienze fisiche e diversi studiosi come Buck e Lanes² hanno provato ad imporlo e inserirlo anche nel quadro più ampio delle discipline biologiche e mediche; ma la domanda che sorge è se tale teoria, tale modello epistemologico sia in grado di cogliere la specificità del sapere medico o non si attagli piuttosto, e non senza problemi e difficoltà per altro, soltanto al sapere fisico e alle scienze esatte. La nostra posizione a tale proposito è che il sistema popperiano, con le dovute cautele, riserve e differenziazioni si possa utilizzare³ per la comprensione ed elucidazione di vaste aree del sapere biomedico, come ad esempio nell'articolazione del problema dell'errore in ambito clinico o nella elaborazione delle metodologie diagnostiche, ma che parimenti non lo si possa trasporre aproblematicamente in altre aree e settori come quello epidemiologico – come vedremo successivamente – chirurgico o della medicina sociale⁴.

2. La fallacia diagnostica e l'errore clinico

Per quanto concerne il problema dell'errore va subito precisato che «il progresso stesso della scienza risiede in gran parte nella scoperta degli errori che esistono nelle nostre teorie e nel passaggio da queste teorie a nuove teorie che non contengono quegli errori»⁵ e benché «nella scienza noi facciamo del nostro meglio per trovare la verità, siamo consapevoli del fatto che non

² Per quanto riguarda C. Buck confronta il testo *Popper's Philosophy for Epidemiologists* in «International Journal of Epidemiology», 4, 3, 1975; per S. Lanes, *The Logic of Causal Inference* in K. Rothman, *Causal Inference, Epidemiology Resources*, Chestnut Hill, 1988.

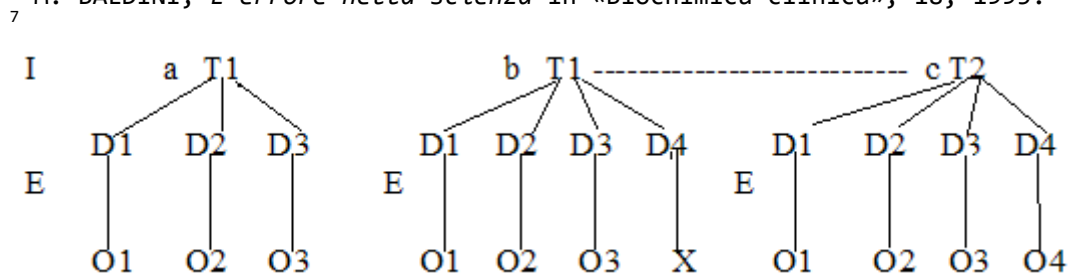
³ Cfr. D. Antiseri, G. Federspil e C. Scandellari, *Epistemologia, clinica medica e La "questione delle medicine eretiche"*, Rubettino editore, Catanzaro 2003.

⁴ Per una breve trattazione sulla medicina sociale vedi H. R. Wulff, S. A. Pedersen e R. Rosemberg, *Filosofia della medicina*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1995, pp. 167-191.

⁵ D. Antiseri, G. Federspil e C. Scandellari, *L'errore clinico*, in *Epistemologia, clinica medica e La "questione delle medicine eretiche"*, cit., p. 96. Cfr. anche M. Grmek, *Per una demitizzazione della presentazione storica delle scoperte scientifiche* in G. Cimino, M. Grmek e V. Somenzi, *La scoperta scientifica. Aspetti logici psicologici e sociali*, Armando editore, Roma 1984.

possiamo mai essere sicuri di averla trovata»⁶. Possiamo però precisare delle regole, di carattere formale, per cui una teoria T_1 sia maggiormente rispondente a criteri di verità consensualmente determinati, rispetto ad un'altra teoria T_2 ⁷. Abbiamo introdotto in via generale il problema dell'errore in ambito scientifico, poiché nel contesto clinico-diagnostico ciò che appare problematica è proprio l'individuazione di errori nel senso testé descritto⁸. Come è stato ampiamente chiarito (in particolare in alcuni scritti di Scandellari e Federspil) la clinica diversamente dal settore fisiologico e della patologia generale e speciale non si occupa dell'elaborazione di leggi universali bensì di chiarire eventi o serie di eventi individuali inquadrabili come specificità morbose o patocliniche. Scriveva A. Murri che «conoscere è ben diverso dal ri-conoscere e qui (in Clinica) si deve soprattutto ri-conoscere»⁹. Ovviamente il riconoscimento passa attraverso la previa conoscenza di complessi teorici e leggi biologiche, chimiche, fisiche che «presiedono al mutevole configurarsi di condizioni singole che conducono a stadi

⁶ M. BALDINI, *L'errore nella scienza* in «Biochimica clinica», 18, 1995.



Fase A: la teoria(T_1) si mostra in accordo con tutti i fatti previsti; Fase B: scoperta di un errore. Uno dei fatti previsti dalla teoria non viene osservato e la teoria viene falsificata; Fase C: viene proposta una nuova teoria (T_2) che è in accordo con tutti i fatti osservati. E= rappresenta il piano delle osservazioni empiriche possibili. I= rappresenta il salto speculativo che consente di formulare l'ipotesi a partire da una o più osservazioni effettuate. T_1 = rappresenta l'ipotesi formulata. D= sono i fenomeni che possono venire dedotti dall'ipotesi. O= sono i fenomeni che vengono realmente osservati.

⁸ Vedi a questo proposito M. Baldini, *Epistemologia e pedagogia sull'errore*, La scuola, Brescia 1986; dello stesso autore *Riflessioni epistemologiche sull'errore*, in «Kos», 51, 1989; e *Sull'errore in medicina*, in «Kos», 52, 1990. Baldini distingue l'errore, tipico nelle elaborazioni teoriche, dallo sbaglio che è invece specifico delle operazioni di rilevamento diagnostico.

⁹ A. Murri, *Il medico pratico*, Zanichelli, Bologna 1914.

patologici»¹⁰. L'attività diagnostico-terapeutica è contrassegnata da tappe precise:

- ✓ Inserimento del paziente all'interno di un quadro nosografico consolidato
- ✓ Ricerca delle cause scatenanti del morbo e spiegazione attraverso modelli biologici
- ✓ Formulazione della prognosi
- ✓ Formulazione di una strategia terapeutica più o meno complessa

Fare una diagnosi pertanto, volendo tradurre la cosa nell'ambito di una concreta interazione tra medico e paziente significa stabilire una proposizione assertiva, su un certo complesso eventuale (il morbo) che si intreccia alle dinamiche fisioanatomiche di un soggetto, che si dà in quanto paziente come soggetto alterato.

Va però precisato che le proposizioni medico-diagnostiche sono un particolare tipo di proposizioni assertive in quanto esse sono precisamente proposizioni assertive su realtà mediate.

Volendo spiegare con un esempio, se diciamo "il signor P sta guidando da Napoli a Roma" e facendo ciò stiamo effettivamente descrivendo l'azione del signor P allora la nostra asserzione sarà fenomenologicamente in tensione diretta con la realtà osservata e descritta.

Se invece diciamo "il signor P è affetto da tubercolosi poiché ha contratto il *mycobacterium tuberculosis*" stiamo descrivendo una realtà indiretta, al limite neppure osservata empiricamente, ma mediata da differenti strati teoretici e linguistici, da un determinato modello nosografico di carattere batteriologico e da quella che è stata un'osservazione d'altri dei tubercoli polmonari, da cui il nome della patologia. Si potrebbe obiettare che anche nel primo esempio ci sono realtà mediate in un contesto toponomastico, quando parliamo di Napoli e Roma, ma altrettanto chiaro è che se vogliamo formalizzare la prima asserzione nella

¹⁰ D. Antiseri, *Teoria unificata del metodo*, Liviana, Padova 1981, p. 97.

funzione $P(x,y)$ con P funzione dello spostamento da x e y (variabili funzionali) possiamo farlo senza perdere il senso complessivo della proposizione; nel secondo caso invece pur potendo ripetere la funzionalizzazione ne verrebbe meno il senso¹¹. Pertanto il primo punto da chiarire è che la proposizione diagnostica qualora sia scorretta, ma lo stesso vale nel caso non lo fosse, descrive uno stato di cose inesatto o esatto non rispetto ad una realtà su cui è in presa diretta ma su un complesso di fattori concettuali e causali mediato in molteplici guise.

Abbiamo precedentemente sottolineato come oggetto della diagnosi è un evento che cala su un soggetto paziente, ed è da ciò immediatamente evidente che, poiché essa si rivolge ad un'entità definita spazio-temporalmente (il soggetto che è diagnosticamente sano o malato) non può che rapportarsi ad esso attraverso *valutazioni probabilistiche*; da questo discende ovviamente il fatto che la diagnosi si accompagna sempre ad un margine di errore più o meno ampio.

Ponendo che una diagnosi abbia una probabilità pari a 0,75, ciò significa che il clinico che la formula ha una possibilità di successo del 75% e di insuccesso del 25%.

Naturalmente più osservazioni, anche e soprattutto mediate da strumenti diagnostici, vengono effettuate (semeiosi, radiologia, rilievi istologici, emocultura, etc.) più la probabilità di centrare la diagnosi e il decorso patologico aumenta. Una possibilità concreta per evitare o limitare errori in ambito clinico è quella di, epistemologicamente, tentare una visione e sistemazione organica del problema della fallacia diagnostica,

¹¹ Ovvero poiché la malattia, superato un primo livello puramente empirico di comprensione della stessa si iscrive in un contesto complesso e intricato in cui entrano in gioco concetti, osservazioni, esperienze plurime, esperimenti e definizioni operative oltre che ostensive, non è riducibile ad uno schema funzionale del tipo $P(x,y)$.

operazione fatta ad esempio da E. Poli¹². Un'altra classificazione, per certi aspetti più completa è stata proposta da Scardellari e Federspil¹³. L'errore clinico può nascere in ambito diagnostico per incompletezza dell'osservazione, confusione tra l'osservazione di un fenomeno e interpretazione della stessa, fallacia della falsa causa o non *sequitur*¹⁴, per confusione di una classificazione o una definizione con una spiegazione, da formulazione delle ipotesi che insistono su un rilievo causale piuttosto che su un altro, ancora per enumerazione incompleta delle ipotesi diagnostiche plausibili e infine dall'errata interpretazione dei quadri sintomatologici. Forme di errore più o meno complesse possono insinuarsi anche nell'ambito della prognosi e delle operazioni terapeutiche.

3. Il concetto di causa in medicina e nel dibattito epidemiologico

Il pensiero medico è causale nel senso che nell'ambito delle sue indagini si ricerca l'origine della malattia, mentre nel contesto terapeutico-curativo la medicina cerca di modificare il decorso della malattia stessa¹⁵.

Nel corso della storia della medicina sono stati molteplici i modelli causali adottati, da quello fluido-umorale ippocratico (anche nella sua successiva elaborazione galenica) a quello genetico e biomolecolare: possiamo evidenziare almeno una decina

¹² E. Poli, *Metodologia medica. Principi di logica e pratica clinica*, Rizzoli editore, Milano 1965. In questo testo Poli distingue due categorie di errori, quelli per immissione di dati errati (dati di osservazione: omissione, cattiva osservazione; nozioni; linguaggio) e quelli scaturenti dal discorso e riguardanti il processo di catalogazione, la spiegazione per deduzione, la spiegazione induttiva e il ragionamento in generale.

¹³ D. Antiseri, G. Federspil e C. Scandellari, *op. cit.*, p. 112

¹⁴ Questo sbaglio deriva dal ritenere che poiché un evento ne precede un altro deve necessariamente esserne la causa (*Post hoc ergo propter hoc*).

¹⁵ Il ragionamento dovrebbe suonare più o meno così: in chi è affetto da M1 possono presentarsi i fenomeni patologici F1, F2, F3; l'intervento terapeutico T1 impedisce il presentarsi di (o elimina) F1, F2, F3; il paziente P è affetto da M1; se somministro T1 a P impedirò il presentarsi di (o eliminerò) F1, F2, F3. Ovviamente questo è un modello estremamente semplificato che, ad esempio, non potrebbe essere applicato ai farmaci psicotropi e alla loro azione curativa su base puramente sintomatologica e che non tiene conto di elementi distorsivi come gli effetti collaterali dell'eventuale farmaco somministrato.

di modelli causali differenziati a partire dal *Corpus Ippocraticum*. La malattia intesa come squilibrio è il modello tipico della medicina ippocratica; un modello di carattere relazionale-fisiologico è invece proprio di C. Bernard (sullo stesso piano possono essere posti il condizionalismo e il casualismo in senso proprio). Una prospettiva di stampo localistico e lesionistico è tipica della iatromeccanica, dell'anatomopatologia morgagnana, di Bichat e Virchow, mentre una visione ontologico-sostanzialista è ascrivibile a personaggi come Fracastoro, Paracelso, Koch e Pasteur. Altri modelli proponibili sono quelli di Schaffner e Engel.

In particolare quest'ultimo con il suo approccio bio-psico-sociale propone di mettere in rilievo per la spiegazione causale il concetto di persona inserita in un vasto contesto pluristratificato che va paradossalmente dalla biosfera alle particelle subatomiche¹⁶.

Tale modello, come in parte anche quello di Schaffner, vuole servire da superamento del meccanicismo e unidimensionalismo della biomedicina e da incentivo per recuperare un approccio olistico al fenomeno della malattia.

La prospettiva che qui ci interessa maggiormente approfondire è quella dell'epidemiologia¹⁷ che lungi dal configurarsi come la semplice branca della medicina che si occupa di infettivologia o malattie cronico-degenerative sulla base di una prospettiva metaindividuale¹⁸, sembra presentarsi come una risposta interna,

¹⁶ Cfr. G. L. Engel, *The need for a new Medical Model: a challenge for Biomedicine*, in «Science», 4282, 1977.

¹⁷ I precursori dell'epidemiologia moderna che è un prodotto del XX secolo sono Graunt, Louis, Farr, Gavaret, Franck, Bull, Snow, Semmelweis etc. Questi personaggi tentarono di stabilire in un modo quantitativamente rilevante l'incidenza e la persistenza dei complessi morbosi, facendo decisamente virare le ricerche biomediche in un campo che potremmo definire di medicina preventiva e sociale.

¹⁸ L'epidemiologia è legata indissolubilmente alle leggi dei grandi numeri; essa non si occupa infatti di casi clinici isolati, bensì della rilevanza dei fenomeni morbosi su larga scala, ed è questo il motivo per cui inizialmente essa si interessò in particolare di malattie epidemiche come la peste, il colera, la febbre tifoide, etc.

della medicina stessa al paradigma deterministico e meccanicistico che in parte contrassegna il versante fisiopatologico di stampo localistico-lesionista.

L'epidemiologia si propone di affrontare il problema della causa da un punto di vista chiaramente probabilistico. Fisher, Hill e Doll, autori di un famoso studio del 1947 sull'incidenza del fumo di sigaretta nel carcinoma polmonare, Evans, Susser e altri sono state le voci più accreditate del dibattito epidemiologico contemporaneo.

Questi autori, posto il carattere probabilistico dell'approccio causale adottato tentarono di delineare in modo preciso e sempre più raffinato criteri di base, di stampo induttivo, per l'accertamento dei complessi fenomenici indagati.

Nel 1965 Hill in parte riprendendo considerazioni del suo collega Sartwell¹⁹ propose nove puntualizzazioni sulla metodologia epidemiologica per stabilire l'incidenza di una causa piuttosto che un'altra nei complessi morbosi²⁰. Prendendo in esame il caso del carcinoma polmonare possiamo analizzarne gli indici causali sulla base *della forza associativa*; in questo caso l'associazione tra il fumo di tabacco e i casi di cancro polmonare risulta macroscopica, vale a dire più frequente, rispetto ad altre associazioni (ad esempio le condizioni metereologiche o lo stato delle falde acquifere). Ovviamente non possiamo parlare di causa deterministicamente intesa poiché altre associazioni pure forti, come ad esempio l'avere in casa accendini e posacenere in abbondanza, non costituiscono fattori rilevanti di causazione, mentre associazioni deboli come l'aver inalato una certa sostanza rara anche un'unica volta potrebbe costituire un fattore causale più forte.

¹⁹ P. E. Sartwell, *On the methodology of Investigation of Etiologic factors in Chronic Disease-Further Comments*, in «Journal of Chronic Disease», 11, 1960.

²⁰ A. B. Hill, *The environment and disease: Association or Causation?*, in «Proceedings of the Royal Society of Medicine», 58, 1965.

Il secondo punto è dato dalla *concordanza* dei risultati «in diversi luoghi e in base a osservazioni di diversi ricercatori con diversi metodi: ad esempio dati relativi all'associazione fumo-cancro in diverse fasce d'età o in diverse nazioni mostrano l'associazione del fumo con il cancro polmonare».

La *specificità* ci dice invece che un certo fattore causale, mettiamo una nube tossica in seguito all'incendio di una fabbrica per prodotti chimici, pur se presente per un breve lasso di tempo e in un singolo luogo può essere legato a un certo effetto, come il tumore ai polmoni.

La *precedenza temporale* costituisce uno dei fattori più difficili da cogliere nelle malattie cronico-degenerative; mentre infatti in un evento traumatico, mettiamo una caduta da impalcatura sul lavoro, è facile indicare una causa A la caduta, e un effetto B la morte o una certa lesione vertebrale, nelle patologie cardiovascolari e nei tumori è pressoché impossibile indicare una causa piuttosto che un'altra come quella che ha la precedenza nell'insorgenza della malattia.

Il *gradiente biologico o proporzionalità lineare dose-effetto* ci dice che la probabilità che insorga una patologia, come il carcinoma polmonare aumenta proporzionalmente all'aumentare delle sigarette giornaliere fumate.

La *plausibilità biologica* è invece espressione dell'incidenza delle conoscenze biologiche sulla comprensione dei fenomeni causali; essa ovviamente non deve essere letta in modo deterministico.

La *coerenza* delle spiegazioni ci dice che nelle nostre ipotesi causali dobbiamo cercare di attenerci quanto più possibile alle leggi generalmente note. *Prova sperimentale*. Dobbiamo immaginare che se una certa sostanza è causalmente associata a una specifica malattia e noi allontaniamo da un certo gruppo preso in esame o da una certa popolazione quella sostanza e la malattia scompare o

regredisce sensibilmente la nostra ipotesi causale risulta corroborata²¹.

Infine *l'analogia* ci dice che posti alcuni casi, per esempio le epidemie di rosolia o gli effetti di farmaci come il Talidomide, possiamo aspettarci, con le dovute cautele, casi simili in simili circostanze.

Anche Evans²² propose un suo fecondo modello di interpretazione e gestione dei complessi causali suddiviso in otto punti:

- ✓ La malattia deve avere prevalenza più alta nei soggetti esposti al fattore
- ✓ La presenza dell'esposizione è riscontrata con maggiore frequenza nei malati che nei sani
- ✓ L'incidenza²³ deve essere più alta negli esposti
- ✓ L'esposizione deve precedere la malattia
- ✓ Si deve poter misurare un gradiente biologico nelle reazioni dei soggetti
- ✓ La malattia deve esser riproducibile sperimentalmente
- ✓ L'eliminazione della ipotetica causa deve far diminuire l'incidenza della malattia
- ✓ La modificazione di caratteristiche dell'ospite deve far registrare diminuzioni dei casi di malattia (in caso di trattamento terapeutico)²⁴.

Le ricerca epidemiologica si muove sia sul fronte osservativo che su quello sperimentale.

L'epidemiologia osservativa si distingue in epidemiologia longitudinale e trasversale; quella longitudinale si occupa in un certo intervallo di tempo di una popolazione per studiarne e registrarne i cambiamenti in relazione a certe variabili; gli

²¹ Pensiamo ad esempio al caso del colera di Londra risolto da Snow coll'ipotesi della trasmissione idrica del morbo. Ovviamente la prospettiva batteriologica che identificava il colera con il *vibrio colerae* sarà successiva ed opera di Koch.

²² A. S. Evans, *Causation and Disease: a Chronological Journey*, in «American Journal of Epidemiology», 108, 1978.

²³ L'incidenza è la grandezza che esprime i nuovi casi in un certo intervallo rispetto a un tempo precedente.

²⁴ Lo schema di Evans è una sorta di sintesi dello schema di Hill con le leggi della batteriologia di Koch-Henle.

studi trasversali invece hanno come oggetto sempre una certa popolazione ma in un istante di tempo definito.

Gli studi longitudinali possono essere di coorte se considerano soggetti sani e ne seguono lo sviluppo clinico²⁵; l'altro tipo invece è quello dei casi-controllo in cui un gruppo di soggetti malati è messo in relazione con un gruppo di riferimento del tutto simile ma i cui soggetti non hanno sviluppato il morbo.

Nel caso della epidemiologia sperimentale abbiamo invece trial farmacologici randomizzati.

In definitiva l'epidemiologia attraverso questi complessi studi e nel contempo, tentando di ridurre al minimo la percentuale di errori che possono essere di carattere autoselettivo o per difetto d'informazione²⁶ presenta un modello di medicina basato su procedure biometriche e trial randomizzati a doppio cieco, comportando una seria messa in questione della concezione deterministica e meccanicistica della malattia e dei complessi causali che ne sono alla base.

A partire da tutto ciò è possibile l'elaborazione di un concetto di causa che non sia più riguardata come un elemento deterministicamente connotato bensì come fattore possibile²⁷, in un quadro di multifattorialità, di un'insorgenza patologica²⁸.

²⁵ Un esempio è lo studio di Framingham.

²⁶ Spesso i soggetti che si rendono disponibili per dei monitoraggi lo fanno già in base a taluni preconetti sul loro stato di salute e altre caratteristiche. In altri casi invece è il ricercatore che sceglie i soggetti in modo scorretto ad esempio raccogliendo in modo sbagliato dei dati clinici.

²⁷ Spesso soltanto un fattore di rischio.

²⁸ Possiamo a giusto titolo parlare di due paradigmi epistemologici differenziati, poiché profondamente diverse sono le premesse causali che sono alla base dell'epidemiologia e della fisiopatologia. L'epidemiologia ha nel modello dell'EBM (*Evidence-based-medicine*) la sua forza; stiamo parlando di un approccio statistico e probabilistico; la fisiopatologia invece fonda il suo statuto epistemologico su un concetto forte di causazione (cause immediate o prossime individuabili attraverso il riscontro di lesioni o disturbi localizzati). Va, però, anche detto che entrambi i modelli presentano dei punti di contatto; l'epidemiologia parte da una prospettiva astrante e metaindividuale e considera ininfluyente, al fine dei suoi studi, i singoli casi, individualmente considerati; la fisiopatologia parte da un modello standard di corpo e delle sue dinamiche bio-psico-organiche, e applica questo modello, poi, al corpo concreto. Entrambe le prospettive, insomma, non riescono ad approcciare il paziente in modo soggettivamente rilevante (ad esempio

Per la medicina si apre una strada particolarmente produttiva, quella di una sinergia tra modello localistico fisiopatologico e approccio probabilistico-multifattoriale epidemiologico.

Appare evidente da quanto abbiamo detto che l'epidemiologia basi i suoi metodi d'indagine su un modello induttivo.

Nel 1975 Buck pubblicò un articolo in cui mise in discussione la base induttivista del modello epidemiologico, rivendicandone un impianto ipotetico-deduttivo di fondo.

L'articolo sollevò una forte discussione sull'argomento che vide contrapporsi negli anni seguenti fautori dell'induttivismo, a dire il vero la gran parte degli epidemiologi dell'epoca²⁹, ed epistemologi del sapere epidemiologico³⁰.

Secondo gli epistemologi popperiani i criteri causali usati dagli epidemiologi sono sistemi di codificazione delle loro credenze e pertanto l'epidemiologia si configurerebbe come sistema di teorie non refutate.

Dall'altra parte invece gli induttivisti rimarcavano non solo la storia dell'epidemiologia nata come scienza dei conti basata sulle analisi dei registri parrocchiali e degli archivi ospedalieri³¹ e soprattutto grazie agli apporti di demografia e demoscopia, ma che il criterio deduttivo non era atto a comprendere una scienza nata a fini di prevenzione sociale e il cui compito precipuo era quello di formulare "piani di ammortamento" per le patologie ad ampia diffusione.

attraverso una diversa utilizzazione delle narrazioni anamnestiche al fine di una comprensione generale del soggetto - in particolare nei casi clinici in cui è difficilmente riscontrabile una base organica per il morbo). Per completare il discorso, sullo stesso piano riduzionista si muove anche il modello patogenomico con la sua proposizione deterministica del triangolo gene-proteina-eventuale insorgenza patologica.

²⁹ Vedi M. Susser, *The Logic of Sir Karl Popper and the practise of Epidemiology* in «American journal of Epidemiology», 124, 1985. Cfr. anche M. Jacobsen, *Inference in Epidemiology*, in K. Rothman, *Causal inference*, Chestnut Hill, 1988.

³⁰ Vedi D. L. Weed, *An Epidemiological application of Popper's method*, in «Journal of Epidemiology», 39, 1985; e A. Smith, *Comments on Popper's Philosophy for Epidemiologists' by Carol Buck*, in «International Journal of Epidemiology», 4, 3, 1975.

³¹ Semmelweis risolse il caso della febbre puerperale anche grazie all'analisi degli archivi dell'ospedale di Vienna e degli appunti medici di un suo collega.

4. Probabilità e credenza in medicina

La probabilità come abbiamo già accennato nel paragrafo precedente, parlando dell'epidemiologia è un concetto portante del pensiero medico.

Probabilità significa frequenza non determinabile dalla semplice osservazione bensì frequenza ideale che sta alla base della frequenza osservata. La probabilità così definita è una frequenza sul lungo periodo, una probabilità frequentista.

«L'esatta misura di una probabilità frequentista resterà sempre ignota, in quanto non possiamo fare un numero infinito di osservazioni, ma una volta fatta una serie di osservazioni, lo statistico sa calcolare il cosiddetto intervallo di fiducia che è in grado di includere la vera probabilità frequentista»³².

Questo tipo di approccio probabilistico può essere applicato ad esempio al lancio dei dadi.

Quando abbiamo invece a che fare con eventi unici, come nei casi clinici o ad esempio nel caso del lancio di una navetta spaziale e della probabilità che essa faccia rientro alla stazione, dobbiamo parlare di interpretazioni quasi-probabilistiche.

È d'uopo pertanto distinguere tra probabilità frequentista e probabilità quasi-frequentista o soggettiva. Volendo applicare a casi clinici concreti questo schema prendiamo in considerazione il caso di un uomo che ricorre al consiglio del medico a causa di un dolore pericardico. L'elettrocardiogramma presenta un andamento anormale e la concentrazione di aminotransferasi è leggermente elevata. Un cardiologo conclude che sussiste una probabilità del 90% che il paziente abbia un infarto miocardico acuto.

Il cardiologo basa il suo asserto probabilistico sulle sue conoscenze di fisiopatologia³³. Nel corso di una diagnosi clinica

³² H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg, *op. cit.*, pp. 116-117.

³³ L'interruzione del flusso sanguigno in una delle coronarie provoca un danno al miocardio e l'aminotrasferasi contenuta solitamente nelle cellule muscolari passa nel flusso sanguigno. Nello stesso tempo la conduzione degli impulsi

l'esperienza registrata (la letteratura medica) non costituisce mai l'unica base della decisione; il medico tiene in debito conto anche la sua personale esperienza e pertanto l'elemento credenza risulta infine preponderante nella elaborazione della diagnosi. Certamente al di là della probabilità diagnostica che incide fortemente in situazioni come quella del paziente cardiopatico prima analizzata abbiamo altri casi in cui, ad esempio il clinico deve valutare la possibilità che un suo paziente abbia un carcinoma epatocellulare. Così richiede al suo paziente un test diagnostico, per esempio la determinazione dell' α -fetoproteina nel siero e il risultato si rivela positivo. Il medico a questo punto vuole stabilire sulla base della letteratura medica a disposizione qual è la frequenza clinica per cui un α -fetoproteina positivo sviluppa carcinoma epatocellulare. Questi riscontra che nel 70% dei casi il test positivo è sintomo di carcinoma, mentre nel 2% non lo è.

Le probabilità frequentiste che il clinico ha rinvenuto nella letteratura possono essere scritte come segue:

$P(S|M)=0,70$ (la probabilità di questo particolare sintomo data questa particolare malattia è 70%) e

$P(S|\bar{M})=0,02$ (la probabilità di questo particolare sintomo data l'assenza di questa particolare malattia è 2%).

Queste probabilità sono dette nosologiche e hanno un interesse relativo dal punto di vista clinico; il problema per il medico è trasporre nell'ambito del singolo caso concreto queste stime probabilistiche. La conversione è solitamente, almeno dal punto di vista formale, stabilita sulla base del teorema di Bayes:

$$P(M|S) = \frac{P(S|M)P(M)}{P(S|M)+P(S|\bar{M})P(\bar{M})}$$

elettrici al cuore è disturbata e nell'elettrocardiogramma compaiono cambiamenti come quelli riscontrati nel caso di questo paziente. Da queste conoscenze basate su studi sull'uomo e su animali il cardiologo conclude che la sua credenza nella diagnosi da infarto miocardico acuto è forte come la sua credenza nell'estrazione di una biglia rossa da un'urna contenente dieci biglie bianche e novanta biglie rosse. È evidente che in questo caso si tratta di probabilità soggettiva.

Da questa equazione si evince che per calcolare $P(S|M)$ il clinico deve conoscere non solo le probabilità nosologiche $P(S|M)$ e $P(S|\bar{M})$, ma anche la probabilità a priori della presenza o assenza della malattia ossia $P(M)$ e $P(\bar{M})$ ³⁴.

Appare chiaro da tutto ciò che la medicina dovendo confrontarsi con la variabilità biologica debba in qualche modo “addomesticare” tale variabilità: questo sembra anche il meccanismo epidemiologico sperimentale nell’ambito della farmacologia con i trial randomizzati. «Considerando che la variabilità è la norma piuttosto che l’eccezione[...] è necessario esprimere in modo sintetico la tendenza delle osservazioni»³⁵. Tale espressione sintetica è consentita dal calcolo della media con un indice di “varianza” che tenga conto della dispersione dei dati³⁶:

$$\sum_{i=1}^N (X_i - \mu)^2$$

³⁴ Cfr. H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg, *op. cit.*, pp. 122-123.

³⁵ P. Vineis, *Nel crepuscolo della probabilità*, Einaudi, Torino 1999, p. 27.

³⁶ X_i indica una generica osservazione e N il numero totale delle osservazioni. La varianza è una misura media dei quadrati degli scarti dalla media, cioè del grado di dispersione dei dati (si usano i quadrati degli scarti anziché direttamente gli scarti dalla media perchè la somma di questi ultimi sarebbe uguale a 0. Ovviamente l’esperienza personale del medico curante sarà preponderante nella decisione degli approcci diagnostici e terapeutici. Pensiamo ad esempio al caso di un medico che non ha correttamente curato un certo paziente per aver trascurato alcuni sintomi o per aver interpretato in modo errato quadri clinici (ad esempio scambiando i sintomi di un’enteroduodenocolite allo stadio iniziale con quelli di un’ansia somatizzata con colite spastica migrante; questo medico non ci penserà due volte nel caso gli si presenti un paziente con disturbi simili a prescrivere un esame colonoscopico). In altri termini seppure da un punto di vista statistico un unico caso di enteroduodenocolite non avrà rilevanza oggettiva, diverrà sicuramente un forte discriminante nell’approccio di quel medico verso pazienti con sintomi simili. È, inoltre, indiscutibile che l’approccio del medico tenga presente solo latamente il quadro delle formalizzazioni e delle inferenze statistiche nel trattamento dei pazienti, e si basi invece maggiormente su procedure di riscontro analogico che mettono in moto processi di tipo mnestico-comparativo. Detto in altri termini, il medico si forma più sul campo che nella lettura e apprensione della letteratura medico-diagnostica, che pure sia chiaro costituisce la *conditio sine qua non* delle operazioni mediche controllabili, riproducibili e quindi scientifiche.

5. Contributi filosofici nell'elaborazione delle metodologie mediche

La filosofia di J. S. Mill³⁷ ha dato un contributo fondamentale all'elaborazione di modelli e schemi applicati proficuamente nell'ambito della logica clinica.

Il punto di partenza del pensiero milliano è quello della regolarità e pertanto della conoscibilità e manipolabilità dei fenomeni fisici. La conoscibilità della natura è direttamente collegata alla rinvenibilità di un principio causale in essa.

Causa è l'insieme di tutte le condizioni, alcune rintracciabili, altre velate, che in una situazione x danno un effetto specifico y. Nel caso degli eventi patologici l'insieme delle cause che ad esempio possono determinare un decesso. A partire da queste premesse Mill articola il suo procedimento induttivo, che come stiamo per vedere ha avuto un buon successo applicativo nella elaborazione della logica e della metodologia clinica.

Il *metodo delle concordanze* ci dice che se un certo evento A, indipendentemente dagli altri eventi con i quali si presenta risulta concordemente, in più casi associato a un certo evento posteriore E posso dire che E è effetto di A. Volendo tradurre questo metodo in un caso medico concreto, pensiamo all'esposizione ad amianto che è stata concordemente associata in molti casi all'insorgenza di processi cancerogenetici, o all'uso costante di alcol associato all'insorgenza della cirrosi epatica o di disfunzioni cardiovascolari. In questo contesto, stiamo parlando di un procedimento induttivo di tipo enumerativo.

Il *metodo delle differenze* mi dice che conoscendo l'effetto di una certa combinazione di fattori, se inserendo in tale complesso un ulteriore fattore l'effetto cambia, potrò ascrivere l'effetto così ottenuto al fattore aggiunto.

³⁷ Vedi in particolare J. S. Mill, *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, tr. it., Utet, Torino 1988.

Volendo proporre un esempio medico basti pensare all'effetto farmacologico sui complessi morbosi.

Il *metodo dei residui* richiama l'attenzione sul fatto che se un fenomeno è in parte spiegato da un complesso di fattori dovrà essere spiegato per la restante parte da altri fattori.

Pensiamo in caso di malattia al fatto che questa spesso non può essere spiegata con un'unica causa ma richiede un complesso causale pluristratificato.

La causa della tubercolosi è il *mycobacterium tuberculosis* ma volendo scavare più a fondo constateremo che anche le scarse condizioni igieniche e il sovraffollamento ne sono sostanzialmente alla base.

Le *variazioni concomitanti* costituiscono il contributo più interessante di Mill soprattutto al comparto medico epidemiologico, perché secondo il filosofo inglese quando non riusciamo a rinvenire il principio causale che governa un fenomeno possiamo stabilire sulla base delle osservazioni un certo grado di plausibilità, probabilità che dietro quel fenomeno ci sia una certa causa o un certo complesso causale.

Altri contributi alla logica e metodologia clinica vengono da autori come Van Fraassen³⁸ e Mackie³⁹.

Quest'ultimo in particolare ha introdotto il concetto di INUS⁴⁰, applicabile in modo proficuo similmente al criterio milliano delle variazioni concomitanti, in casi di patologie in cui fattori ambientali si sovrappongono e si intrecciano con fattori genetici o legati alla prevenzione e ai mancati controlli periodici. Altro concetto fondamentale è quello di "campo causale", con il quale

³⁸ Cfr. B. van Fraassen, *The scientific image*, Clarendon, Oxford, 1980.

³⁹ Cfr. J. L. Mackie, *Causes and Conditions*, in «American Philosophical Quarterly», 1965.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 245 (trad. mia) "la condizione INUS è la parte insufficiente ma necessaria di una condizione che è essa stessa non necessaria ma sufficiente per il risultato". Nel caso del carcinoma mammario è condizione necessaria ma non sufficiente la disfunzione genica; condizione sufficiente ma non necessaria la struttura fenotipica. Questo modello evita anche la possibilità di ricadute deterministiche di tipo genetico e ancora più a fondo genomico.

Mackie mette in luce che nei processi esplicativi non tutte le cause effettive devono essere prese in esame per la corretta comprensione del fenomeno.

LUCA LO SAPIO è dottorando di ricerca in Bioetica presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II

S&F_n. 8_2012

LINGUAGGI

ANNA BALDINI

**TRA PERSUASIONE E CAMBIAMENTO.
CONSIDERAZIONI SULLA TERAPIA STRATEGICA DI PAUL WATZLAWICK**

1. Immagine del mondo e cambiamento 2. L'arte della persuasione 3. Esistenza e comunicazione

ABSTRACT: The purpose of this article is to provide an overview of the role played by persuasion in the therapeutic practice of Paul Watzlawick. This analysis will deal with the two different ways of thinking described by the author: the analytical one and the imaginative one. They are referable to the activity of the left and the right cerebral hemisphere, respectively. Based on this distinction, we will illustrate the

distinctive features of the therapeutic approach proposed by the author, which focuses on the imaginative language typical of the right hemisphere. Actually Watzlawick trace the construction of any individual world views back to the right hemisphere, which has a creative nature. Therefore he argues that we must act within this horizon to produce the change of perspective that is the prerequisite for the success of any therapy. The present work is divided into three parts. Watzlawick's remarks on the problem of therapeutic change are illustrated at first. In the second paragraph, the persuasive method used by the author is introduced, by paying special attention to the ethical issues that it has raised. The article closes with an analysis of Watzlawick's observations on human existence, by drawing a comparison between his approach and the psychotherapy based on existential communication outlined by Karl Jaspers.



1. Immagine del mondo e cambiamento

«Quello che tu semini non è vivificato se prima non muore»¹. In questo messaggio, rivolto da San Paolo ai Corinzi e ripreso in ulteriori passi biblici, l'idea della trasformazione s'impone su una concezione che vede il perire come fine di tutto. Solo attraversando la morte, un chicco di grano può superare se stesso, producendo gli auspicati frutti².

Scenari inquietanti ricorrono in riferimento alla fine del mondo. Il caos si presenta come il segnale precursore di un annichilimento totale. La fine si pone come un'immagine archetipica, che terrorizza l'individuo singolo così come la collettività. Rivolgendo, però, l'attenzione alla parola "apocalisse", scopriamo nella sua radice etimologica ben altro significato, che alla distruzione oppone la rivelazione. Il crollo di una realtà creduta immutabile diventa la via d'accesso a una più alta consapevolezza e offre le risorse necessarie a un radicale rinnovamento.

Obiettivo di ogni processo psicoterapeutico, il cambiamento, col relativo superamento delle resistenze che cercano di impedirlo, costituisce il fulcro del pensiero di Paul Watzlawick. In tutta l'opera del filosofo austriaco il concetto di trasformazione risulta legato a doppio filo con quello di immagine del mondo. «Chi viene a cercare aiuto da noi soffre in qualche maniera del suo rapporto con il mondo»³, dichiara Watzlawick. Oggetto della sofferenza psicologica del paziente è, in particolare, «la contraddizione irrisolta tra il modo in cui le cose sono e come, secondo la sua immagine del mondo, dovrebbero essere»⁴ (corsivo dell'autore).

Di fronte al disagio che paralizza l'intero svolgimento della sua esistenza, il paziente ha a disposizione due alternative:

¹ Corinzi 15:36.

² Giovanni 12,24.

³ P. Watzlawick, *Il linguaggio del cambiamento. Elementi di comunicazione terapeutica*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2011, p. 45.

⁴ *Ibid.*

intervenire sul proprio ambiente, cercando di riportarlo all'immagine che si è formato di esso, oppure cambiare la sua stessa immagine del mondo. È proprio questa seconda alternativa il vero obiettivo di un autentico processo di trasformazione terapeutica⁵.

La distinzione tra le due possibilità di azione che si prospettano al paziente solleva la questione del rapporto tra persistenza e cambiamento, che solo in apparenza risultano distanti. L'autore offre una chiara illustrazione del problema in *Change. Sulla formazione e la soluzione dei problemi*⁶, scritto in collaborazione con John H. Weakland e Richard Fisch. Le considerazioni degli autori circa il rapporto tra persistenza e cambiamento trovano un punto di partenza teorico nel campo della matematica, con la teoria dei gruppi di Evariste Galois e con la teoria dei tipi logici, formulata da Whitehead e Russell⁷.

Dagli scritti del giovane Galois si evince che il gruppo è definito da una caratteristica condivisa da tutti i suoi elementi. Per quanto questi possano variare, nel momento in cui permane l'elemento d'identità, il gruppo stesso resta inalterato. Il cambiamento illustrato nella teoria dei gruppi ha luogo all'interno del sistema, senza consentire di trascenderlo. Ben diversa è la situazione prospettata dalla teoria dei tipi logici. Quest'ultima pone una distinzione tra gli elementi e la classe di cui essi fanno parte, attraverso il seguente assioma: «qualunque cosa presupponga tutti gli elementi della collezione non deve essere un termine della collezione»⁸.

La distinzione qui posta in essere fa sì che il cambiamento della classe implichi un salto rispetto al livello logico degli elementi. Combinando i risultati delle due teorie in questione, Watzlawick mostra che «ci sono due tipi diversi di cambiamento:

⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶ P. Watzlawick, John H. Weakland, Richard Fisch, *Change. Sulla formazione e la soluzione dei problemi*, tr. it. Astrolabio, Roma 1974.

⁷ *Ibid.*, pp. 19-28.

⁸ *Ibid.*, p. 23.

uno che si verifica dentro un dato sistema, il quale resta immutato, mentre l'altro - quando si verifica - cambia il sistema stesso»⁹. Se nella prima forma si resta invischiati in un cambiamento senza fine, per cui «più si cambiano, più le cose restano come sono»¹⁰, solo col secondo tipo di cambiamento, che riguarda il sistema stesso, nel nostro caso l'intera immagine del mondo e non più i singoli eventi che hanno luogo in virtù di essa, si può conseguire un'autentica trasformazione.

La possibilità stessa di un mutamento dell'immagine del mondo svela il suo carattere soggettivo¹¹. Prendendo le distanze dal realismo metafisico, che intende la conoscenza come un adeguamento alla realtà ontologica, Watzlawick, in linea col costruttivismo, presenta il sapere come la libera creazione di un'unità di significato capace di dare ordine e ripetibilità al flusso delle esperienze individuali¹².

Un chiaro esempio di come la realtà sia frutto di una costruzione è offerto dalla profezia che si autodetermina. Con essa «un avvenimento non ancora verificatosi (quindi futuro) ha prodotto effetti nel presente [...] che a loro volta hanno fatto sì che quell'avvenimento diventasse realtà. In questa circostanza è quindi stato il futuro - e non il passato - a determinare il presente»¹³. Il carattere creativo, quasi magico, di tali profezie¹⁴ svela l'insufficienza del tradizionale nesso causale, facendo crollare la fede nell'oggettività del reale. Si rivela proprio in questo punto una delle conseguenze più evidenti del pensiero costruttivista, il quale «porta infallibilmente a rendere

⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹¹ *Ibid.*, p. 47.

¹² E. von Glasersfeld, *Introduzione al costruttivismo radicale*, in *La realtà inventata*, a cura di P. Watzlawick, tr. it. Feltrinelli, Milano 2010, p. 23.

¹³ P. Watzlawick, *Le profezie che si autodeterminano*, *ibid.*, p. 88.

¹⁴ *Id.*, *Istruzioni per rendersi infelici*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2004, pp. 47-50.

responsabile l'uomo pensante, e lui solo, del suo pensiero, della sua conoscenza e, conseguentemente anche delle sue azioni»¹⁵.

La possibilità di agire sull'ambiente circostante porta a distogliere l'attenzione dai processi intrapsichici, a cui per lungo tempo la psicoanalisi ha attribuito un'importanza primaria, per rivolgere lo sguardo a quella che già un tempo Wilhelm Dilthey definì struttura della vita psichica, che è «la forma della nostra stessa vita cosciente: il rapporto tra il sé e il mondo degli oggetti»¹⁶. Tale relazione non è statica, bensì va incontro a un progressivo sviluppo, grazie all'interazione continua tra l'individuo e il suo ambiente.

Il rapporto circolare che sussiste tra l'individuo e il mondo costituisce un punto cruciale di una nuova epistemologia, la cibernetica, la quale, afferma Watzlawick, consente di «osservare in modo davvero nuovo e illuminante il funzionamento dei sistemi d'interazione assai complessi esistenti in biologia, psicologia, sociologia, economia e in altri campi»¹⁷. Adottando la prospettiva cibernetica, l'attenzione si sposta dal concetto di energia a quello di informazione e di comunicazione. Sappiamo che, in quanto sistemi aperti, gli individui scambiano continuamente materiali e informazioni con l'ambiente circostante. La dinamica di questo scambio è regolata da un meccanismo di retroazione, o *feedback*. La retroazione può essere negativa o positiva. Se la prima è finalizzata a mantenere una situazione di stasi, la seconda, portando a una rottura dell'equilibrio e a una relativa condizione di caos, si pone come il motore del cambiamento. Watzlawick sottolinea, a tal proposito, che «nuove forme di ordine possono determinarsi solo laddove sussista un certo grado di disordine»¹⁸, affermazione che trova conferma negli studi condotti nelle

¹⁵ E. von Glasersfeld, *Introduzione al costruttivismo radicale*, cit., p. 17.

¹⁶ W. Dilthey, *Psicologia descrittiva, analitica e comparativa*, tr. it. Unicopli, Milano 1979, p. 223.

¹⁷ P. Watzlawick, *Pragmatica della comunicazione umana*, tr. it. Astrolabio, Roma 1971, p. 23.

¹⁸ Id., *Di bene in peggio. Istruzioni per un successo catastrofico*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2005, p. 67.

discipline più eterogenee. Rivolgendo, ad esempio, lo sguardo alla chimica, in particolare agli studi sulle strutture dissipative condotti da Ilya Prigogine, possiamo evincere uno «stretto legame tra auto-organizzazione e distanza dall'equilibrio»¹⁹. Tale condizione si configura come un «caos fecondo»²⁰, da cui hanno modo di emergere nuove forme a elevata complessità. Nella distanza dall'equilibrio, il sistema diventa sensibile alle informazioni provenienti dal suo ambiente e può scegliere più di un futuro, lasciando spazio alla creatività, che conferisce alla sua evoluzione il carattere di uno sviluppo storico. Quest'ultimo avviene per salti, alternando fasi di equilibrio, in cui prevale la dinamica del feedback negativo, a fasi di disequilibrio creativo, in cui ogni minima fluttuazione può avviare l'intero sistema verso un ordine di maggiore complessità. Muovendo da tali risultati, Prigogine afferma che «la parola chiave, dalla chimica alla neurofisiologia, diventa comunicare»²¹.

La tensione tra conservazione e trasformazione entro cui si dà l'evoluzione del sistema si palesa in altri campi oltre alla chimica. Ritornando al nostro autore, osserviamo come egli ritrovi questa polarità in riferimento alla specializzazione funzionale dei due emisferi cerebrali²². L'emisfero destro è deputato alla traduzione dell'esperienza in immagini, assumendo una funzione creativa, mentre all'emisfero sinistro è attribuita l'analisi razionale dei vissuti, che assicura la ripetibilità delle esperienze e la permanenza, nel tempo, di una immagine del mondo. In base alle loro diverse funzioni, i due emisferi fanno ricorso a due diversi tipi di linguaggi. Il linguaggio proprio dell'emisfero destro è per sua natura arcaico, assimilabile a quelle forme di espressione evocative, quali la metafora, il sogno, la musica, la

¹⁹ I. Prigogine, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, tr. it. Einaudi, Torino 1999, p. 146.

²⁰ *Ibid.*, p. 172.

²¹ *Ibid.*, p. 152.

²² P. Watzlawick, *Il linguaggio del cambiamento*, cit., p. 27.

poesia. Il linguaggio proprio dell'emisfero sinistro, invece, è analitico, logico, discorsivo.

In condizioni normali, i due emisferi, con i loro rispettivi linguaggi sono ben integrati, assicurando una visione unitaria e coerente del mondo. Quando sono in conflitto, invece, essi agiscono come funzionalmente separati²³.

Dalle caratteristiche dei due emisferi risulta evidente che «la traduzione della realtà percepita in una Gestalt, questo raccogliere l'esperienza del mondo in un'immagine, è indubbiamente la funzione dell'emisfero destro»²⁴. Da ciò deriva che l'intervento terapeutico può auspicare a un cambiamento autentico soltanto ricorrendo al linguaggio proprio dell'emisfero destro e non a una spiegazione razionale. L'approccio terapeutico proposto da Watzlawick, che si caratterizza per la sua breve durata ed è finalizzato a una trasformazione della visione del mondo del paziente, esclude la domanda sul *perché*, quesito su cui invece si sofferma la psicologia del profondo. Piuttosto che ricercare e tradurre in forma di linguaggio razionale le cause del disagio psichico del paziente, la terapia strategica propone un intervento attivo finalizzato a ristrutturare, qui e ora, quella visione del mondo che di per sé genera sofferenza²⁵.

2. L'arte della persuasione

L'idea che si possa esercitare, seppure a fini terapeutici, qualche forma di manipolazione su un altro individuo, genera non poche perplessità. La terapia strategica delineata da Watzlawick non sfugge a questo tipo di critiche. L'autore ne è consapevole e non manca di rispondere. Innanzitutto, egli fa notare che «dietro a questa presa di posizione sta la credenza cieca nell'utopia che la convivenza umana sia possibile senza che gli individui

²³ *Ibid.*, p. 39.

²⁴ *Ibid.*, p. 50.

²⁵ *Ibid.*, p. 51-52.

esercitino l'uno sull'altro una qualsiasi influenza»²⁶. Contro questa opinione, può essere fatto notare come la comunicazione abbia sempre un aspetto pragmatico, riguardante l'influenza che la comunicazione esercita sul comportamento proprio e altrui²⁷. Ogni atto comunicativo è di per sé un comportamento. Anche chiudendosi nel silenzio e nell'immobilità assoluta, non si può fare a meno di trasmettere un messaggio, precisamente la propria intenzione a non comunicare e a non agire. L'impossibilità di un non-comportamento consente a Watzlawick di dedurre che «non si può non comunicare»²⁸.

Il fatto stesso che la comunicazione sia un dato ineliminabile nelle relazioni interindividuali esclude la possibilità di non esercitare un'influenza reciproca: «tutto il comportamento, e non soltanto il discorso, è comunicazione e tutta la comunicazione – compresi i segni del contesto interpersonale – influenza il comportamento»²⁹, afferma l'autore. Tenuto conto, dunque, che «non è possibile non influenzare (...) ci rimane solo da decidere, e non ne siamo mai dispensati, come questa legge fondamentale della comunicazione umana possa essere usata nel modo più responsabile, umano, eticamente corretto ed efficace»³⁰.

L'approccio terapeutico delineato da Watzlawick mira a superare una condizione di disagio generata dal peculiare rapporto del paziente col mondo e con gli altri. Alla base della psicopatologia vi è, secondo la teoria della comunicazione, uno schema interattivo distorto. Ciò risulta ancor più chiaro nella misura in cui si tiene conto del fatto che la comunicazione ha in sé due aspetti, uno di contenuto e uno di relazione³¹. Il primo, espresso generalmente con il linguaggio razionale, fa riferimento al messaggio effettivo trasmesso, il secondo, invece, concorre a

²⁶ *Ibid.*, p. 17.

²⁷ P. Watzlawick, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., p. 15.

²⁸ *Ibid.*, p. 42.

²⁹ *Ibid.*, p. 16.

³⁰ *Id.*, *Il linguaggio del cambiamento*, cit., p. 18.

³¹ *Id.*, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., p. 56.

definire il tipo di relazione che vede coinvolti i due partecipanti allo scambio comunicativo. Classificando il messaggio stesso e definendo il contesto entro cui esso ha valore, il secondo aspetto della comunicazione si pone su un piano d'astrazione superiore³². Non sempre i due aspetti si conciliano, né tantomeno vengono osservati sempre i diversi livelli di astrazione cui essi fanno capo. Talvolta può aver luogo una contraddizione tale da generare un conflitto.

«Là dove il paradosso contamina i rapporti umani», dichiara Watzlawick, «compare la malattia»³³. I messaggi contraddittori che arrivano all'individuo gli precludono qualsiasi via d'uscita, bloccandolo in una condizione che Gregory Bateson ha definito per primo *doppio vincolo*. In *Verso una teoria della schizofrenia*³⁴, il filosofo di Palo Alto illustra la genesi di tale condizione, riconducendola a tre presupposti fondamentali: il sussistere di una relazione caratterizzata da un forte coinvolgimento emotivo, come quella familiare; l'emissione di due messaggi contraddittori da parte di uno dei comunicanti; l'impossibilità da parte del ricevente di analizzare la natura dei messaggi, ossia di metacomunicare³⁵. Là dove l'esposizione a messaggi paradossali è prolungata, il soggetto diventa incapace di distinguere i loro diversi livelli di astrazione. «Il bambino cresce senza sviluppare la sua capacità di comunicare sulla comunicazione»³⁶, trovandosi, da adulto, ad appiattare tutte le interazioni a un unico livello logico. In tal senso la psicopatologia si pone come l'estremo tentativo di convivere con una contraddizione irrisolvibile. Così come genera disagio, il paradosso può, tuttavia, essere utilizzato anche a fini terapeutici. Per il principio secondo cui

³² *Ibid.*, p. 47.

³³ *Ibid.*, p. 198.

³⁴ G. Bateson, *Verso una teoria della schizofrenia*, in G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. Adelphi, Milano 1976, pp. 144 - 274.

³⁵ *Ibid.*, p. 252

³⁶ *Ibid.*, p. 261.

«*similis similia curantur*»³⁷, il ricorso a una comunicazione paradossale col paziente può contribuire a rompere quel circolo vizioso in cui quest'ultimo si trova invischiato. Pian piano l'individuo acquista consapevolezza della trappola logica che lo tiene paralizzato, imparando, così, a metacomunicare.

Nel corso delle sue opere, Watzlawick illustra una lunga serie di espedienti comunicativi finalizzati a riavviare questa condizione di paralisi. Naturalmente, essi non hanno una validità universale. Watzlawick rimanda l'efficacia di ciascuna comunicazione alla situazione particolare, nonché alla sensibilità e al talento di ciascun terapeuta, pur sottolineando l'importanza di esercitarsi in tale forma linguistica³⁸. Diversamente dalla procedura tradizionale dell'*insight*, che si sofferma su spiegazioni razionali e di lunga durata relative alle cause del disagio, tale forma di comunicazione fa leva sulle stesse regole che strutturano il mondo del paziente, utilizzandole per condurlo fuori da tale cornice.

Prendendo le distanze dal miraggio di poter risolvere tutti i problemi del paziente, l'intervento terapeutico proposto da Watzlawick mira a piccoli cambiamenti, che a loro volta ne innescheranno spontaneamente altri. La prassi terapeutica lascerà sempre un «residuo irrisolto»³⁹, tuttavia col conseguimento di un piccolo obiettivo concreto, concordato durante le sedute, «all'interessato si apre la possibilità di superare da sé ciò che il terapeuta sembra ritenere possibile. Così egli lascia il trattamento con una maggiore fiducia nella sua capacità di risolvere i problemi futuri e una minore dipendenza dalle stampelle della terapia»⁴⁰.

La peculiare forma d'influenza esercitata da tale approccio è, dunque, limitata a mostrare al paziente una via d'uscita. A

³⁷ P. Watzlawick, *Il linguaggio del cambiamento*, cit., p. 76.

³⁸ *Ibid.*, p. 73.

³⁹ *Ibid.*, p.78.

⁴⁰ *Ibid.*

quest'ultimo spetta la decisione di varcare la soglia, in virtù della sua nuova consapevolezza. Solo in tal modo egli potrà riconciliarsi con la propria libertà e riprendere in mano la responsabilità rispetto al proprio mondo e al dispiegamento della sua stessa storia di vita.

3. Esistenza e comunicazione

Da quanto finora esposto emerge che il senso profondo del procedimento terapeutico di Watzlawick consiste nel restituire al paziente la libertà di dare un senso al suo mondo. In questo punto le riflessioni dell'autore si spostano dal piano interpersonale a quello esistenziale, conducendolo a sostenere, a conclusione della sua *Pragmatica della comunicazione umana*, l'idea che «il rapporto che l'uomo ha con la vita sia ampio, complesso e, soprattutto, personale»⁴¹.

L'autore sottolinea la differenza di prospettiva tra l'approccio pragmatico da lui delineato, che guarda ai rapporti sociali da un punto di vista oggettivo, e la riflessione sull'esistenza, che fa i conti, invece, con l'interiorità della vita psichica. Egli, tuttavia, lascia aperta la domanda relativa alla conciliabilità dei due orizzonti.

Watzlawick individua un punto di connessione col pensiero esistenzialista nella riflessione sui diversi gradi in cui si dà la conoscenza. Il nostro rapporto con il mondo si traduce, a un primo livello, in una *conoscenza delle cose*, costituita dall'esperienza sensibile. Spostandoci verso un ordine superiore, troviamo una *conoscenza sulle cose*, riguardante il significato che esse assumono per la nostra sopravvivenza⁴². Il processo di astrazione non si ferma qui e «dalla somma totale dei significati che (l'uomo) ha dedotto dai contatti con numerosi oggetti singoli del suo ambiente si sviluppa una visione unitaria del mondo [...] e

⁴¹ Id., *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., p. 254.

⁴² *Ibid.*, p. 256.

questa visione è di terzo ordine»⁴³. L'autore prosegue affermando che «i filosofi esistenzialisti presuppongono una relazione molto simile tra l'uomo e la sua realtà: essi concepiscono l'uomo come un essere gettato in un mondo opaco, privo di forma e di significato, da cui è l'uomo stesso a creare la sua situazione»⁴⁴. L'intervento terapeutico si concentra proprio sulle premesse che strutturano quest'ultimo livello di conoscenza. Il cambiamento auspicato presuppone, però, l'accesso a un quarto ordine, che consente una visione dall'esterno della propria immagine del mondo. In questa sede, che si pone ai limiti della comprensione umana, «si può vedere che la realtà non è qualcosa di oggettivo [...] ma che è costituita dall'esperienza soggettiva che ci facciamo dell'esistenza»⁴⁵. Il paziente diventa consapevole che la propria immagine del mondo non è immutabile, che ha modo di rimodellarne la struttura.

L'approccio proposto da Watzlawick presenta, dunque, un duplice livello: uno interpersonale, o situazionale, che coincide con la comunicazione terapeutica, l'altro, esistenziale, che si dà nei termini di un'autocomprensione dell'individuo.

L'interazione col medico dischiude al paziente la possibilità di una chiarificazione di sé che può avvenire soltanto attraverso lo scambio comunicativo. La conclusione cui siamo stati condotti a questo punto ci riporta alle pagine che Karl Jaspers dedica alla comunicazione. «Io sono solo se sono in comunicazione con l'altro»⁴⁶ dichiara lo psichiatra e filosofo tedesco. Acquisisco consapevolezza di me solo in una relazione che conduce a un riconoscimento reciproco. Il fatto che la verità su me stesso vale solo con e attraverso l'altro mette di fronte alla portata esistenziale della comunicazione.

⁴³ *Ibid.*, p. 257.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 258.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 263.

⁴⁶ K. Jaspers, *Filosofia*, tr. it. UTET, Torino 1978, p. 520.

Pur declinandosi nella particolarità dei rapporti sociali, di cui la relazione medico-paziente è un esempio, la comunicazione esistenziale trascende la contingenza della situazione oggettiva, ponendosi come il terreno d'incontro di due esistenze parimenti libere, che nel confronto reciproco si creano a vicenda. Tale confronto assume, per Jaspers, la caratterizzazione di una lotta. Il conflitto, tuttavia, non viene affrontato «con intenti di potenza, ma per cimentare interiormente se stessi e l'altro fino a raggiungere una trasparenza assoluta e a pervenire alla conquista del sé»⁴⁷.

Il confronto reciproco che ha luogo nella comunicazione esistenziale dà un senso nuovo al rapporto tra medico e paziente. Trascendendo continuamente la particolarità della situazione terapeutica, il soggetto ha modo di intraprendere con l'esistenza del medico una lotta per la chiarificazione di sé. Da tali considerazioni Jaspers conclude che «l'evento finale e decisivo nel malato si può chiamare rivelazione»⁴⁸. Attraversando il percorso terapeutico e lottando con l'esistenza del medico, infatti, questi perviene alla consapevolezza del senso della propria esistenza e, attraverso questa, si riconcilia con la sua libertà originaria, assumendo responsabilmente il corso della propria vita.

La relazione dialettica prospettata dalla comunicazione esistenziale non trova un riscontro nella riflessione di Watzlawick. Pur riconoscendo la portata esistenziale del proprio discorso, le considerazioni dell'autore relative alla comunicazione si fermano al livello fattuale, dove ha senso un intervento persuasivo esercitato dal medico in virtù del proprio ruolo. Il diverso piano logico entro cui si danno la riflessione di Jaspers e l'approccio pragmatico di Watzlawick esclude la

⁴⁷ K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. it. Astrolabio, Roma 1950, p. 147.

⁴⁸ K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, tr. it. Il Pensiero scientifico, Roma 1965, p. 849.

possibilità di un confronto metodologico. Che l'intervento persuasivo proposto dalla terapia strategica possa in qualche modo porsi in linea con la relazione dialettica che si pone sul piano esistenziale, rimane una questione aperta. Resta, tuttavia, indubbio il riconoscimento da parte di Watzlawick dell'originaria libertà dell'uomo, il quale si palesa nel suo stesso approccio terapeutico che, in virtù della sua configurazione e della sua brevità, lascia al paziente l'inalienabile diritto di ricreare da sé il senso della propria esistenza.

ANNA BALDINI specializzata in Filosofia, Politica e Comunicazione, è giornalista pubblicista e redattrice

S&F_n. 8_2012

ALTERAZIONI

CRISTIAN FUSCHETTO

VITA STORPIA

1. Corpi d'autore 2. Crip theory 3. Transabili
4. Universalizzazione dell'handicap 5. Corpi vs. vita

ABSTRACT:

Transability is a body project aimed at acquiring a disability. By regarding disability as an object of desire, the transabled community reverses the dominant characterization of disability. Apart from medical and psychological considerations, transability is an interesting phenomenon also from a philosophical



C
y
o
p
&
k
a
f
-
u
f
o

point of view, because it shows the post-modern conflict between body and life. The author first mentions body art, in order to show how this artistic movement makes it clear that the body has been engaging a sort of struggle against life in the last decades. Life seems to be a redundant energy that could be used to create new hybrid forms. Based on the concept of "Antropotechnology" by Peter Sloterdijk and "de-somatics" by the Barbara Duden, transability is considered as the phenomenon where the fight between life and body becomes even more extreme.

1. Corpi d'autore

A testimoniare la progressiva trasformazione del corpo da *dato* a condizione di possibilità ci pensa, negli ultimi decenni del Novecento, la body art. Anche a voler mettere tra parentesi le cruenti performance di un Hermann Nitsch, basta dare un'occhiata alle creazioni di Orlan o di Sterlac per registrare la distanza che separa la pur avanguardistica visione di un Yves Klein, che nelle *Antropometrie* è tra i primi a evocare la dimensione strumentale del soma nel linguaggio artistico, dalle autentiche

installazioni *sul* e *nel* corpo che negli ultimi anni abbiamo imparato a conoscere. Modificazioni seriali del viso, uncini infilzati nella pelle, azioni e trasfigurazioni tese a rimescolare ogni residuo tratto identitario di un *dato* che l'intervento artistico trasforma per ciò stesso in *prodotto*, la body art tende sempre più a utilizzare il corpo non più come sede di liberazione ma come *atto* di liberazione. Che tutto questo sia il sintomo di qualcosa che trascende i confini per definizione estremi del gesto artistico, che tutto questo restituisce piuttosto la cifra di un'epoca nella quale affondiamo radici e proiettiamo lo sguardo lo spiega con parole semplici semplici Tomás Maldonado secondo cui il «modo di essere consapevoli del corpo appare intimamente legato alla conoscenza che in ogni epoca abbiamo avuto della nostra realtà corporale»¹. Detto in altri termini, la rappresentazione del corpo è figlia della sua conoscenza (Maldonado ricorda, per esempio, che per gli anatomisti del Quattrocento conoscere equivale a raffigurare in tavole ciò che si osserva e che, da questo punto di vista, le Tavole del Vesalio sono «il miglior esempio di questo nuovo modo di osservare: per Vesalio il processo raffigurativo è inseparabile da quello conoscitivo»²). Se il corpo diventa un prodotto, se ogni singola realtà somatica diventa la «fermata temporanea di un continuo dinamismo, il quale va definito a sua volta come "vita"»³, ne consegue allora che il corpo rappresentato non potrà più essere come quello intangibile della *Venere* di Botticelli ma dovrà essere - a voler essere onesti - quello violato di uno Sterlac, di uno Jorda e perché no, di un McCarthy. Il corpo diventa qui il perimetro di una forza eccedente, la vita, con cui provare a creare forme ibride, a volte chimeriche, in ogni caso nuove.

¹ T. Maldonado, *Corpo tecnologico e scienza*, in P. L. Capucci (a cura di), *Il corpo tecnologico*, Baskerville, Bologna 1994, p. 78.

² *Ibid.*, p. 81.

³ H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, tr. it. Einaudi, Torino 1999, p. 60.

2. Crip theory

Specchio fedele di fenomeni più ampi, i corpi deformati degli artisti riflettono una plasticità ormai metabolizzata anche dal senso comune. È ormai scontato concepire il corpo, o magari il suo genere, come una sorta di materiale soggetto a una sorta di estetica dell'esistenza. Ciò che è meno scontato è invece riuscire a immaginare anche l'"abilità" di un corpo come una variabile da chiamare in questione. Porre una condizione di disabilità come obiettivo di un progetto che il lessico foucaultiano suggerirebbe di indicare come anatomopolitico, ovvero di un progetto che mira alla trasformazione di un corpo, è per molti versi irraggiungibile. Eppure, soprattutto negli Stati Uniti, c'è una parte della comunità disabile che rivendica il proprio stato per sottolinearne una precisa funzione nell'ambito della stabilizzazione della normalità⁴. In analogia alle minoranze gay, lesbiche, bisessuali e transgender, orgogliosamente identificatesi sotto l'appellativo originariamente spregiativo di *queer*, una parte della comunità disabile ha cominciato infatti a rivendicare il termine *crip* (storpio) nell'ambito di un progetto, culturale e al tempo stesso politico, di decostruzione dei processi identitari che stanno a fondamento dei soggetti (e dei corpi) "normali", vale a dire: abili, etero e chiaramente rispettosi di dicotomie di genere. Questo movimento si richiama alla cosiddetta "crip theory" (*Teoria storpia*), secondo cui la costruzione culturale della disabilità sarebbe funzionale al rafforzamento dei processi di soggettivizzazione dei normodotati⁵. Per la *crip theory* l'abilità è uno standard normativo utile alla costruzione di un soggetto umano "corretto", allo stesso modo in cui la sessualità deviante è, per la *queer theory*, la faccia complementare della corretta identità di genere. A proposito di identità, quel che emerge da

⁴ Cfr. E. Clare, *Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation*, South End Press, Cambridge 1999.

⁵ Cfr. R. McRuer, *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*, New York University Press, New York 2006.

queste prospettive, è una concezione dell'identità radicalmente fluida, sistematicamente in trasformazione e pertanto eccentrica ai normali perimetri di un corpo. Per i sostenitori della *crip theory* non esisterebbe, in realtà, alcuna abilità normalizzatrice rispetto alla quale ricostruire un'anormalità destabilizzante. Ne consegue uno dei più interessanti postulati di questa visione, quello per cui «così come ci sono degli eterosessuali che si identificano come queer, possono esserci anche normodotati che vorranno identificarsi come crip, storpi»⁶. E infatti ce ne sono.

3. *Transabili*

«Per la comunità transabile – scrive Elisa Arfini in uno dei più approfonditi contributi sul tema – identificarsi come “storpi” è un enunciato performativo che aspira a creare la realtà che racconta, sostenendo un coraggioso tentativo di framing e di progetto sul corpo»⁷. Ma chi sono i transabili? Si tratta di normodotati che desiderano acquisire delle disabilità, in genere attraverso l'amputazione di un arto o anche attraverso forme di paralisi o disabilità sensoriali. Anche se ci sono dei casi citati in letteratura medica già tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, la transabilità è un concetto recente. Il termine risale al 1996, introdotto da un membro di una comunità on-line di persone accomunate dal desiderio di acquisire una disabilità. La *ribalta* mondiale avviene, tuttavia, il settembre dell'anno successivo quando Kevin Wright si fa amputare la parte inferiore della gamba sinistra da un chirurgo, Roberth Smith, del Falkirk District Royal Infirmary di Falkirk, in Scozia. Alcuni mesi dopo il dottor Smith esegue un intervento simile anche su un paziente tedesco. Il caso, com'è ovvio che sia, dà immediatamente vita a un acceso dibattito sia in Parlamento che sui media inglesi: al

⁶ E. Samuels, *Desiring Disability. Queer Theory Meets Disability Studies*, Duke University Press, Durham 2003, p. 75. Ma si vedano anche le pp. 110-136.

⁷ E.A.G. Arfini, *Istruzioni per diventare disabile. Un'analisi narrativa del progetto sul corpo transabile*, in «Studi Culturali», 3, 2010, p. 363.

centro della questione la liceità o meno di assecondare esigenze “sanitarie” avanzate da persone affette da quel che in maniera non unanime il gergo medico definisce “Disturbo da Dismorfismo Corporeo” (Body Integrity Identity Disorder). Fino ad allora il termine adoperato in letteratura per definire casi di questo tipo – in verità piuttosto rari – era “wannabe”, traduzione culturale di “apotempofilia”, ovvero il desiderio di auto-amputazione. Il termine transabile sostituisce presto quello di wannabe sostanzialmente per due ragioni. Prima: mentre i wannabe desiderano soprattutto l’amputazione, i transabili aspirano a qualunque tipo di disabilità; Seconda: si rimanda in modo più diretto all’analogia con i transessuali.

La cornice a cui la comunità transabile fa più esplicito riferimento – fin dalla scelta del nome – è quella transessuale. Per rendere intellegibile il proprio desiderio i transabili hanno preso in prestito la narrazione transessuale che si basa sulla metafora del corpo sbagliato. Così come un transessuale sarebbe un uomo intrappolato nel corpo di una donna, il transabile sarebbe un disabile intrappolato nel corpo di un abile⁸.

L’obiettivo della comunità transabile è anche politico. Essi tentano di far rientrare la traduzione medica della propria condizione, il Diim, nel Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders della American Psychiatric Association, il celebre Dsm, il manuale che guida la maggioranza dei medici, psichiatri, periti e psicologi di tutto l’Occidente nel formulare le diagnosi. Per la comunità transabile ciò significherebbe accesso alla chirurgia, lo sviluppo di protocolli diagnostici, inclusione nelle politiche di assistenza e assicurative, e probabilmente l’accettazione sociale.

4. Universalizzazione dell’handicap

Ci sono dunque normodotati che desiderano diventare disabili. Per riprendere l’affermazione di Samuel: «ci sono normodotati che vorranno identificarsi come storpi». Sebbene incommensurabili alle

⁸ *Ibid.*, p. 357.

riflessioni che da un paio di decenni Peter Sloterdijk sta facendo sul carattere artefattuale dell'uomo, è utile quantomeno accennare a una curiosa analogia tra questa prospettiva e l'ipotetica estensione dello stato di "storpi" come condizione universale di tutti gli uomini formulata da Sloterdijk nel poderoso *Devi cambiare la tua vita*. In questo testo, significativamente sottotitolato *Sull'antropotecnica*, Sloterdijk supera la distinzione (da lui precedentemente elaborata⁹) tra antropotecniche primarie e secondarie in direzione di un'antropotecnologia generale basata sull'esercizio. Le antropotecniche secondarie, ovvero quelle fondate sulle moderne conquiste dell'ingegneria genetica, vengono ricondotte nell'alveo di quelle primarie, vale a dire tutte quelle strategie (come educazione, allevamento, disciplinamento, formazione) che mirano al modellamento diretto dell'uomo «attraverso una messa in forma civilizzante»¹⁰. Incessante frutto dell'autoproduzione di sé, l'uomo è secondo il filosofo tedesco l'essere della ripetizione e dell'esercizio.

È tempo di disvelare l'essere umano come quell'essere vivente che nasce dalla ripetizione. Così come, dal punto di vista cognitivo, l'Ottocento si trovava sotto il segno della produzione, mentre il Novecento sotto il segno della riflessività, l'avvenire si presenterà sotto il segno dell'exercitium¹¹.

Nel volume Sloterdijk dedica molta attenzione a figure considerate come «storpi», mettendo in luce come queste persone, pur di superare i propri limiti e di adeguarsi alla norma, abbiano messo in pratica esercizi spesso incredibili, tanto da riuscire addirittura a superare, da una condizione di disabilità, la normale prestazione di questa o quella performance. A proposito dei nani, per esempio, egli ricorda come dapprima «gli individui

⁹ Cfr. P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della Lichtung*; e *Regole per il parco umano. Risposta alla Lettera sull'«umanismo» di Heidegger*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, tr. it. Bompiani, Milano 2004, pp. 113-184 e pp. 239-266.

¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

¹¹ *Id.*, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 7.

affetti da nanismo vennero classificati come storpi in relazione alla crescita», in seguito «handicappati in relazione alla crescita dimensionale», poi definiti «diversamente abili in relazione alle dimensioni» e infine, negli anni Ottanta, «persone alle prese con la verticalità»¹². Ecco, Sloterdijk ritiene che questa definizione sia perfetta per esprimere non solo la condizione dei nani ma di tutti gli uomini, e dice: «Bisognava parlare dei disabili, di chi ha una complessione diversa, per arrivare a una formulazione che esprimesse la costituzione universale degli esseri soggetti a una tensione verticale»¹³. Ora, anche mettendo da parte il cortocircuito tra normodotati che «potranno identificarsi con gli storpi» e storpi che esprimono la condizione essenziale dei normodotati, è fuori di dubbio che i transabili rappresentano un eccezionale caso di antropotecnologia.

5. Corpi vs. vita

Sebbene illogica, l'azione compiuta dai transabili ha il carattere di un'antropotecnica. Ma a questo punto occorre fare attenzione, perché a differenza di quel che potrebbe apparire essi agiscono non solo sui propri corpi. Occorre cioè chiedersi, su quale forza esercitano la loro volontà?

Negli ultimi anni, sulla scia dei lavori di Barbara Duden¹⁴, sono diversi gli autori che invitano a considerare il fatto della decorporeizzazione della vita, ovvero il fenomeno per cui quest'ultima diventa una forza sempre più autonoma dalle forme nelle quali essa di volta in volta si incarna. Nel caso dei transabili, per esempio, si assiste a un «fenomeno di disgiunzione tra corpo e scelta autonoma di soggetti che si pronunciano per una parziale decorporeizzazione del proprio essere in nome di

¹² *Ibid.*, pp. 74.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Si veda per esempio B. Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2006.

un'ideale nuova vita autonoma»¹⁵. La forza che pervade il corpo si smarca dai suoi confini per ridefinirne altri. Nei transabili essa sfugge ai confini dati per ridefinire dei confini innaturalmente più fragili di quelli originari. Insomma, i singoli corpi diventano condizione di possibilità di qualcosa che inevitabilmente li eccede, delle condizioni che per quanto essenziali perdono di sostanzialità perché in continua trasformazione, mai identiche a se stesse. Le forme organiche, per il solo fatto di esserci, sono cioè aperte al gioco della deformazione evolutrice. In questa visione gli organismi passano in secondo piano, quel che conta è la vita, soggetto e al tempo stesso oggetto dell'evoluzione. Pur continuando a esistere, i corpi diventano ontologicamente sempre più evanescenti. Il tutto a vantaggio della vita.

La scoperta della vita, in fondo così recente, il venir fuori nell'immaginario comune di una nuova variabile nella griglia d'interpretazione del mondo finisce col produrre effetti anche sui processi identitari. La transabilità non è forse il luogo del conflitto tra corpo, volontà e vita? Nel caso di un soggetto transabile abbiamo infatti a che fare con l'instaurarsi di una dialettica tra un soggetto e un corpo, tra una volontà e un dato con in mezzo un terzo, la vita, scivolata da una forma in cui coincidere a un informe bisognoso di continua ridefinizione, anche quando tutto sembrerebbe "a posto". Certo, quello dei transabili è un caso limite, ma serve a toccare con mano l'emergere della *zoé* sul *bíos*, della nuda vita sulla forma di vita, della cieca forza dell'evoluzione sui suoi prodotti.

¹⁵ S. Forti e D. Tarizzo, *La vita autonoma all'Epoca della Grande Salute*, in M. Adinolfi (a cura di), *Filosofia al presente*, Edizioni Solaris, Roma 2009, p. 152.

S&F_n. 8_2012

COMUNICAZIONE

ALEX GIORDANO

NETNOGRAFIA, STORIA DI UN PARADOSSO

1. Intro
2. Social Media: mezzi di comunicazione e di consumo di massa
3. Le competenze dei consumatori
4. La netnografia

ABSTRACT: Within our society consumption appears to be more and more the main carrier of the identity construction of individuals, and is gradually replacing the role played by work in the past. Therefore in contrast with classical economy theory - consumption becomes eminently productive. At the same time (and in contrast with the classical theory of marketing) the consumer can no longer be considered as a passive container of needs to be filled at will, but must be regarded as an active social agent with specific skills. Netnography stems from the awareness of these changes and in this article the author shows the characteristics of this method, specifically designed to study cultures and communities online.



1. Intro

L'iconografia

cinematografica e

massmediatica degli anni '90 ci insegnano a considerare l'Internet come il regno della "realtà virtuale", una realtà completamente avulsa da quella del "mondo vero", addirittura in grado di corromperne l'essenza. Un esempio su tutti è il film *The Matrix* (di Andy e Larry Wachowski), nel quale si racconta appunto di Matrix, un mondo virtuale creato dalle macchine al fine di negare agli esseri umani l'accesso al mondo reale.

Secondo Nathan Jurgenson, sociologo dei nuovi media presso l'Università del Maryland, tale contrapposizione tra realtà virtuale e realtà analogica è del tutto obsoleta e scorretta; al contrario, reale e virtuale sono al tal punto interconnessi da poter parlare di un'unica "Realtà Aumentata". Ci troviamo a vivere in un mondo, sostiene il sociologo, in cui Facebook è sempre più reale e il nostro mondo materiale sempre più digitale.

Per comprendere la correttezza e la coerenza di questa affermazione basti pensare alla penetrazione che i social media e le tecnologie digitali hanno nella nostre vite quotidiane: si pensi alla geo-localizzazione (alla base di social network come Foursquare o Facebook Places), alla visione delle strade via satellite, ai *device* per il riconoscimento facciale, si pensi ancora a *Goolge Flu Trends*, una piattaforma in grado di anticipare le "epidemie" di influenza grazie al conteggio delle query legate a termini come "influenza", "sintomi dell'influenza", all'impatto che Twitter ha avuto sulla Primavera Araba. Si consideri, infine, come Facebook non solo domini la nostra vita (le persone infatti usano Facebook per riprodurre e coltivare le proprie reti amicali offline), ma anche la nostra morte: il social network pullula letteralmente di pagine commemorative, in cui parenti e amici dell'estinto interagiscono sia tra di loro che col defunto (o almeno con le tracce digitali da esso lasciate).

La realtà quotidiana si configura quindi come tecnologica e organica, digitale e materiale allo stesso tempo, ed è esattamente questo che intende Jurgenson quando parla di Realtà Aumentata, la realtà effettiva in cui tutti ci troviamo immersi.

2. Social Media: mezzi di comunicazione e di consumo di massa

L'Internet è ormai diventato un mezzo di comunicazione di massa. La sua massificazione è dovuta principalmente all'avvento del Web 2.0, il cosiddetto web sociale. Architrave del Web 2.0 sono, appunto, i social media, piattaforme online che consentono un

scambio comunicativo orizzontale (*many-to-many*), e all'interno dei quali gli utenti co-generano i contenuti di cui fruiscono (gli *user generated content* - Ugc). Giusto per aver un'idea della portata sociale della diffusione dei social media citiamo alcuni dati Facebook – il social network che nell'immaginario collettivo è ormai diventato il social media *par excellence*. Attualmente l'Italia conta circa 21.297.400 utenti Facebook, pari circa al 37% della sua popolazione complessiva e al 70% della popolazione degli utilizzatori della Rete. La popolazione Facebook risulta inoltre equamente distribuita a livello anagrafico; ecco la distribuirne dei vari range: 25-34 anni (26%), 18-24 (23%), 34-44 (20%), 45-54 (11%)¹.

Oltre che mezzo di comunicazione di massa, il Web 2.0 sta diventando sempre più un luogo di consumo di massa. Migliaia di consumatori accedono giornalmente ai social media per discutere di brand e prodotti, rispetto a cui propongono valutazioni, critiche, modifiche, miglioramenti. In Italia, ad esempio, dove gli utenti Internet abituali ammontano al 53% della popolazione, ben il 66,3% di questi (la maggioranza) dichiara di servirsi del mezzo per informarsi circa beni e servizi commerciali². Questa tendenza trova poi eco in una fonte statistica prettamente digitale: *Alexa.com*, portale web che classifica i siti secondo il relativo volume di traffico. Relativamente alla classifica italiana troviamo, già nella top 30, siti come E-bay, Amazon e Groupon, rispettivamente collocati alla 10^a, 19^a e 28^a posizione.

Questo fitto scambio di informazioni commerciali dal basso non è altro che quello che la teoria del marketing contemporaneo chiama *passaparola digitale*. Il passaparola digitale rappresenta un *asset* immateriale dotato di un concreto valore economico, sia per i consumatori che per le aziende. Da una parte infatti esso orienta

¹ <http://www.socialbakers.com/facebook-statistics/italy/last-3-months>.

² A tal proposito si veda il County Report 2011 della Open Society Foundations <http://www.etnografiadigitale.it/2012/01/mapping-digital-mediai-in-italy-una-ricerca-di-gianpietro-mazzoleni-sergio-splendore-e-giulio-vigevani/>.

e influenza gli acquisti delle persone, in quanto per l'acquirente il passaparola riduce il rischio: si tratta di un'esperienza presa a prestito gratuitamente da altri, da persone di cui ci si fida perché, a differenza dell'advertising classico, le loro esperienze sono considerate autentiche, non finalizzate alla vendita. Dall'altra, per le aziende, il continuo chiacchiericcio dei consumatori online rappresenta un bacino in cui vengono prodotte e ri-prodotte due risorse estremamente strategiche: *informazione* e *reputazione*. Le *informazioni* sono alla base di ogni pianificazione di business e/o di marketing, mentre la *reputazione*, ovvero il «sentimento pubblico generale circa un prodotto, una persona o un servizio»³, se positiva, si traduce in un miglioramento dei risultati economici-finanziari, competitivi e sociali nel lungo periodo.

Sebbene la presenza dei consumatori online sia massiccia, allo stesso tempo le attitudini di consumo che essi esprimono non sono affatto massificate, ovvero a dire che non sono né facilmente prevedibili e nemmeno agevolmente manipolabili. È per questo motivo, dunque, che urge fare chiarezze sulla natura antropologica del consumatore contemporaneo e su quella economica delle sue competenze.

3. Le competenze dei consumatori

All'interno della nostra società il *consumo* appare essere sempre più il vettore principale della costruzione identitaria degli individui, che si sostituisce progressivamente al ruolo avuto in passato dal *lavoro*. Però, a parere di Bernard Cova (sociologo dei consumi e Guru del Marketing Tribale), ciò non significa necessariamente che «le persone siano totalmente votate a spese sfrenate ed edonistiche, né tantomeno che siano sempre e comunque

³ A. Hearn, *Structuring feeling: Web 2.0, online ranking and rating, and the digital reputation economy*, in «Ephemera. Theory & Politics in Organization», 3, 2010, p. 422.

interessate ad attività di co-creazione con le imprese»⁴. Vuol dire, piuttosto, che il consumo è diventato il palcoscenico principale dell'auto-affermazione personale, il luogo dell'ostensione della propria identità e dei propri valori morali. Non è un caso, prosegue Cova, che, a livello collettivo, tra i trend culturali di consumo emergenti ritroviamo quello del *green* (legato ai valori della sostenibilità ambientale e sociale) e del *consumer empowerment* (ideologia che valorizza l'autonomia del consumatore nei confronti delle imprese). A livello individuale, invece, si può constatare la tendenza sempre crescente a utilizzare il Web 2.0 come luogo pubblico dove comparare, valutare e contestare prezzi, brand, prodotti e servizi. In tal modo, per il consumatore, l'Internet diventa lo spazio privilegiato per la messa in scena della propria identità e dei propri valori.

Ecco allora che il consumo, in contrasto con la teoria economica classica, che voleva *produzione* e *consumo* come due sfere nettamente separate (l'una interna ai processi aziendali e l'altra esterna), diventa un'attività eminentemente produttiva. Allo stesso tempo (questa volta in contrasto con la teorica classica del marketing) il consumatore non può più essere considerato come un passivo contenitore di bisogni da riempire a piacimento, ma deve essere considerato come un attore sociale attivo dotato di specifiche competenze. Tali competenze sono principalmente *culturali*, e si declinano sia in senso *materiale* (in quanto volte a creare innovazione attorno alle merci), che in senso *simbolico* (in quanto volte a creare nuovi significati attorno alle merci). Ed è esattamente il Web 2.0 il luogo in cui, oggi, le competenze dei consumatori trovano uno spazio naturale in cui istituzionalizzarsi e capitalizzarsi.

Detto questo però sorge immediatamente un grosso problema: come è possibile infatti estrarre dalla matassa delle conversazioni

⁴ A. Carù e B. Cova, *Marketing e competenze dei consumatori. L'approccio al mercato nel dopo-crisi*, Egea, Milano 2011, p. XIII.

online, all'interno delle quali si intrecciano senza soluzione di continuità identità, critiche, valutazioni e innovazioni, un insieme coerente di informazioni che possano risultare veramente significative e strategiche per un'azienda? Detto in altri termini, in che modo è possibile valorizzare la massa grezza delle conversazioni dei consumatori online e capitalizzarne le competenze ivi nascoste?

Ovviamente è necessario l'impiego di un metodo scientifico *ad hoc* e rigoroso, e questo metodo si chiama Netnografia.

4. La netnografia

Il termine netnografia è un neologismo che combina tra loro le parole *Internet* e *Etnografia*. La netnografia quindi è un metodo di ricerca qualitativo di matrice etnografica che consente al ricercatore di immergersi nelle conversazioni online dei consumatori ed estrarne informazioni significative. Tramite l'impiego di tecniche di osservazione *naturalistiche* (ovvero dirette e non intrusive), la netnografia riesce ad arrivare al cuore dei contesti emozionali, sociali e culturali all'interno dei quali gli utenti producono e riproducono le loro esperienze di consumo, portando così alla luce tutta una serie di insight commerciali di rilievo, utili a orientare le strategie di business e di marketing delle aziende.

Come si è detto, infatti, con l'avvento del Web 2.0, l'Internet è diventato sia un mezzo di comunicazione di massa che di "consumo di massa": migliaia di consumatori accedono giornalmente ai social media per discutere di una vasta gamma di brand e prodotti, rispetto a cui propongono valutazioni, critiche, modifiche d'uso, miglioramenti e innovazioni. Ecco allora che per le aziende diviene cruciale agganciare tale *user-driven innovation* ai propri processi produttivi e di costruzione dell'immagine del Brand.

Perciò, grazie alla sua capacità sistematica di ricostruire gli ambienti e le culture di consumo online, la netnografia aiuta le

aziende a tradurre, in maniera scientifica, le conversazioni dei consumatori in *asset* strategici come *Brand Reputation*, *Product Innovation*, *Communication Design*, *Customer Satisfaction*.

Sociologicamente la netnografia può essere definita come “un’etnografia adattata alla complessità del mondo sociale contemporaneo”, ovvero un metodo di ricerca di derivazione antropologica in grado di fornire una via d’accesso privilegiata alla comprensione della «vita al tempo della cultura tecnologicamente mediata»⁵. Essa si caratterizza per essere un metodo ibrido e flessibile, che attraverso l’uso combinato e “promiscuo” di varie tecniche di ricerca (osservazione diretta delle interazioni online, interviste faccia a faccia, via mail o chatroom, survey, ecc.) cerca di addivenire a una conoscenza integrata della realtà al di qua e al di là dello schermo.

Il termine netnografia è stato coniato dal sociologo e marketer Robert Kozintez, il quale sviluppa questo metodo all’interno dei domini teorici del *Marketing Tribale* e della *Consumer Culture Theory*⁶. Germinando nel brodo di coltura degli studi di consumo, la netnografia si configura dunque come un metodo di ricerca qualitativa precipuo allo studio della cultura di consumo online, sia per finalità sociologiche che di marketing. In particolare si dimostra molto funzionale al social media marketing, ovvero a quella tecnica di marketing che monitora e capitalizza le informazioni prodotte dalle interazioni comunicative degli utenti della Rete all’interno dei social media.

Negli ultimi anni la materia è stata portata avanti con continuità dal Centro Studi di Etnografia Digitale, nato in seno a un progetto accademico che ha visto collaborare diverse università internazionali, co-diretto da Adam Ardvissan e dal sottoscritto e

⁵ R. V. Kozintez, *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*, Sage, London 2010, pp. 3-4.

⁶ Un filone sociologico legato agli studi culturali sui consumi nato negli Stati Uniti negli anni ’80. Per un approfondimento si veda E. J. Arnould e C. J. Thompson, *Consumer Culture Theory: Twenty Years of Research*, in «Journal of Consumer Research», 31, 2010, pp. 868-882.

che vede nel suo organico ricercatori di primissimo rilievo sia sul campo dell'implementazione di piattaforme software che dal punto di vista dell'analisi interpretativa.

In termini di ricerche di mercato qualitative possiamo dire che il valore aggiunto della netnografia è quello di mettere in esistenza un enorme Focus Group 2.0. Rispetto ai Focus Group tradizionali, quello 2.0 presenta due vantaggi fondamentali:

- 1) Fornisce dati qualitativi naturalistici e non distorti, in quanto spontaneamente generati dai consumatori;
- 2) Consente una quantificazione dei dati qualitativi, cioè a dire permette di monitorarli, tracciarli, mapparli e visualizzarli così da far emergere, in maniera oggettiva, le connessioni culturali sottostanti.

È precisamente la natura *unbiased* e *quantitativa* dei dati qualitativi estratti attraverso il metodo netnografico, che consente la traduzione scientifica e rigorosa delle conversazioni dei consumatori online in Advertising Design, Communication Design, Product Design, Trend Watching, Cool Haunting e Brand Reputation.

Come la teoria e la pratica del marketing sanno bene, il consumatore postmoderno è una creatura imprevedibile, consuma tutto, senza un'apparente logica di fondo: al mattino va da McDonald's e la sera, altrettanto pacificamente, mangia nella trattoria calabrese sotto casa; il sabato sera va a ballare al Plastic e la domenica lo ritroviamo al concerto dei Korn; si veste nei mercatini dell'usato che esplora a passo di costose Converse All Stars. Il suo atteggiamento ondivago e onnivoro si deve principalmente al fatto che il consumo *postmoderno*, a differenza di quello *moderno*, si configura come una pratica atta a *distinguersi* dalla massa, e non a conformarvisi. Tuttavia tale condizione non deve far pensare che il consumatore postmoderno si sia tramutato in un essere egoista ed edonista. Infatti il consumatore postmoderno è per definizione *riflessivo*, ovvero

pienamente consapevole dell'impatto sociale e ambientale che i suoi acquisti hanno sul Pianeta. Ecco dunque che per quest'ultimo non è tanto importante *cosa* consumare, ma *come* lo si fa. Ed è per questo che egli è alla continua ricerca di quei *frame* di giustificazione che gli permettano di spiegare i suoi acquisti, di renderli legittimi ai suoi occhi e a quelli degli altri.

Il frame che funge perfettamente a questo scopo è quello dell'autenticità, in quanto cornice di senso che media tra le opposte istanze di *individualismo* e *comunitarismo*, che convivono nella mente del medesimo consumatore. Da una parte, infatti, l'esperienza di consumo autentica può essere intesa come esperienza *originale*, che distingue dagli altri; dall'altra l'esperienza di consumo autentica può essere intesa come *originaria*, ovvero che lega agli altri, alla natura, al territorio, alle tradizioni – si pensi a un gruppo di ex-compagni di scuola che festeggia la rimpatriata in un agriturismo in mezzo alla montagne. A ogni modo, sia che si configuri come originale che come originaria, l'esperienza di consumo autentica è sempre, paradossalmente, quella *de-commercializzata*.

Quanto detto sin'ora ci fa capire subito che l'autenticità non è qualcosa di intrinseco agli oggetti, né tanto meno di qualcosa di universale. Al contrario, come affermano Alice Marwick e Danah Boyd⁷, l'autenticità è sempre qualcosa di *contestuale*: l'autenticità è un artefatto culturale socialmente costruito, che si definisce come tale solo se messo in contrapposizione con qualcos'altro, qualcosa di *in-autentico*. Gli amanti del *Nesquik*, ad esempio, considerano il prodotto come "autentico" in quanto indelebilmente connesso ai loro ricordi infantili, e, viceversa, denigrano lo *Sprint* in quanto surrogato fasullo, e dunque inautentico. Alla stessa maniera, però, gli amanti dello *Sprint* saranno portati a celebrare il prodotto come vero e unico simbolo

⁷ Cfr. A. Marwick e D. Boyd, *I Tweet Honestly, I Tweet Passionately: Twitter Users, Context Collapse, and the Imagined Audience*, in «New Media & Society», 7, 2010, pp. 1-20.

della loro infanzia perduta, etichettando invece il *Nesquik* come inautentico, in quanto “troppo commerciale”.

A questo punto però si pone un serio problema di marketing: come si fa ad assegnare a un brand un’aurea di autenticità che sia però in sintonia con gli ideali di autenticità dei consumatori? Infatti, cercare di costruire l’autenticità del prodotto è esattamente una di quelle pratiche commerciali che i consumatori percepiscono come in-autentica. Curiosamente la cosa è più semplice di quanto non si pensi: basta agganciare il brand a un immaginario che già gli stessi consumatori reputano autentico, cioè a dire: basta andare a scavare in quei giacimenti di autenticità già “presenti in natura”. Ed è esattamente qui che la netnografia interviene e mostra il suo valore aggiunto, in quanto metodo specificatamente atto a catturare insight culturali all’interno delle tribù di consumo online, ovvero conversazioni *autentiche* generate in luoghi *naturali*.

E questo è quello che fanno le marche. E appena cominceranno enti, politici, istituzioni a interrogarsi sulle possibilità di estrarre senso dai “big data”, dalla rete di informazioni che avvolge il mondo?

ALEX GIORDANO è co-direttore del Centro Studi Etnografia Digitale e docente di Società delle Reti e Societing presso lo IULM di Milano

S&F_n. 8_2012

ARTE

VIOLA CAROFALO

COME SI DIVENTA NEGRI? DI CHE COLORE SONO I NEGRI?

BREVE VIAGGIO ATTRAVERSO I ROMANZI DI RICHARD WRIGHT

1. Chi sono i negri e - tanto per iniziare - chi è Richard Wright
2. Prima tappa - L'America della segregazione:
la trappola dell'inferiorizzazione e dell'autocolonizzazione
3. Seconda tappa - Le Memorie del sottosuolo dell'America nera: violenza, paura e fuga
4. Un possibile punto d'arrivo - I romanzi di Wright come Bildungsroman del soggetto Nero?

ABSTRACT: This article wants to follow the path and development of "black subject" in the USA through the novels of the Afro-American writer Richard Wright. Written between the 50's and 70's, Wright's novels tell us about the segregation and humiliation inflicted by white men, but also the process of self-colonisation that the Afro-American - no longer slaves, but still not entirely free, neither de iure, nor de facto - subjected themselves to. By telling the stories of young boys struggling with their growing up - from their childhood to the first steps into a violent adulthood - Wright shows - in a way which is never inane and rhetorical, nor blindly optimistic - the need to overcome the old models and racist stereotypes, and builds his own work as a true Bildungsroman of the "black subject".



Una sera un uomo di teatro mi chiese di scrivere una commedia per un gruppo di attori negri.

Ma che cosa è poi un negro? E per prima cosa, di che colore sono i negri?¹

«La nonna sembra bianca [...] allora perché vive con noi gente di colore? [...]

La nonna è diventata negra quando ha sposato il nonno?»

«La vuoi finire di fare domande stupide? [...] La nonna non è diventata negra - disse mia madre adirata. - Essa è nata del colore che ha ora»²

¹ J. Genet, esergo a *I negri* (1968), tr. it. Einaudi, Torino 1982, p. 1.

² R. Wright, *Ragazzo negro* (1945), tr. it. Einaudi, Torino 1994, p. 60.

1. Chi sono i negri e - tanto per iniziare - chi è Richard Wright

Di che colore sono i negri? Come si *diventa* negri? Per rispondere a questi interrogativi Richard Wright ci offre un biglietto per attraversare gli Stati Uniti, suo Paese natale, e ci invita, per poter osservare meglio come stanno le cose, a prendere posto sul fondo del bus, necessità e abitudine degli afroamericani del suo tempo.

Prima di provare a rispondere alle due questioni poste in apertura iniziamo a conoscere meglio la nostra guida in questo viaggio: Richard Wright nasce nel 1908 a Natchez, nel profondo Sud, e, nonostante ne sia passata di acqua sotto ai ponti, la città non sembra poi tanto cambiata rispetto a quando era il secondo mercato di schiavi, per importanza e volume d'affari, della Nazione. Segregazione, umiliazione, vergogna, ma anche disgregazione familiare e violenza domestica, segneranno i primi anni della sua vita, Wright, come molti della sua generazione, non ha che un sogno: andare a Nord, trovare un posto dove poter finalmente vivere, lavorare, respirare. Intanto legge e tanto, lontano dagli sguardi severi dei suoi familiari ottusi e bigotti, impara a conoscere e ad amare Shakespeare, Hugo, Proust, Dostoevskij, Poe. Arrivato a Chicago all'inizio degli anni Trenta entra in contatto con il Partito Comunista americano, con i circoli letterari e le redazioni dei giornali - *Left Front*, *New Masses* - a esso legati. Wright scrive di notte e lavora di giorno, fa il postino, il lavapiatti, l'addetto alle pulizie in un laboratorio medico. Dopo l'ennesimo strappo con gli esponenti locali del Partito - la rottura diverrà definitiva cinque anni dopo con le dimissioni di Wright da ogni incarico - e deluso dalla sua vita a Chicago, si trasferisce a New York dove pubblica, nel 1938, il suo primo libro, la raccolta di racconti *Uncle Tom's Children*. Seguono alcuni successi editoriali e gli anni "europei" di Wright, gli anni dei viaggi, del trasferimento definitivo a Parigi -

caldeggiato, tra gli altri, da Sartre e De Beauvoir - ma anche dell'amore e della speranza per i popoli africani che andavano lentamente affrancandosi dal loro giogo secolare attraverso le guerre di liberazione nazionale.

Muore nel 1960, mentre l'America ancora combatte con gli spettri del maccartismo - del quale pure fu vittima - e l'Africa con quelli del colonialismo, la sua tomba si trova al Père Lachaise, tra quelle di Maria Callas, Balzac, Chopin e Oscar Wilde.

2. Prima tappa - L'America della segregazione: la trappola dell'inferiorizzazione e dell'autocolonizzazione

Per Wright il colore della pelle è condizione necessaria, ma non sufficiente per essere Neri, il Nero è prima di tutto colui il quale è definito dall'Altro, dal Bianco, in quanto tale; come avviene per l'ebreo, la prima domanda che diviene necessario porsi è se esso esista³:

sono stati i cristiani a creare l'ebreo, provocando un brusco arresto della sua assimilazione e addossandogli, suo malgrado, una funzione in cui poi ha eccelso. [...] L'ebreo è un uomo che gli altri uomini considerano ebreo: ecco la verità semplice da cui bisogna partire⁴.

La principale differenza tra queste due condizioni, tra queste due *razze psicologiche*⁵, quella del Nero e quella dell'ebreo, risiede nell'impossibilità del primo, qualora egli lo desideri, di operare una dissimulazione convincente riguardo alla sua condizione, egli si presenta come *diverso* già nell'aspetto esteriore, caratteristica che favorisce l'affermarsi dell'idea della *naturalità* della sua condizione di inferiorità sociale e politica:

un Ebreo, bianco fra i bianchi, può negare di essere ebreo, dichiarare di essere uomo fra gli uomini. Il nero non può negare di essere un nero né invocare in suo aiuto questa astratta umanità incolore: è nero⁶.

³ J.P. Sartre, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica* (1954), tr. it. Mondadori, Milano 1982, p. 56.

⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁵ R. Wright, *Ho bruciato la notte* (1953), tr. it. Mondadori 1973, p. 139.

⁶ J.P. Sartre, *Orfeo Nero. Una lettura poetica della negritudine* (1948), tr. it. Marinotti, Milano 2009, p. 30.

La barriera della pelle – che lo imprigiona – diviene un promemoria permanente, costituisce una maschera, che, sovrapponendosi al suo volto, ne nasconde per sempre i connotati. Pur essendo stato egli stesso quotidianamente vittima della discriminazione, Wright prova a indagare e a raccontare nei suoi romanzi, prima ancora che l'odio verso i bianchi americani, l'odio degli afroamericani verso la propria gente, il senso di disgusto nei confronti della propria pelle nera, causa di una condizione miserabile e senza via d'uscita. Per fotografare la barbarie razzista, Wright sceglie di mostrare i suoi effetti: il volto del Nero contratto in una smorfia di vergogna e di rabbia, quella maschera di viltà e sottomissione che l'afroamericano si costringe ed è costretto a indossare fuori casa, ma anche la violenza selvaggia che, tra le mura domestiche⁷, trasforma il mite ascensorista, l'ossequioso lustrascarpe in una belva senza scrupoli pronta a violentare, ingannare, derubare i suoi.

Rovesciando l'espressione che dà il titolo a uno degli scritti più conosciuti dello psichiatra martinicano Frantz Fanon⁸, è dunque possibile parlare a proposito dei personaggi di Wright di *maschere nere*: la tragicità insita nella costruzione della soggettività del Nero non risiede infatti solo nel suo bisogno di indossare una *maschera bianca* – nella *lattificazione*, ovvero nel desiderio di essere assimilati, di acquisire un'identità che piaccia a chi lo domina, al Bianco – ma anche nel fatto che il suo volto nero è esso stesso una *maschera*: egli ha così difficoltà a costituirsi come entità autonoma per differenza e per negazione. Il Nero sembra poter scegliere solo tra due costumi: o si traveste da Bianco – imitandone le movenze, il modo di parlare, le abitudini –

⁷ In particolare si veda in proposito R. Wright, *Ghetto negro* (1963), tr. it. Rizzoli, Milano 1980, cap. I e II.

⁸ Si fa riferimento a F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, du Seuil, Paris 1952. Riguardo al rapporto tra Fanon e Wright cfr. M. Fabre, *Frantz Fanon et Richard Wright*, in E. Dacy (a cura di), *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du colloque de Brazzaville* (12-16 dicembre 1984), Karthala, Paris 1986, pp. 167-177.

o si traveste da Nero, seguendo alla lettera o addirittura esasperando – per funzionare l’imitazione deve infatti eccedere, esagerare – lo stereotipo che gli è stato cucito addosso. La nerezza, di cui liberarsi o da interpretare, resta in ogni caso una costruzione esterna, al Nero viene richiesto di essere Bianco quanto basta a desiderarne la dominazione e Nero quanto basta a sopportarla. Il Nero è bloccato in questo gioco dell’identità: accanto al processo tramite il quale è fabbricato come Nero dal dominatore bianco, se ne affianca un altro per il quale il Nero, ormai spossessato e cosalizzato, si *autocostituisce* come Nero. Parafrasando De Beauvoir⁹, potremmo dire che dunque, per Wright, nero non si nasce, ma *si diventa*; questa sua concezione antiessenzialista¹⁰ fa sì che egli inquadri la questione razziale come problema esclusivamente sociale e rifiuti l’idea della superiorità della razza e della cultura bianca, proprio come della cosiddetta *anima nera*. Sebbene il Nero sia un prodotto culturale, non si costituisca come individuo differente, mancante, a priori, la sua esperienza della sottomissione, della frustrazione e dello spossessamento morale e materiale è però qualcosa di più che esperienza singolare e contingente: appartiene alla sua razza, è intimamente collegata al suo essere al mondo:

quel che Bigger Thomas sente con tanto rancore all’aurora della vita è tale definitiva inferiorità, tale alterità maledetta, che è graffita per sempre sul colore della sua pelle; guarda passare gli aeroplani e sa che il fatto di essere negro gli vieta per sempre il cielo¹¹.

Volare non è “roba da negri”, sono i bianchi a dirlo, ma è anche il Nero a ripeterlo come un mantra a se stesso e ai suoi.

Oltre a preoccuparsi della colonizzazione del suo immaginario – operata dal Bianco attraverso il suo sguardo performativo e inferiorizzante – mette in guardia Wright nelle sue storie, il

⁹ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso* (1946), tr. it. il Saggiatore, Milano 1999; si fa riferimento alla celebre frase «donna non si nasce, lo si diventa», *ibid.*, p. 325. Riguardo a questa analogia tra formazione dell’identità nera e di genere cfr. anche *ibid.*, p. 800.

¹⁰ Cfr. P. Gilroy, *The Black Atlantic. Identità nera tra modernità e doppia coscienza* (2003), tr. it. Meltemi, Roma 2003, p. 259.

¹¹ S. De Beauvoir, *op. cit.*, p. 353.

Nero dovrà tenere conto anche dell'opera di razzializzazione che egli stesso si impone osservando negli occhi altrui il proprio riflesso. Sono proprio questa *autoalienazione* e *autocolonizzazione* a costituire i gangli del meccanismo che lo imprigiona. Richard Wright al suo primo contatto con un gruppo di studenti afroamericani, in *American hunger*, seconda parte della sua autobiografia¹², osserverà che:

sia parlando, sia agendo, si sforzavano di comportarsi nel modo meno nero possibile, rinnegando le fondamenta razziali e materiali delle loro vite, accettando la loro classe e la loro condizione razziale in modi così obliqui da dare l'impressione che non incontrassero difficoltà di sorta¹³.

L'intento di Wright è quello di mostrare nei suoi romanzi la povertà, l'incapacità di agire e l'ignoranza come le conseguenze della dominazione bianca, paradossalmente egli compie questa denuncia raccontando il tentativo malriuscito di occultamento di queste caratteristiche operato dai suoi personaggi: la *vergogna* che essi sentono e dimostrano nei confronti di una condizione della quale sono vittime incolpevoli non è che il prodotto della loro inconsapevolezza, una doppia violenza che essi si auto-infliggono e che si somma a quella di chi li domina e li sfrutta.

Come in un gioco di scatole cinesi, nei romanzi di Wright si assiste a un processo di inferiorizzazione multiplo: il Bianco assoggetta in Nero e questi colonizza se stesso. Così a spogliare il Nero della sua umanità non è solo lo sguardo del Bianco, ma anche lo sguardo che egli rivolge ai suoi simili, finendo, involontariamente, per rigirare il disprezzo di cui è oggetto verso se stesso:

odiato dai bianchi, e facendo organicamente parte della cultura che lo odiava, il nero finiva a sua volta con l'odiare in se stesso ciò che gli altri odiavano in lui. Ma l'orgoglio gli imponeva di nascondere l'odio di se stesso, perché il nero non voleva far sapere ai bianchi di essere stato completamente soggiogato da essi, a tal punto che l'intera sua esistenza veniva condizionata dal loro atteggiamento. [...]

¹² La prima parte, che racconta gli anni dell'infanzia e della giovinezza, è il già citato romanzo autobiografico *Ragazzo negro*.

¹³ R. Wright, *Fame americana* (1944), tr. it. Einaudi, Torino 1978, p. 34.

E così, ogni minuto della sua giornata si consumava in una guerra contro se stesso¹⁴.

3. Seconda tappa - Le Memorie del sottosuolo dell'America nera: violenza, paura e fuga

Se l'America bianca è il mondo della segregazione, del rifiuto, dell'inibizione, è un mondo affollato da occhi pronti a osservare, a inquadrare, di sorrisi sprezzanti, di mani solerti che tracciano confini ben visibili, che mostrano i palmi aperti a sbarrare il passaggio, l'America nera è un mondo sotterraneo, invisibile, rovesciato.

In questi due mondi i personaggi di Wright abitano e trascinano le loro vite in preda a una costante e acuta paura, a un terrore paralizzante. La mancanza di riconoscimento da parte dell'uomo Bianco, l'impossibilità di collocarsi stabilmente come soggetto nel mondo, l'inferno generato dallo sguardo altrui, fanno del Nero un essere tremante, timoroso - di qui l'idea che egli sia subdolo e infido - che cammina lungo i muri e non guarda negli occhi il suo Padrone, che desidera essere invisibile - per poter non essere vessato e punito - e al contempo mostrarsi, liberarsi del travestimento animale nel quale è stato e si è nascosto. Questo timore - infinito e indefinito - che non può essere attenuato in alcun modo, che non trova via d'uscita, si trasforma repentinamente in furia; una volta che il Nero abbia percepito che la persecuzione e il castigo ai quali è destinato sono totalmente arbitrari, scollegati da ciò che egli *fa* e immediatamente riconducibili a ciò che egli *è*, allora acquisisce la consapevolezza che nessuna condotta mite può più risultare utile, e, di conseguenza, sopportabile. Lo schiavo che non ha più nulla da perdere si rivolta immediatamente, indiscriminatamente, senza cercare giustificazioni o pretesti, così la paura e la violenza generate dalla mancanza di riconoscimento, dalla relazione mancata tra Bianco e Nero, non sono solo effetti della sofferenza, della

¹⁴ *Ibid.*, p. 9.

punizione, ma rivelano l'incapacità di trovare il centro della propria esistenza, derivano da una assoluta mancanza di percezione di sé.

L'intera produzione letteraria di Wright (e in particolare *Native Son*¹⁵) è costellata dai ritratti efficaci e crudeli che mostrano come l'individuo dominato - avendo smarrito se stesso, non sentendosi più, non riuscendo a riconoscersi nello specchio offertogli dall'uomo bianco che lo deforma e lo disumanizza - perda di conseguenza ogni consapevolezza dei propri atti, non sia più in grado di comprendere l'effetto di gesti che compie gratuitamente, senza scopo, senza possibilità di proiettarli in alcun futuro. Proprio come lo *straniero* di Camus¹⁶ che uccide senza riflettere, accecato da un raggio di sole, stordito dal caldo, dal rumore, distratto da se stesso, anche Bigger Thomas¹⁷, nel più celebre romanzo di Wright, soffoca la bianca Mary non per una concreta mancanza di alternative, né per desiderio di vendetta, ma solo perché, disabituato a pensare alla possibilità che un suo atto possa modificare in maniera tangibile il corso delle cose: non è capace di misurare la propria forza né di gestire e razionalizzare il proprio terrore;

è Bigger Thomas che ha paura: una paura tremenda [...] alla fine Bigger Thomas agisce, agisce per mettere fine alla tensione del mondo. Risponde all'attesa del mondo. [...] Il negro è un balocco tra le mani del Bianco. allora, per rompere il cerchio infernale, esplode¹⁸.

E così Bigger si muove nel mondo con passi da gigante, rade al suolo e distrugge tutto ciò che sfiora, ammazza la giovane bianca, la decapita e ne fa a pezzi il corpo per poi arderlo nella stufa, senza cattiveria né intenzione. Al suo spavento sembrano essere mescolate una certa dose di candore, di inconsapevolezza. A provocare il disorientamento del protagonista di *Native Son*, a farlo sentire minacciato, non è uno specifico atteggiamento o

¹⁵ Id., *Paura* (1940), tr. it. Bompiani, Milano 1988.

¹⁶ A. Camus, *Lo straniero* (1942), tr. it. Bompiani, Milano 1947.

¹⁷ Protagonista di *Native son*.

¹⁸ F. Fanon, *op. cit.*, p. 121.

comportamento ostile da parte di quella che diverrà la sua vittima, ma anzi la semplicità e l'amicizia che ella ostenta nei suoi confronti. Bigger Thomas, che ha perduto se stesso, impossibilitato a vivere, terrorizzato dal mondo ed educato alla violenza, reagisce al mondo uccidendo, dilaniando, bruciando.

Native Son si configura così come una sorta di *Delitto e castigo* in chiave afroamericana, dove ciò che perseguita e destabilizza l'assassino non è la *colpa*, ma la *pelle*, non è il gesto sconsiderato di un attimo, ma il destino segnato da un peccato originale marchiato a fuoco sull'epidermide. Il Nero così non compie semplicemente un crimine, egli, più che in ogni altro caso, è il suo crimine:

tutto quanto l'atteggiamento di questo ragazzo negro verso la vita è un delitto! L'odio e la paura che noi gli abbiamo ispirato, e che la nostra società ha intessuto nella struttura stessa della sua coscienza, nel suo sangue e nelle sue ossa, nel funzionamento della sua personalità di ora in ora, sono diventati la giustificazione della sua esistenza. Ogni volta che egli viene in contatto con noi egli uccide. [...] Ogni suo pensiero è potenzialmente un omicidio¹⁹.

La figura imponente di Bigger Thomas, proprio come i ragazzini crudeli protagonisti di *The Long Dream*²⁰, riempiono con la paura e la violenza il vuoto di un'identità mancata, si caratterizzano e si collocano nel mondo rovesciando i valori impossibili e inaccessibili dei bianchi. Le ultime parole di Bigger, pronunciate prima del processo che decreterà la sua esecuzione capitale, rivelano l'accendersi di un principio di coscienza, il tentativo di dare un senso a un'esistenza ormai sprecata e destinata a essere interrotta solo pochi istanti dopo:

non cerco di perdonare a nessuno e non chiedo che nessuno perdoni me. Non piangerò. Non mi lasciavano vivere e ho ucciso. Forse non è giusto uccidere, e, realmente, io non volevo uccidere. Ma quando penso perché c'è stato tutto questo massacro, comincio a sentire che cos'è che volevo, che cosa sono io...²¹.

La violenza è il *fil rouge* che attraversa i racconti di Wright in quanto rappresenta l'essenza tragica dell'esistenza

¹⁹ R. Wright, *Paura*, cit., p. 395.

²⁰ Id., *Il Lungo sogno* (1958), tr. it. Mondadori, Milano 1962.

²¹ Id., *Paura*, cit., p. 423.

dell'afroamericano; paura e violenza costituiscono però, allo stesso tempo, anche il punto di avvio di una, sia pur parziale, presa di coscienza del suo posto nel mondo. L'esperienza della morte - il rischio della propria o la visione dell'altrui - rievocata nell'immagine ricorrente del linciaggio (si veda ad esempio *Big Boy Leaves Home*²²), è così il limite a partire dal quale il Nero definisce la sua identità, che si colloca sul crinale ambiguo del desiderio dell'omicidio e, assieme, dell'auto-soppressione.

Questo terrore costante, questa guerra, contro se stesso e contro il Bianco, costringe il Nero a una sorta di tranquillizzante - benché instabile e temporanea, in quanto può essere interrotta in ogni momento da uno sguardo del Bianco - condizione di invisibilità, lo porta a rifugiarsi nell'oscurità,

i negri che hanno vissuto al Sud sanno il terrore di venir colti da soli nella zona bianca dopo il tramonto del sole. È in una situazione semplice come questa che si può simboleggiare graficamente la condizione del negro d'America. I bianchi possono trovarsi per strada mentre tornano a casa e passare indisturbati. Ma il colore della pelle di un negro lo mette subito in vista, lo trasforma in un bersaglio inerme²³.

Rendersi fantasmi, invisibili, impercettibili: per l'uomo di colore sempre in fuga dallo sguardo altrui, non c'è niente di più desiderabile. Scompare, dissimulare, tenere gli occhi bassi, non fare nessun gesto né dire nessuna frase che possa richiamare l'attenzione pericolosa dell'uomo bianco (o, peggio ancora, della donna bianca, le cui urla sono come una sirena che annuncia la morte del presunto aggressore afroamericano, come raccontato in *The Man Who Killed a Shadow*²⁴) è infatti la costante preoccupazione del Nero, l'altra faccia della segregazione messa in atto dal Bianco. Il giovane Richard, raccontato in *Black Boy*,

²² In Id., *Il Big Boy se ne va*, in *I figli dello zio Tom* (1936), tr. it. Einaudi, Torino 1949, p. 17.

²³ Id., *L'etica di Jim Crow in carne e ossa. Schizzo autobiografico*, in *I figli dello zio Tom*, cit., p. 17.

²⁴ In Id., *L'uomo che uccise un'ombra*, in *Cinque uomini* (traduzione parziale di *Eight Men*), tr. it. Mondadori, Milano 1951. A tal proposito cfr. anche M. Fabre, *The World of Richard Wright*, University Press of Mississippi, 1985, p. 108 sgg.

deve sempre *restare in silenzio*, spedito come un pacco da una famiglia e da una città all'altra a causa dei problemi economici e di salute di sua madre, non può e non deve *dare fastidio* ai suoi ospiti, la sua presenza deve essere il meno *ingombrante* possibile; in *Native Son* Bigger Thomas uccide la bianca Mary al buio, di fronte alla madre, ignara di quanto sta accadendo a sua figlia perché è *cieca*; il buio, la notte, fanno da sfondo e proteggono, sia pur temporaneamente, la fuga di Cross Damon in *The Outsider* che, dato per scomparso in una sciagura ferroviaria, sceglie di non uscire dal *mondo delle ombre* e provare invece a cominciare, da morto, una nuova vita. Infine il desiderio di nascondersi, di essere al riparo dalla luce e dalla *vista* dei bianchi, è sintetizzata nella bellissima allegoria di *The Man Who Lived Underground*²⁵ lungo racconto che chiude la raccolta *Eight Men*. La gran parte della storia è ambientata in un ambiente infetto e claustrofobico: le fogne di una grande città nelle quali il protagonista si è nascosto per sfuggire alla polizia, all'uomo bianco. Il racconto è un susseguirsi di incontri e di scoperte terribili, ratti, piccoli corpi senza vita di neonati neri gettati nelle fetide acque di scarico, di tutto un universo sotterraneo di cantine ammuffite, depositi, obitori.

Nonostante l'orrore del suo rifugio, il protagonista indugia nel tornare in superficie, dal suo riparo sotterraneo egli guarda le luci della città, le sue chiese, i suoi magazzini e ogni cosa, vista dal basso, gli sembra tutto sommato meno tremenda e spaventosa:

doveva lasciare quel luogo sudicio, ma lasciarlo significava affrontare i poliziotti che l'avevano accusato a torto. No, non poteva ritornare nel mondo esterno²⁶.

C'è un'opposizione insanabile tra la città dei bianchi, costruita in superficie, alla luce del sole, e quella dei neri che, continuamente braccati, devono nascondersi, farsi proteggere

²⁵ In *L'uomo che viveva sotto terra*, in *Cinque uomini*, cit.

²⁶ *Ibid.*, p. 117.

dall'oscurità, devono cercare, invano, il loro "mantello dell'invisibilità", il racconto è così un rimando continuo alla vita vera dei bianchi, e alla vita che è già morte, che è vita di scarto, dei neri.

La segregazione - da parte dei bianchi - e l'auto-colonizzazione che egli si impone, fanno del Nero, come abbiamo visto, un soggetto eccentrico, estraneo a se stesso e al mondo. Così la fuga, vista come unica soluzione possibile a un duplice conflitto - quello che si sviluppa tra il Nero e il mondo e quello all'interno del Nero stesso - diviene il minimo comune denominatore tra i vari personaggi che popolano il mondo narrato da Wright. Questa fuga, che non ha meta né direzione chiara, non apre la strada verso la salvezza, ma piuttosto, nella gran parte dei casi, è ricaduta nel nichilismo e nella disperazione. Il piccolo Johnny, in *Rite of Passage*, fugge via da casa per sottrarsi all'angoscia e al trauma dell'essere separato dalla sua famiglia d'origine - incapace, secondo il parere dei servizi sociali, di provvedere ai suoi bisogni - e finisce per imboccare la via del crimine; l'adolescente Dave, in *Who Was Almost a Man*, schiacciato dall'idea di dover accettare un lavoro massacrante solo per ripagare una vacca che ha ammazzato a colpi di pistola in un momento di rabbia e di frustrazione - senza una ragione precisa, per la semplice curiosità di usare una pistola, di sentirsi finalmente uomo - salta su un treno che prosegue il suo viaggio nella notte, verso un'ignota destinazione. Lo stesso Bigger Thomas, protagonista del celebre *Native Son*, braccato dalla polizia per aver ucciso una bianca, fugge senza speranza né meta, attraversando, nell'oscurità, i quartieri fatiscenti dei neri.

Lette di fila, le storie raccontate da Wright sembrano descrivere un'unica disperata corsa verso l'ignoto. Eppure è un'altra la fuga della quale, a proposito di questo autore afroamericano, si tende a parlare più spesso: ovvero il suo stesso tentativo di "evasione"

dal mondo nero e dalla scrittura nera²⁷. A Wright non si perdona, dopo aver scritto *pamphlet* sulla razza come *The Colour Curtain* (1956) o *White Man Listen!* (1957)²⁸, di aver scelto di vivere in Europa o, ancor peggio, di aver scelto di parlare nei suoi libri dell'Europa, come nel caso di *Pagan Spain* (1957)²⁹. La questione è certo complessa e non si può liquidare in poche battute, quel che è indubbio è che Wright non si è mai "liberato" delle questioni inerenti la razza, né le ha mai liquidate, in quanto *summa* del problema dell'oppressione dell'uomo sull'uomo, dell'ignoranza e della superstizione che incatenano e paralizzano³⁰.

Lo *strabismo* di questo autore - che parla dell'Europa guardando all'America, e racconta l'America attraverso le suggestioni "europee" dell'esistenzialismo³¹ - lungi dall'essere espressione di una forma di auto-colonizzazione, più che invalidarne la riflessione la rende virtuosa e penetrante. Wright, come sottolineerà acutamente Jean-Paul Sartre, non parla né *del* né *all'*uomo universale³², è consapevole delle sue radici, della sua visione parziale - nera - del mondo, e non si illude di poter interpellare efficacemente i razzisti incalliti del Sud, e nemmeno il pubblico europeo, così distante dal problema della segregazione razziale negli Stati Uniti: si rivolge ai neri per risvegliare la loro coscienza - attraverso il rispecchiamento nelle sue storie ed esperienze di vita - e ai bianchi statunitensi "di buona volontà" per comprometterli, per aprire loro gli occhi, in questo modo, nei suoi racconti,

ogni parola rimanda a due contesti [...] Wright, scrivendo per un pubblico diviso, ha saputo mantenere e insieme superare questa divisione: ne ha fatto pretesto per un'opera d'arte³³.

²⁷ Cfr. P. Gilroy, *op. cit.*, pp. 276-278.

²⁸ Raccolta di saggi e conferenze.

²⁹ Tr. it. *Spagna Pagana*, Mondadori, Milano 1962.

³⁰ Si veda a tal proposito proprio la riflessione sul potere conservatore della religione proprio in *Pagan Spain*.

³¹ Cfr. M. Fabre, *The World of Richard Wright*, cit., pp. 158 e ss.

³² J.-P. Sartre, *Che cos'è la Letteratura?* (1948), tr. it. Il Saggiatore, Milano 2009, p. 58.

³³ *Ibid.*, p. 59.

La *doppia vista*³⁴ di questo autore gli consente di osservare e analizzare l'*estraneità* del Nero - la sua stessa estraneità - al mondo bianco aldilà dell'acquisizione formale dell'uguaglianza e dell'inclusione:

il problema si apre non appena il negro ottiene i suoi così detti diritti. Sarà in grado di inserirsi nella società che finora l'ha tenuto in disparte e di vivere come l'americano medio di razza bianca? O conserverà l'antica coscienza di esclusione? Insomma seguirà a sentirsi un estraneo?³⁵.

La questione razziale è così questione sociale in senso profondo, riguarda non solo la capacità di accogliere l'Altro, ma di far sì che questi si trovi nella condizione di *formarsi in quanto soggetto*, di farsi umano³⁶.

4. Un possibile punto d'arrivo - I romanzi di Wright come Bildungsroman del soggetto Nero?

Le storie di Wright sono costellate da *riti di passaggio* brutali e irreversibili, ma l'allontanamento dalla famiglia, dalla comunità, non sono intese semplicemente come forme di emancipazione, ma come denuncia dell'inconsistenza e inadeguatezza di queste. Trascinati nel bosco, separati dai loro congiunti, strappati alle loro - poche - sicurezze, i personaggi descritti da Wright non possono tornare indietro, e, mutati, essere reinseriti nel loro contesto - come avviene nei rituali descritti dagli antropologi - ma sono costretti a proseguire in solitudine. La ciclicità di questi *riti*, di queste fratture, non ha niente di simbolico, è solo l'effetto di un mondo in cui il Nero è costretto, per provare a salvarsi, a scappare, a rompere col proprio passato. Questa fuga, questo allontanamento, differentemente da quanto accade ai personaggi dei romanzi di formazione propriamente detti, non è quindi presa di distanza dalle proprie vecchie certezze per costituirsi come soggetti autonomi, ma necessità vitale. Non c'è *casa*, non c'è

³⁴ Cfr. R. Wright, *Ho bruciato la notte*, cit., p. 139.

³⁵ *Ibid.*, p. 140.

³⁶ *Ibid.*, p. 149.

famiglia o affetto che possano essere considerati tali, tutto è corrotto, trasfigurato dal rapporto di subordinazione e violenza nei quali i personaggi sono intrappolati e, di conseguenza, l'allontanarsi dal proprio punto di partenza, dalla propria infanzia - individuale e collettiva, come uomo e come "razza" - non instaura un processo dialettico tra il vecchio e il nuovo, ma opera una rottura radicale, comporta il rischio di un ricominciamento senza punti cardinali attraverso i quali orientarsi.

Protagonisti delle storie di Wright sono, non a caso, bambini, ragazzi, giovani uomini, alle prese con il passaggio all'età adulta, delle scelte, delle responsabilità, sono individui in formazione, come è in formazione il soggetto Nero che, dopo gli anni della schiavitù, della subordinazione formale, attraversa e lotta contro la segregazione, l'inferiorizzazione subdola e penetrante.

Senza per questo accodarsi o assimilarsi al paternalismo occidentale, Wright, nonostante il suo giustificato pessimismo, descrive l'afroamericano come un soggetto ancora *in nuce*, che va realizzandosi, e descrivendo il percorso travagliato della costituzione dell'identità nera - in questo la sua capacità di parlarci *oggi* - racconta contemporaneamente di ogni identità spuria, liminare, contemporanea³⁷. Fotografando la faglia tra il prima e il dopo, il passaggio tra un'identità completamente dominata e il momento della sua ribellione e autonomizzazione - sia pure in forme spesso nichiliste e autodistruttive - Wright coglie, nella figura tragica dell'afroamericano e nel suo smarrimento, la possibilità del cambiamento. Alzarsi in piedi e camminare senza meta, sembra dirci, è pur meglio che restare immobili nella fossa che hanno scavato per noi.

Di che colore sono i negri? Come si diventa negri?

³⁷ Cfr. P. Gilroy, *op. cit.*, p. 278.

Queste domande non mettono solo in evidenza la *relatività* e la plasticità del colore, la constatazione ovvia che l'interrogazione intorno alla "razza" – proprio come quella riguardante il genere – attenga al sociale più che al biologico, ma un problema di fondo ben più spinoso. La questione cioè della costruzione del soggetto a partire non dalla continuità della sua storia, ma dalle sue fratture, non solo in relazione all'Altro, ma anche in lotta e in opposizione.

Wright racconta un processo di soggettivazione che si mostra nel suo essere attuale e *universale* per la sua capacità di trascendere e assieme includere la questione razziale, questo processo è tutt'altro che lineare e incruento e il suo esito non può essere dato per scontato in quanto si gioca sul piano della violenza e dei rapporti di forza e non solo su quello, tutto sommato pacificato, della cultura e del dialogo.

Proprio come il *Bildungsroman* classico, questi romanzi raccontano di una maturazione dolorosa, di un percorso pieno di ostacoli, di un *viaggio* verso la "vita adulta" che però, nel caso delle opere di Wright, non sempre trova approdo. I protagonisti delle sue storie non portano a termine il loro percorso, vengono ammazzati o ammazzano prima, condannandosi a replicare la spirale di violenza dalla quale sono stati generati. Eppure alcuni sembrano riuscire a spezzare questo cerchio infernale, sia pure troppo tardi, quando tutto è perduto, come Bigger Thomas che inizia a *sentirsi*, ad avvertirsi come soggetto, quando ormai è lontano dal mondo e dalla vita, chiuso in un carcere in attesa della sua esecuzione. O come Dave³⁸ che, ritenendo insopportabile la sua condizione, lascia la sua casa nel buio della notte e salta su un treno di cui non conosce la destinazione, senza guardarsi indietro. *Who Was Almost a Man* finisce – in una sequenza quasi cinematografica – con i binari che si allungano a perdita d'occhio alle prime luci

³⁸ Ci si riferisce nuovamente al giovane protagonista di *Who Was Almost a Man*.

dell'alba: in questa conclusione c'è speranza o solo disperazione?
La risposta va cercata oltre le pagine del racconto.

VIOLA CAROFALO è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università degli Studi di Napoli - L'Orientale

S&F_n. 8_2012

RECENSIONI & REPORTS

La filosofia morale in Italia oggi e domani. A proposito di un recente convegno.

Reportage del Convegno:

Natura umana, etica e società. Prospettive della Filosofia morale

Dipartimento di Filosofia – Sapienza Università di Roma – Villa Mirafiori
20-21 settembre 2012

NATURA UMANA, ETICA E SOCIETÀ. PROSPETTIVE DELLA FILOSOFIA MORALE	
20 settembre 2012	21 settembre 2012
14.45-15.00 Apertura dei lavori SILVANO PIRROCCANI Direttore del Dipartimento di Filosofia PIERGIORGIO DONATELLI	8.45-9.30 FRANCESCO SABBIO TRESCA Kant dopo Freud
15.00-15.45 BENI KAPON Il salutare Per un'antropologia filosofica come analisi dell'azione	9.30-10.15 LAURA BOELLA Agnos, etica. L'etica alla pena della etica e della vita
15.45-16.30 PAUL CHOPPIN La "fragilità della morale". Universalità e vulnerabilità nella riflessione etica contemporanea	10.15-11.00 BRUNO MORICONE Lacan con Kant. L'apporto dell'etica analitica alla filosofia morale
16.30-17.15 EMILIO D'AMORINO Scienza ed ermeneutica del male	- Pausa -
- Pausa -	11.15-12.00 FRANCISCA MONTANA Il concetto hegeliano di azione
17.30-20.00 Tavola rotonda. Prospettive della filosofia morale. Modera e introduce: ROMELA BONITO OLIVA Discussioni: PAOLO ASSARDI ROBERTO MORACCI MAURIZIO MORI ADRIANO PERRA SILVANO PIRROCCANI	12.00-12.45 ANGELO CAMPOBONICO Essere più umani. Esperienza, natura, razionalità
	12.45-13.30 PIERGIORGIO DONATELLI La vita umana in prima persona
	14.30-15.15 DIEGO NERI Emozioni, inventiva e dignità umana
	15.15-16.00 CORINNO VIGNATI Bioetica clinica: una proposta metodologica fondata sull'idea di dignità umana
	- Pausa -
	16.15-17.00 GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO Proprietà individuale contro proprietà privata. Precisaioni intorno alla società comunista come base di realizzazione della libera individualità
	17.00-17.45 EUGENIO MARIANI Dalla filosofia morale alla filosofia della mente
Il convegno mette a confronto i protagonisti dei diversi orientamenti nella ricerca filosofica sull'etica in Italia e si propone di discutere le prospettive della disciplina, alla luce della trasformazione dei saperi, dell'istituzione universitaria e dei nuovi scenari di produzione e circolazione delle idee nel mondo globalizzato. Organizzazione scientifica: Piergiorgio Donatelli (piergiorgio.donatelli@sns.unroma1.it) Informazioni: Simone Pollo (simone.pollo@sns.unroma1.it)	

ABSTRACT: A conference entitled Human nature, ethics and society. Perspectives of moral philosophy took place on 20-21 September 2012 in Rome. Participants represented the different streams and directions of moral philosophy in Italy. In particular, the future of moral philosophy in Italy was the subject of a panel which tackled both theoretical and practical issues pertaining to moral philosophy and its role in the academics and in society.

1. La frammentazione dell'intera filosofia occidentale negli ultimi due secoli e la frammentarietà della ricerca accademica in ambito morale nella seconda metà del Novecento, non potranno scomparire se non nel corso di alcuni decenni, in seguito a una,

comunque difficilmente immaginabile, trasformazione dei saperi e del loro stesso significato. Se ciò poi debba o meno essere un obiettivo della filosofia morale è tema che, a sua volta, sarebbe interessante e, probabilmente, necessario dibattere. La pluralità dei punti di vista, infatti, secondo quanto riconoscono oggi le posizioni più avvertite, appare un presupposto forse inaggirabile. La ricerca di oggettività e unitarietà, per altro verso, esprime un'esigenza non certo esaurita.

In un certo senso, nientemeno che uno sfondo di tale ampiezza contenutistica e portata teorica va tenuto presente pensando a un convegno che ha avuto l'ambizione, se non di superare, almeno di mettere in questione visioni particolaristiche e ideologiche della filosofia morale: mettendo insieme rappresentanti dei differenti

orientamenti della ricerca filosofica sull'etica in Italia – orientamenti troppo a lungo non comunicanti tra loro – e chiedendo loro di presentare il proprio sguardo generale sulle prospettive di una disciplina dalla tradizione tanto ricca, nel nostro paese, quanto appunto suddivisa in scuole che faticano a sottrarsi alle maglie teoriche di presupposti concettuali molto distanti. La contaminazione delle prospettive è apparsa un obiettivo del convegno e, a giudicare dai temi trattati e dalle discussioni che hanno fatto seguito a ciascun intervento, si può affermare che sia stato senz'altro un obiettivo raggiunto. Si tratta certo di un primo, piccolo passo; ma si tratta di un passo importante e innovativo.

D'altronde la contaminazione stessa era garantita sin dall'inizio dalla scelta degli oratori coinvolti, che oltre a essere tra i protagonisti del dibattito nazionale sulle questioni morali, rappresentavano anche molto bene le principali tradizioni filosofiche che hanno dominato e tuttora sono al centro della scena del nostro paese. Esponenti delle scuole di stampo laico e cattolico (o comunque ispirati dalla religione o interessati a essa), di formazione utilitaristica, kantiana o marxista, così come pensatori orientati storicamente o ispirati da una prospettiva di tipo prevalentemente analitico, si sono confrontati in modo proficuo e senza pregiudizi. Ne è emerso il quadro dello stato attuale della filosofia morale in Italia, nella varietà dei suoi orientamenti e dei suoi linguaggi, ma è emerso anche l'orizzonte di una potenziale maggiore contaminazione delle prospettive.

2. Non è possibile ovviamente in questo breve spazio offrire una descrizione dettagliata dei temi trattati; d'altronde, vista l'ottica generale proposta dall'incontro (*Natura umana, etica e società. Prospettive della filosofia morale*, svoltosi presso l'Università Sapienza di Roma il 20 e 21 settembre 2012), sovente

le relazioni hanno ricalcato le linee principali di orientamento di lavoro dei singoli relatori. Ma vale la pena di segnalare, oltre che le questioni concrete e di dettaglio portate all'incontro, appunto le biografie intellettuali e le storie culturali che questo incontro volutamente sperimentale ha fatto incontrare e portato a dialogare.

Uno sforzo e una volontà di superare i confini delle proprie correnti filosofiche di riferimento si sono manifestate talvolta fin dalla scelta dell'argomento oggetto della relazione e dunque appaiono evidenti nei titoli stessi. È ad esempio il caso di Irene Kajon, che ha posto la questione del *saluto* (*Il salutare. Per un'antropologia filosofica come analisi dell'azione*), trattando non solo della tradizione ebraica, ma ampliando in maniera significativa l'indagine ad altre famiglie filosofiche e a molta narrativa. Kajon ha argomentato in favore della peculiare e universale importanza del saluto, il quale, pur manifestandosi in modalità molto differenti fra loro, avrebbe un posto speciale nel modo in cui gli esseri umani interagiscono fra di loro. In particolare è stato messo in luce come nell'atto di salutare trovino espressione due modi di avvicinarsi l'un l'altro: quello metafisico e quello di prontezza alla guerra. Un'altra studiosa della tradizione culturale ebraica come Emilia D'Antuono ha svolto una relazione dal titolo *Scienza ed ermeneutica del male*. D'Antuono, che si è occupata nella sua vasta produzione di filosofia morale, antropologia filosofica e bioetica, ha riflettuto a lungo sulla questione del paradigma dell'alterità e sui meccanismi con cui si riconosce e si crea.

Esponente invece della tradizione neoscolastica, Angelo Campodonico ha offerto una relazione dal titolo: *Essere più umani. Esperienza, natura, razionalità*. Secondo una tendenza con cui si è evoluto il pensiero di ispirazione neotomista, l'intervento di Campodonico e la sua più generale prospettiva, uniscono pensatori della tradizione soprattutto scolastica (e soprattutto Aristotele

e Tommaso) con metodi e temi della filosofia analitica, proponendo l'attualità di argomenti e tesi classiche al di là del contesto storico in cui sono sorte.

Francesca Menegoni ha proposto una riflessione di carattere teorico, dedicata al *Concetto hegeliano di azione* e ha ricostruito i fondamenti di una concezione che, evidentemente, nel nostro paese ha conosciuto una storia relevantissima anche se non dedicata in particolare al concetto di azione e alla filosofia pratica.

3. Un asse rilevante del convegno è stata la bioetica, che forse costituisce l'ambito di questioni di etica applicata e sociale più dibattuto e di interesse pubblico, sia da un punto di vista tecnico-specialistico, sia nel discorso pubblico e persino quotidiano dell'uomo comune. Piergiorgio Donatelli, organizzatore e animatore dell'incontro stesso, ha presentato un intervento dal titolo *La vita umana in prima persona*, ispirato alla sua più recente pubblicazione. Donatelli presenta un punto di vista utile in bioetica ma che supera i suoi confini e mette in discussione la tradizionale divisione novecentesca fra liberali e conservatori in tutto l'ambito filosofico morale e politico; egli propone un punto di vista liberale che non rinunci alla presenza di uno sfondo concettuale peculiarmente umano e nella relazione si è soffermato su alcuni specifici campi di applicazione. Temi e interessi di bioetica *stricto sensu* sono stati affrontati negli interventi di Demetrio Neri (*Embrioni, brevetti e dignità umana*) e Corrado Viafora (*Bioetica clinica: una proposta metodologica basata sull'idea di dignità umana*). Neri, che è stato fra i primi in Italia a occuparsi della disciplina, ha argomentato contro le posizioni conservatrici sugli embrioni, con un costante riferimento alla giurisprudenza esistente. Viafora ha invece proposto un approccio alla bioetica meno teorico e generale e più orientato alla risoluzione caso per caso, nel quale assume un

ruolo di rilievo l'istituto dei comitati etici. Egli ha posto al centro della sua proposta il concetto di *dignità umana*, presentato in una accezione contraria ad ogni regola assoluta (persino il delicato tema del dire la verità al paziente va valutato caso per caso nella sua prospettiva) che possa trovare consensi tanto fra i conservatori quanto fra i liberali.

Il momento più direttamente dedicato al tema generale del convegno è stata una tavola rotonda sulle *Prospettive della filosofia morale*, moderata e introdotta da Rossella Bonito Oliva, in cui sono intervenuti Paolo Amodio, Roberto Mordacci, Maurizio Mori, Adriano Pessina e Stefano Semplici, tutti studiosi a vario titolo interessati alla bioetica e intervenuti nei dibattiti seguiti alle relazioni su tematiche bioetiche. La tavola rotonda è stata forse il momento centrale di tutto il convegno; in essa hanno trovato voce le preoccupazioni dei relatori per le nuove generazioni di studiosi di filosofia e per la condizione accademica stessa del settore scientifico-disciplinare della Filosofia morale ed è emersa una più generale inquietudine per la capacità della filosofia di adeguarsi alle trasformazioni della società. Del resto sono state segnalate cifre preoccupanti su tutte e tre le questioni: il numero di studenti iscritti nelle facoltà filosofiche è in diminuzione, il numero di professori di filosofia morale crollerà fra pochi anni a causa dell'alto numero di pensionamenti per motivi anagrafici, l'interesse della società per tematiche filosofiche si sta riducendo. A proposito di quest'ultimo punto si è osservato l'unico vero dissenso del dibattito, fra chi vede con favore una filosofia morale che si insinui nella società con altri ruoli (ad esempio quello del consulente filosofico; in ogni caso l'idea di "uscire dalle università") e chi individua una possibile fonte di rilancio nella richiesta, all'interno di un percorso di studi, di competenze etiche da parte di individui che svolgono lavori estranei alla filosofia. Fra le soluzioni ai problemi emersi è stata esclusa

l'utilità dei festival di filosofia, ai quali è stato contrapposto il lavoro accademico, che si fa preferire per la salvaguardia della dimensione scientifica, anche laddove promuove un dibattito informale, ad esempio in convegni di questo genere. Obiettivo principale è risultato quello di tenere viva la disciplina.

Anche il dibattito successivo alle relazioni è risultato particolarmente vivace e ricco, e ha mostrato ulteriormente l'urgenza di un aumento dei fondi da destinare alla ricerca, in particolare per quanto concerne la spiacevole questione dei corsi che vengono svolti a titolo gratuito. È inoltre emersa una diffusa critica verso i nuovi meccanismi concorsuali, tuttavia con gradazioni differenti di dissenso.

4. Altro asse portante del convegno è stato quello che si potrebbe definire "incentrato sulla contaminazione delle ottiche".

Sulla scia delle sue originali considerazioni volte a rivalutare gli aspetti affettivi in ambito morale, la prospettiva specificamente femminile, la necessità di ottiche disciplinarmente e idealmente contaminate e plurali e, in questo caso, la dimensione peculiare e irriducibile della concretezza e della contingenza, Laura Boella ha proposto una riflessione dedicata a *Agire, errare. L'etica alla prova della storia e della vita*, in cui ha posto in questione l'eccessivo teoreticismo che spesso caratterizza le teorie etiche. Boella, collegando piani e ambiti differenti per affrontare il tema della *sensibilità morale*, ha richiamato l'attenzione sulla possibilità dell'errore, evidenziando come la *fallibilità* sia parte ineliminabile dello stesso *agire*. In questo senso l'*agire* è il luogo della contingenza e la libertà, oltre ad essere una ricchezza, è ciò che dà la possibilità di sbagliare.

Anche Ines Crispini ha proposto una riflessione che può essere collocata sotto il titolo della contaminazione, essendosi rivolta - appoggiandosi ad autori di tradizioni differenti come Iris

Murdoch, Cora Diamond, Christine Korsgaard e, in particolare, Judith Butler – a un tema che ora sembra essere di particolare momento nel dibattito etico, ossia quello della vulnerabilità. La sua riflessione ha avuto il significativo titolo di: *La fragilità della morale. Universalità e vulnerabilità nella riflessione etica contemporanea*. Crispini è partita dalla domanda se sia possibile oggi un’etica fondata universalmente e ha richiamato i differenti orientamenti etici contemporanei che tentano di rispondere a tale domanda. Cercando poi di dare lei stessa un contributo alla questione, Crispini, pur ammettendo la centralità di una qualche nozione di *io* in etica, ne ha problematizzato la natura: il definirsi come un *io* dipende infatti dalla relazione e non la precede. La costitutiva fragilità nella quale viviamo la nostra quotidiana esistenza morale deve portarci a un universalismo differente da quello classico: l’universalizzabilità va convertita in *condivisibilità*, verso una dimensione di *intersoggettività*.

Altrettanto contaminata, e altrettanto originale, la prospettiva di Francesco Saverio Trincia che, riprendendo una linea che appartiene al «kantismo post-hegeliano», ha proposto una riflessione dedicata a *Kant dopo Freud*, in cui la purezza della coscienza morale kantiana viene resa più opaca, ma altresì più densa e spessa, dalla presa in considerazione di temi ed elementi della tradizione psicoanalitica, spesso trascurata e considerata in termini di minore dignità dalla tradizione filosofico-morale italiana, forse ancora eccessivamente influenzata, sotto questo aspetto, da tratti di accademismo per un verso generale, e dalla tradizione idealistica per altro. Proprio il percorso intellettuale di Trincia, da questo punto di vista, si segnala come particolarmente capace di scrollarsi di dosso chiusure concettuali e di aprirsi alle esigenze e alle novità, provenendo da studi proprio di tradizione hegeliano-marxista, per poi muovere verso interessi di psicanalisi, dedicarsi alla fenomenologia husserliano-heideggeriana e alla bioetica.

Un'ottica anche psicoanalitica, e in particolare la figura di Lacan, è stata invece chiamata in causa da Bruno Moroncini, il cui intervento recava il titolo di *Lacan con Kant. L'apporto dell'etica analitica alla filosofia morale*. Moroncini ha presentato l'idea di morale non come invenzione della filosofia, ma come disagio della cultura e ha fornito una dettagliata analisi, con il linguaggio dell'etica ispirata al lavoro di Lacan, dei temi dell'intenzionalità e della responsabilità.

Un po' fuori dagli assi principali del convegno, ma non meno interessanti, gli interventi di Giuseppe Antonio Di Marco ed Elio Matassi. Di Marco ha presentato una relazione dal titolo: *Proprietà individuale contro proprietà privata. Precisazioni intorno alla società comunista come base di realizzazione della libera individualità*. La prospettiva di Di Marco - incentrata sulla originale nozione di *proprietà individuale* - è apparsa preoccupata di mostrare l'attualità economica e filosofica del pensiero marxista e del concetto di società comunista, con un costante richiamo alla storia umana e con riferimenti puntuali a specifici modi di produzione alternativi (e di solito precedenti) al capitalismo.

L'intervento di Elio Matassi, intitolato *Dalla filosofia morale alla filosofia della musica*, ha chiuso il convegno. Matassi ha svolto una relazione sul tema a lui caro della filosofia della musica, affrontando sia temi teorici (come la peculiare natura della musica), sia pratici; egli ha inoltre messo in luce il legame storico della filosofia morale con la filosofia della musica, portando esempi anche illustri, come, per citare il più recente, quello di Martha Nussbaum. Matassi ha poi sottolineando l'assenza nell'età contemporanea, e in particolare in Italia, di una reale trasmissione di cultura musicale ai bambini e ai giovani.

LUDOVICO DE LUTIIIS

Günther Anders

***L'uomo è antiquato I: Considerazioni sull'anima
nell'epoca della seconda rivoluzione industriale***

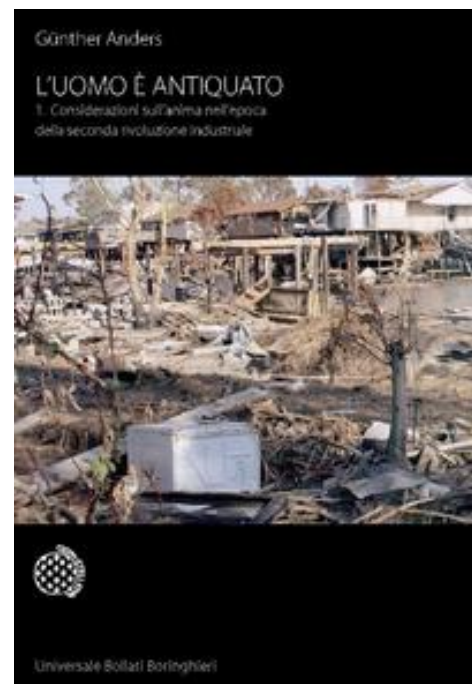
tr. it. a cura di L. Dallapiccola

Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 348, € 28

***L'uomo è antiquato II: Sulla distruzione della vita
nell'epoca della terza rivoluzione industriale***

tr. it. a cura di M. A. Mori

Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 434, € 21



Die Antiquiertheit des Menschen [lett. l'antiquatezza dell'uomo], *L'uomo è antiquato*, è un'opera in due tempi del filosofo ebreo-tedesco Günther Anders (1902-1992): i due volumi che la compongono, sebbene scritti a distanza di quasi un quarto di secolo l'uno dall'altro (il primo appare nel 1956, la traduzione italiana è del 1963, il secondo nel 1980, la traduzione italiana è del 1992), si presentano sostanzialmente unitari e coerenti nell'impianto strutturale e concettuale. Anzi, dal punto di vista dello stile, la scrittura andersiana fa corpo con processi di erosione del linguaggio filosofico classico quando si sdoppia tra

mimesi e saggistica sfaldandosi in un accumulo di note, digressioni, di paragrafi ora lunghi ora brevi sulla tecnica come *nuovo motore immobile* della storia umana agli albori del XX secolo. Il primo volume comprende quattro parti di notevole ampiezza (1. *Della vergogna prometeica*, 2. *Il mondo come fantasma e come matrice*, 3. *Essere senza tempo*. A proposito di *En attendant Godot*, 4. *Della bomba e delle radici. Della nostra cecità all'Apocalisse*) mentre il secondo è strutturato in ventotto saggi di varia lunghezza preceduti da un'impegnativa introduzione dell'Autore intitolata *Le tre rivoluzioni*. Quest'ultima funge da raccordo tematico e da architrave concettuale: l'idea cioè che la tecnologia abbia compiuto, nel secolo trascorso dalle origini della prima rivoluzione industriale, quella delle macchine, un salto di qualità (con l'automazione dei processi produttivi e lo sfruttamento perverso della natura) da rendere *antiquato* l'uomo e *antiquate* le sue facoltà tra immaginare e produrre, tra sentire e agire, tra coscienza e conoscenza. In altri termini, tutto ciò che produciamo non lo capiamo più perché non abbiamo più categorie che ci permettono di affrontare le sconvolgenti trasformazioni della modernità. L'ascesa della tecnica per Günther Anders è un processo di radicale ribaltamento nel rapporto tra bisogni, mezzi e fini, provocando una totale catastrofe della conoscenza umana: «[...]La storia ora si svolge nella condizione del mondo chiamata "tecnica" o meglio, la tecnica è ormai diventato il soggetto della storia con la quale noi siamo soltanto "costorici"» (AM2, p. 3). Il cippo che segna i confini identificabili della seconda e della terza rivoluzione industriale è la teoria del «dislivello prometeico», l'*asincronizzazione* ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti, (AM1, p. 50) che si traduce nella «rappresentazione esagerante: quella della vergogna prometeica» (AM1, p. 53) che è poi l'oggetto di consistenti paragrafi del primo volume. La vergogna prometeica cioè il segno visibile del dislivello prometeico si caratterizza soprattutto come un

turbamento identitario, come una vergogna della propria origine «che si prova di fronte all'umiliante altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi» (AM1, p. 57). L'uomo davanti alla perfezione delle macchine ha vergogna di se stesso, della propria origine contingente e paradossalmente si vergogna di essere ancora troppo uomo in un mondo di macchine e prodotti. Irto di passaggi e di variazioni ripetute intorno al motivo della vergogna, il percorso andersiano scava in maniera meticolosa tutti i profili e gli spigoli inquietanti dell'espansionismo delle macchine «come potenziale territorio di occupazione» nel quale «energie, cose, uomini sono soltanto possibili materiali di requisizione» (AM2, p. 101). Ogni cosa, ogni materia prima, pezzi di macchina o uomini diventano parte integrante del *sogno delle macchine*. E il *mondo come macchina* è la condizione verso cui stiamo andando dove è in atto un'inversione della struttura di dominio che dall'uomo è passata alle cose. A questo processo di soggettivazione delle cose che è la cifra dominante della tecnica totalitaria corrisponde appunto la reificazione dell'uomo che perde il suo ruolo centrale di produttore (*homo faber*) per assumere le vesti di un consumatore indotto privo di autonomia e di capacità di giudizio. In un capitoletto del secondo volume, intitolato *Il mondo umano*, colpisce il proposito dell'Autore di rendere «necessaria una specifica disciplina psicologica, pressappoco corrispondente e di valore pari alla psicologia sociale, il cui compito principale dovrebbe essere quello di indagare sui nostri rapporti con il nostro mondo degli oggetti e più in particolare con l'attuale mondo delle macchine» (AM2, p. 52). In molte analisi Anders focalizza questa dipendenza dell'umano dai prodotti e questo nuovo sistema dei bisogni prodotto dall'accumulazione irreversibile delle merci: il cortocircuito merci-bisogni fa sì che questi ultimi non siano ormai «altro che le impronte e le riproduzioni dei bisogni delle merci stesse» (AM1, p. 195) che l'apparato produce per mantenersi. La creazione e manipolazione dei bisogni è la caratteristica della

seconda rivoluzione industriale la cui icona potente e ineffabile è la pubblicità che da un lato conferisce agli oggetti prodotti dalla tecnica lo statuto ontologico dell'essere e dall'altro essa stessa manifesta la propria vocazione alla distruzione perché le vecchie merci possano venire sostituite con le nuove e più moderne. *Ogni pubblicità è un appello alla distruzione* (AM2, p. 34) cioè alla liquidazione dei suoi prodotti. Fa impressione la potenza di molte intuizioni andersiane che hanno ispirato tanta letteratura sulla *modernità liquida* o sul *mondo che ci viene servito allo stato liquido* e che si realizza compiutamente con l'industria della radio e della televisione. A essa Anders dedica una celebre analisi nella seconda parte del primo volume dal titolo, *Il mondo come fantasma e come matrice* (in analogia con l'opera di Schopenhauer) che procede parallela e autonoma rispetto a quella degli Autori francofortesi che coniano la fortunata espressione di "industria culturale". A parte le intersezioni episodiche delle due diagnosi, la peculiarità di quella andersiana è che i nuovi media non sono semplicemente mezzi ma in primo luogo macchine in grado come tali di plasmare e di deformare (AM1, p. 124) con la conseguenza che la nostra esistenza non conosce più la distinzione tra *mezzi* e *scopi*. La scansione del mondo in due tempi come *fantasma e come matrice* in parte è anche una sfasatura cronologica tra prima e seconda rivoluzione industriale. Gli apparecchi televisivi «ci privano della nostra facoltà di esprimerci, dell'occasione di parlare, anzi della voglia di parlare» come quando due innamorati che passeggiano sulla riva del Danubio con una radiolina portatile parlante, non discorrono l'uno con l'altro, ma ascoltano una terza persona (AM1, p. 130). E così le trasmissioni televisive reali e apparenti configurano la nuova percezione dell'uomo con il mondo che è una percezione fantasmatica: esse sono *fantasmi* (AM, p. 152). Spettri e fantasmi si aggirano ovunque come ibride creature del sistema produttivo o del corpo sociale. Il nostro diventare un pubblico televisivo

domestico equivale alla scomparsa della vita privata e all'impossibilità di avere un'esperienza diretta del mondo. Secondo il filosofo tedesco lo sviluppo della radiotelevisione è la piena espressione della società tecnologica, dove i diversi "mezzi" acquistano in effetti la sovranità sulla vita, non solo lavorativa. Vedere senza andare a vedere sul posto, percepire senza esserci veramente: questo è il segnale di una nuova fase, più perfezionata, della cultura di massa, *la vera accidia del nostro tempo*. Prima il pubblico di massa si trovava almeno unito dal fatto di assistere insieme a uno spettacolo (pensiamo al teatro o al cinema), di condividere le emozioni. Con la televisione questo non avviene più, in quanto si impone una forma di atomizzazione. Il carattere *domestico* del mezzo è il maggior responsabile dell'appiattimento emozionale che caratterizza il nostro essere. Guardiamo tutti le stesse cose, compriamo tutti le stesse cose e di conseguenza parliamo delle stesse cose e pensiamo in blocco le stesse cose: non c'è più spazio per l'originalità, ma solamente per l'omologazione intellettuale. L'uomo ha dimenticato il mondo là fuori, ciò che di esso sperimenta, gli arriva nell'antro attraverso gli schermi. Ogni differenza tra essere e apparire, tra apparenza e realtà è superata. Solo le immagini fantomatiche che arrivano da un altrove (che non è visibile) lo raggiungono. Non sa più nulla del mondo, scambia la copia per l'originale, è condannato a essere *muto*, dunque non libero e la realtà stessa diventa la riproduzione delle proprie immagini, l'originale *matrice* della sua riproduzione. Al posto del mondo attuale subentra una *profluvione* di immagini, che non sono *immagini nel mondo*, ma l'essenza del *mondo nell'immagine*. L'identità umana si altera, con il suo formarsi a vista, il suo mutarsi, il suo omologarsi; la differenza è invece con la sua vita che si fa corpo separato e si allontana nel tempo «perfino defraudati della libertà di avvertire la perdita della nostra libertà» (AM2, p. 234). L'uomo è ormai troppo antiquato per

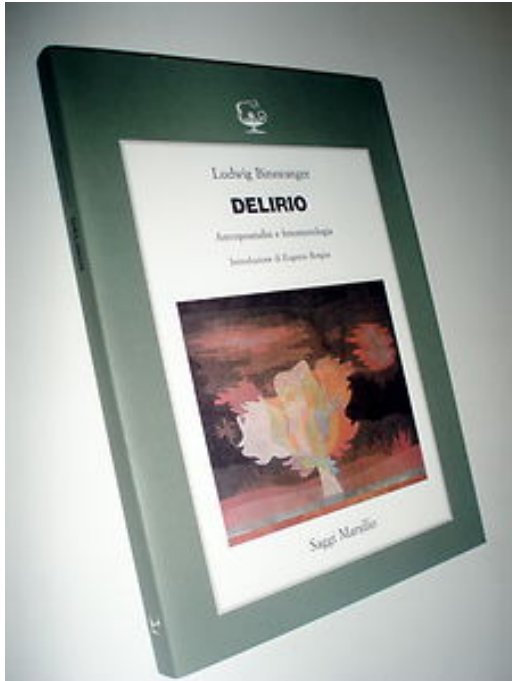
potere, *anche solo potenzialmente e ipoteticamente*, condurre un'autentica vita *etico-morale*, e gli stessi filosofi sono troppo "antiquati" per comprendere appieno quello che ci sta accadendo. Implodono ambiti conoscitivi, tavole valoriali, assetti categoriali che svuotano il campo dell'umano nel suo tessuto di individuo e di persona fino a renderlo superfluo. La diagnosi di Anders è senza appello, impetuosa, estrema che non lascia spazio a rimedi, ad antidoti e forse qui rivela un suo limite ma anche l'estrema soglia del *disagio della civiltà*. Ma il suo discorso compie una virata assai più vertiginosa quando descrive gli scenari inquietanti della terza rivoluzione industriale che orienta la storia come un eterno presente sterminato e caotico, prossimo all'abisso. Infatti, se il mondo creato dalle prime due rivoluzioni industriali è un mondo artificiale e alienato, quello della terza rivoluzione industriale è segnato da un nuovo mezzo di produzione che è l'atomica che mette l'umanità *in condizione di produrre la propria distruzione* (AM2, p. 13). Il lancio della prima bomba sul Giappone il 6 Agosto del 1945 è la vera novità metafisica della nostra epoca, tale da scompaginare tutte le nostre categorie di comprensione e di interpretazione in quanto si tratta di «un oggetto assolutamente abnorme; cioè un oggetto sui *generis*, cioè: l'unico esemplare della sua specie» (AM1, p. 259). Come è noto, Anders tra il 1959 e il 1961 intrattiene un carteggio con Claude Eatherly, il pilota di Hiroshima che assurge a figura simbolo dell'anno zero dell'umanità. Che è *il tempo della fine* nel senso di una *post-histoire* e *la fine dei tempi* cioè l'annientamento dell'uomo e del mondo. «*L'epoca del mutamento d'epoca è finita dal 1945*. Ormai viviamo in un'era che non è più un'epoca che ne precede altre ma una "scadenza", nel corso della quale il nostro essere non è più altro che un "esser-ci-ancora-appena"» (AM2, p. 14). L'Apocalisse dinanzi alla quale siamo «ciechi» e «muti» è diagnosticata non tanto come prossima a venire ma in un certo senso come già avvenuta, poiché in luogo

dell'attesa esplosione, è avvenuta un'implosione, una deviazione che ha cancellato il futuro dell'uomo sulla terra poiché persino «la carica elementare degli esperimenti, spogliati del loro carattere sperimentale, è tale che, al momento della loro irruzione, il mondo storico, minaccia di andare anch'esso in frantumi» (AM1, pp. 270-271). L'esistenza della bomba ha annichilito la *nozione di storia* e gli esperimenti nucleari *hanno superato la soglia storica* trasformando Il mondo in un gigantesco laboratorio. O piuttosto si presenta per l'umanità una *rinnovata storicità di ritorno* (AM2, p. 275). L'Atomica ci ha trasformati in *Signori dell'Apocalisse*, in nuovi *Titani* conferendo alla nostra condizione uno status metafisico che si rafforza soprattutto dopo l'esperienza dei genocidi novecenteschi (*in primis* Auschwitz). Infatti, il massacro degli ebrei nei campi e il massacro atomico vengono classificati, con evidenti forzature, da Anders come due “esempi classici” di reificazione della morte, nella forma del *lavoro ben fatto*, esempi terrificanti che hanno espropriato, nella loro comune matrice, perfino l'odio rendendolo antiquato. Che fare all'interno di questa visione terrificante? Con la bomba il nichilismo è diventato *annichilismo*. Il senso è il titolo di un saggio del secondo volume che ritorna sul tema dell'insensatezza e della mancanza di senso. «Dobbiamo avere il coraggio di ammettere e proclamare, insieme con la morte di Dio, anche la morte del senso, riconoscere che non siamo stati progettati» (AM2, p. 357). Potrebbero bastare *esercizi di estensione morale* per trascendere la *proportio humana* apparentemente *fissa della sua immaginazione e del suo sentimento*, per risvegliare potenzialità inesprese. che dovrebbero restituire la vista ai ciechi e appianare il *dislivello prometeico* contro gli effetti pietrificanti prodotti dalla tecnica? (AM1, p. 282) Si tratta, forse, di rimedi modesti rispetto alla potenza di un'analisi condotta con esagerazione disperante. Il tono è quello del moralista classico che lancia l'appello per *la conservazione del mondo*, prolungando il più

possibile *l'ultima epoca dell'umanità* e su questa strada la sua disperazione in quanto *etica* può essere l'unica forma che assume oggi *la responsabilità* per combattere l'ingorgo paralizzante della filosofia, della scienza e della politica che impregna il pensiero andersiano. Ma può bastare quella che nelle ultime pagine del secondo volume l'Autore chiama *ermeneutica prognostica come quell'arte rivolta in avanti*? «Se io scrivessi qui un testo accademico, introdurrei il termine «comprensione prognostica» e chiamerei la teoria di questa comprensione «ermeneutica prognostica» (AM2, p. 396). Alla domanda che lui stesso pone: come avviene un tale comprendere e interpretare prognostico? Egli non sa rispondere provando però a formulare l'ipotesi che gli *interpreti prognostici* siano in grado di vedere con l'immaginazione, ciò che non vedrebbero a occhio nudo, insomma gli «storici rivolti in avanti». Ma *L'uomo è antiquato* è un libro attualmente inattuale perché ha già visto ed esplorato le traiettorie impervie del secolo che si ridisegna tormentato nelle sue pagine, e ne ha diagnosticato le patologie tragiche e l'irreversibile congedo dalle sue *magnifiche sorti e progressive*. Ciò che importa è saper leggere o ri-leggere Anders, liberandolo dagli asettici e sterili confronti coi suoi maestri, (Husserl, Heidegger, Jaspers, Bloch), dalle richieste pressanti e ripetitive perché egli dia conto dei suoi paradossi e delle sue provocazioni teoriche il cui significato invece resta tutto da cercare dentro o altrove per intravedere la possibile soglia preliminare di una filosofia futura o di un suo inevitabile preludio.

ALDO MECCARIELLO

Ludwig Binswanger
Delirio. Antropoanalisi e fenomenologia
tr. it. a cura di E. Borgna
Marsilio Editori, Venezia 1990, pp. 152, € 18



1965: all'età di ottantaquattro anni, Ludwig Binswanger dà alle stampe *Delirio*, l'opera che, insieme a *Malinconia e mania. Studi fenomenologici* (Boringhieri, Torino 1983), pubblicata nel 1960, viene salutata dai critici come il testo che sancisce la svolta fenomenologica dello psichiatra svizzero. L'osservazione stupisce lo stesso autore, che ricorda come l'orientamento fenomenologico abbia da sempre caratterizzato il suo metodo (p. 5). Già nel 1922, anno della pubblicazione del saggio *Sulla fenomenologia* (in *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 5-41), il metodo husserliano veniva presentato da Binswanger come la via maestra per una riflessione sui fondamenti epistemologici della psichiatria che prendesse le distanze dalle procedure oggettivanti del pensiero naturalista. La fenomenologia ha rappresentato una costante nell'opera di Binswanger, assumendo, insieme all'ontologia di Heidegger, un ruolo determinante nell'evoluzione della sua riflessione. In luogo di una svolta fenomenologica, dunque, il testo si pone come un ripensamento da parte dell'autore del significato assunto da ambedue gli orizzonti di pensiero nel proprio approccio metodologico.

Le riflessioni condotte da Binswanger nelle pagine di *Delirio* muovono dalla consapevolezza dell'eccedenza del pensiero

heideggeriano rispetto all'ordine di problemi da lui affrontati in ambito psichiatrico. L'autore riconosce: «se da un lato posso apprezzare sempre di più l'ontologia di Heidegger nel suo significato puramente filosofico, dall'altro lato, tuttavia, la distinguo sempre di più dalla sua "applicazione" alla scienza, anche a quella della psichiatria. *Sotto questo aspetto* ha acquistato invece per me sempre maggior rilievo la dottrina della coscienza trascendentale di Husserl» (p. 5).

Lo stesso Heidegger, d'altro canto, non ha mancato di sottolineare la diversità dei due piani di discorso, opponendo alla riflessione di Binswanger una critica che ruota intorno al problema della trascendenza. Identificando la trascendenza come «progetto del mondo» (L. Binswanger, *La concezione eraclitea dell'uomo*, in *Per un'antropologia fenomenologica*, p. 119), lo psichiatra svizzero la pone come la chiave per il superamento della scissione soggetto-oggetto caratterizzante la psichiatria di stampo naturalista. Heidegger dimostra, però, che Binswanger è lontano dal concetto di trascendenza da lui introdotto. «La trascendenza», afferma il filosofo, «non è una qualità del soggetto e una relazione all'oggetto in quanto mondo» (M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 2000, p. 262). È, piuttosto, «il nome per l'essere in quanto *transcendens*; scorto guardando verso di esso a partire dall'ente» (*ibid.*). Allontanandosi dal concetto di trascendenza posto in essere da Heidegger, Binswanger resta ancorato a una riflessione antropologica, mostrando di aver messo da parte la questione della comprensione dell'essere, punto cardine del pensiero del filosofo, e di aver «estrapolato dall'analitica ontologico fondamentale dell'esserci quella costituzione fondamentale che in *Sein und Zeit* viene chiamata essere-nel-mondo, ponendola da sola a fondamento della sua scienza» (*ibid.*, p. 257). In quest'ottica, prosegue Heidegger, le analisi di Binswanger non possono che porsi come «un'interpretazione ontica, vale a dire

esistentiva dell'esserci fattuale di volta in volta attuale» (*ibid.*, p. 285).

Se l'interpretazione della trascendenza come progetto del mondo segna da un lato la distanza del pensiero di Binswanger dal problema della comprensione dell'essere, dall'altro lato essa mette in luce il debito contratto dall'autore nei confronti della fenomenologia husserliana. Quest'ultima acquista un peso sempre maggiore durante la fase matura del pensiero di Binswanger, costituendo il terreno entro cui si svolge l'indagine sulla genesi dell'esperienza delirante, che proprio nelle pagine di *Delirio* trova una delle sue espressioni più compiute.

Nel definire le premesse del proprio lavoro, Binswanger parte, ancora una volta, dalla «costituzione fondamentale dell'esserci come essere nel mondo», focalizzando l'attenzione sulla «*libertà della trascendenza*» (p. 9). Il progetto del mondo trova fondamento nella libertà dell'uomo, libertà che implica un coinvolgimento col mondo, un «*sentirsi situato nell'ente*» (*ibid.*), piuttosto che un'imposizione su di esso. Solo lasciando essere le cose, l'uomo fa sì che esse dischiudano le possibilità per una sua scelta. Aprendosi al mondo l'uomo si espone all'indeterminatezza del suo poter essere, in vista della quale mette in atto una decisione che traccia il percorso del proprio destino (p. 10). In quest'ottica, la libertà autentica si distingue dall'arbitrio, per il quale l'uomo «non lascia che accada nulla di tutto ciò, ma s'intromette "abusivamente" nell'accadere» (p. 12), fissandone il senso una volta per tutte.

Nella relazione col mondo, che implica un costante abbandono alle cose, Binswanger individua il punto di riferimento per la comprensione dell'origine dell'esperienza delirante. Quest'ultima ha luogo da un venir meno della libertà della trascendenza, che si traduce in una chiusura al mondo e ai suoi rimandi. L'individuo si trova in tal modo proiettato in uno spazio estraneo, non più familiare, in cui «il sentirsi situati diventa un sentirsi

smarriti e la disposizione arbitrio» (*ibid.*). Tale condizione non esclude di per sé la trascendenza. «Anche “quando è in delirio” o come “malato affetto da delirio” l’uomo progetta un mondo» (p. 11), ma lo fa a partire da una disposizione stabilita una volta per tutte che, nel rifiuto delle novità che il mondo dischiude, ripete invariabilmente se stessa (p. 13). Il progetto di mondo così costituito si rivela, dunque, manchevole, enormemente ristretto.

Procedendo con la lettura del testo, il solco venutosi a creare tra libertà e arbitrio acquista sempre maggior rilievo nel discorso di Binswanger, intrecciandosi saldamente al problema del significato, radice stessa della costituzione dell’esperienza. Le considerazioni dell’autore prendono le mosse dal rapporto tra significato e significatività, quest’ultima intesa come «la condizione ontologica di possibilità, perché l’esserci *comprendente*, in quanto *interpretante*, possa dischiudere qualcosa come significati» (p. 11). In virtù di questa originaria attività di significazione, il mondo entro cui l’individuo si muove risulta familiare. I molteplici contenuti dei suoi vissuti empirici rimandano ciascuno a un significato che li rende immediatamente riconoscibili. È esplicito in questo punto il richiamo alla dottrina fenomenologica, in particolare alla visione eidetica. Il significato, o, per dirla con Husserl, l’essenza, contiene in sé tutte le sue possibili determinazioni fattuali, dischiudendo l’oggetto nella sua generalità. La conoscenza del mondo ha luogo, dunque, in virtù del «vincolo eidetico» da cui promanano i molteplici dati dell’esperienza (p. 49).

Binswanger ritrova tale vincolo nella scienza, rivolta alle essenze del mondo oggettivo (p. 48) e ancor di più nella poesia, che, oltrepassando i confini tra le diverse regioni eidetiche, cerca di fare una sintesi «per configurare a partire da essa una regione eidetica del tutto nuova» (p. 49). Proprio con la poesia si rende manifesto il processo creativo da cui ha origine il

significato. Un chiaro esempio è offerto dalla metafora (*ibid.*), già un tempo protagonista delle pagine intense di *Sogno ed esistenza*. Nella metafora l'autore vede all'opera «una “direzione di significato” unitaria, propria dell'immaginazione umana» (*ibid.*). Muovendosi lungo tale direzione significativa, l'immaginazione ha modo di penetrare in diverse regioni eidetiche, dando origine a nuove formazioni di senso, capaci di estendere e di arricchire l'orizzonte della propria esperienza.

Ciò che viene a mancare nel delirio, insieme alla libertà, è proprio questo momento creativo. Perdendo la guida di una direzione di significato unitaria, «le immaginazioni sono impoverite, cioè meccanizzate, al punto tale che alla loro variabilità e movimentazione si è sostituito uno schema bloccato» (p. 61). La paralisi dell'immaginazione rende impossibile accogliere la molteplicità dell'esperienza in un orizzonte di senso unitario. Ne deriva che «nel “mondo” del delirio ciò che ci viene incontro come trascendente e ciò che è costituito come immanente si disgiungono nettamente» (p. 64). Eccedendo lo schema immaginativo qui posto in essere, la pienezza dell'esperienza diventa priva di senso, estranea. Il mondo nella sua unità e continuità esplode, frammentandosi in una miriade di immagini singole e isolate nel tempo, che assumono il carattere di una minaccia. Spaesato in questo spazio non più familiare, l'individuo si ritira nel suo orizzonte ristretto, affidandosi a uno schema di azione che, nella sua monotonia, rasenta l'istintività (p. 85). Il blocco dei rimandi che qui viene a costituirsi determina il fallimento della comunicazione con l'altro, sicché in luogo di un universo condiviso, vengono qui a crearsi molteplici mondi isolati, tanti quanti sono gli individui affetti da psicosi (p. 84). In *Delirio* vengono descritti tre di questi mondi: si tratta degli universi di Aline e di Susan Urban, casi affrontati da Binswanger stesso nel corso della sua attività di psichiatra, e di quello di August Strindberg, la cui psicosi viene descritta

dall'autore facendo riferimento a testimonianze scritte per lo più da Karl Jaspers.

Nelle pagine dedicate alle tre esistenze il racconto biografico cede il passo a una dettagliata ricostruzione del peculiare schema immaginativo che struttura ciascun mondo. Seguendo il filo di una riflessione complessa e articolata, il lettore si trova a essere condotto nei claustrofobici universi di esistenze paralizzate, percepisce l'impovertimento di ciascuna esperienza presente che, svuotata di senso, perde ogni rimando alla memoria del passato e all'attesa del futuro, sperimenta l'isolamento provato di fronte allo scacco di ogni intesa comunicativa con l'altro.

Con vigore e lucidità, in *Delirio* Binswanger porta a compimento l'obiettivo esplicitato fin dagli inizi della sua lunga e appassionata attività di ricerca: superare il momento dell'intuizione empatica, non discorsiva, della totalità dei vissuti del paziente per andare oltre, fino a «rendere esplicita, fissare ed elaborare fenomenologicamente questa intuizione della totalità» (L. Binswanger, *Sulla fenomenologia*, p. 39). Tale elaborazione, conseguita mediante un lavoro ermeneutico che coinvolge il terapeuta e lo stesso paziente, si pone come la chiave di accesso all'orizzonte significativo della psicosi e sottrae l'esperienza delirante dalla sua presunta estraneità, ponendo di fronte alla consapevolezza di muoversi sul terreno di una comune umanità.

ANNA BALDINI

Ernesto de Martino
La fine del mondo.
Contributo all'analisi delle apocalissi culturali
a cura di Clara Gallini
Einaudi, Torino 1977, pp. 727, € 38



Pur nella sua frammentarietà quest'opera postuma può a buon diritto essere considerata, come afferma Chiara Gallini nella sua introduzione, un libro *Summa*, all'interno del quale confluiscono in veste di appunti sparsi, l'insieme delle tematiche che nel corso degli anni hanno occupato la ricerca di Ernesto de Martino. Il fascino di queste pagine sta tutto nel fatto che esse riescono, malgrado la loro incompiutezza, a comunicare in

maniera coerente i maggiori punti di approdo teoretici dello scrittore. «L'opera si iscrive quindi in quel moto umanistico che, dopo l'epoca delle scoperte e della fondazione dei grandi imperi coloniali, trapassa dall'umanesimo filologico-classicistico all'umanesimo etnografico. Inoltre l'opera consente di riconsiderare in una più matura prospettiva la tematica del *Mondo magico* (il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile), di *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (la crisi del cordoglio nel mondo antico e nella civiltà cristiana), le ricerche etnografiche nell'Italia meridionale [...] ma anche spunti e motivi di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*» (pp. 5-6).

L'analisi è sempre tesa a scandagliare mondi "altri", da quello della psicopatologia, al cristianesimo delle origini, alle culture extra-europee, nell'intento preciso di indagare sulla più ampia questione dell'esserci nel mondo. Come sostenuto all'interno

dell'introduzione dalla Gallini, da buon filosofo della morale il problema di de Martino: «non è più quello del “perché” l'uomo stia al mondo: al contrario, egli si chiede “come” l'uomo ci possa e ci debba stare. La sua istanza ontologica è di fatto vivificata e resa plausibile da un'altra più reale e attuale: quella etica, alla ricerca di nuove motivazioni storiche e laiche, dell'essere uomo nella storia» (p. XCII). L'attenzione rivolta a quel “come”, alle modalità attraverso cui la presenza stabilisce e ripristina di continuo il suo essere nel mondo, porterà de Martino a postulare quel principio trascendentale che fonda l'esistente, a priori inderivabile che consente all'umano di essere sempre e pienamente se stesso, movimento alla base di tutti i trascendimenti: «L'ethos del trascendimento è il compito primordiale e inderivabile che appunto fa passare dall'ordine della vitalità a quello dell'umanità cioè della valorizzazione intersoggettiva della vita. La vita come tale è incapace di prender distanza da se stessa oltrepassandosi nella cultura: l'energia oltrepassante che fonda l'umanità è quindi un *élan moral* primordiale, senza del quale la stessa base vitale, i singoli in quanto corpi, non potrebbero esistere indenni come singoli corpi umani» (p. 15). L'uomo in quanto tale, in ogni epoca storica è già sempre oltrepassante la natura, e il mondo che egli costruisce, per quanto precariamente posseduto, è già un mondo culturale: «L'uomo è sempre distaccantesi dalla natura, e non può mai saltare questo suo distaccarsi storico-culturale per raggiungere definitivamente la natura in sé» (pp. 645-646).

Ora tale tensione oltrepassante implica in sé anche il rischio di non esserci, che rappresenta per de Martino *una possibilità antropologica permanente, che travaglia tutte le culture umane* (p. 669). Nonostante ciò la fede che l'autore nutre rispetto alle possibilità dell'esserci, capace di restaurare orizzonti in crisi, risulta fuori discussione: «Certo il mondo “può” finire: ma che finisca è affar suo, perché all'uomo spetta soltanto rimetterlo

sempre di nuovo in causa e iniziarlo sempre di nuovo [...] il pensiero della fine del mondo, per essere fecondo, deve includere un progetto di vita, deve mediare una lotta contro la morte, anzi, in ultima istanza, deve essere questo stesso progetto e questa stessa lotta» (p. 629).

Se negli scritti precedenti l'ethos del trascendimento rappresenta l'energia valorizzante che emerge sempre e solo in momenti critici dell'esistenza, all'interno delle note preparatorie a *La fine del mondo*, l'elaborazione teoretica dell'ethos si fa più complessa: l'energia oltrepassante non è una risorsa a cui si attinge episodicamente per ripristinare una presenza a rischio di perdersi; essa rappresenta invece il movimento trascendentale che fonda l'individuo e che pertanto emerge sempre, giacché costituisce la sua modalità di *stare presso il mondo*, e si manifesta nella quotidianità, che è a ogni istante oltrepassamento della vita nel valore, e che ci consente di guardare al mondo come casa, dimora, di sentirci in esso *appaesati*.

L'ethos postulato da de Martino è "trascendentale". In realtà tale formulazione risulta abbastanza controversa: per de Martino difatti il trascendentale, più che identificarsi con la condizione gnoseologica di ascendenza kantiana, costituisce un a priori operativo, che consente a ogni istante all'umanità di costruire la propria impresa, di plasmare e disfare il mondo, per continuare a ricostruirlo nuovamente. Ma se tale ethos viene delineato secondo connotati storici, culturali, allora cessa di essere trascendentale. Tale aporia conferma, seppure in un contesto diverso, la tendenza dell'autore a rimanere in bilico tra un'esigenza di trascendentalismo (di chiara matrice crociana), e uno storicismo integrale.

La tensione etica è qualcosa che oltrepassa le singole individualità, consentendo la creazione di infiniti orizzonti

culturali, che permangono al di là dell'esistenza dei singoli, garantendo loro, attraverso l'opera, l'immortalità.

Un filo rosso sembra tenere insieme tutta la riflessione demartiniana: esso si snoda coerente a partire dall'opera del 1948, *Il mondo magico* fino a *La fine del mondo*. *Il mondo magico* e *La fine del mondo*, l'inizio e la fine, quasi a voler indicare una sorta di percorso ideale, che si snoda attraverso la crisi di un mondo e di un io ancestrali, descritti come realtà condende, tutte ancora da costruire, sino a giungere alla crisi di un mondo già costruito e autocosciente che rischia di sprofondare nel baratro del non senso e del nichilismo.

Se c'è un filo che unisce le due opere, è possibile tuttavia delineare i contorni di una speculazione che va mutando nel corso del tempo e che prova ad attualizzarsi e a riflettere sul proprio presente. Anzitutto tra *Il mondo magico* e *La fine del mondo* corre un arco di tempo di quasi un ventennio. Nella prima opera si descrive una realtà primigenia nella quale la presenza ancora tutta da costituire, si comporta come *una eco del mondo*. In tale dimensione storica la crisi si manifesta come "perdita *nel* mondo": l'esserci, non ancora costituito come presenza unitaria, non percepisce il mondo come insieme di utilizzabili in virtù di un progetto, ma è al contrario assalito da un'ipersignificatività, nella quale tutto è simbolo, premonizione, tutto rimanda a qualcos'altro. Nell'ultima opera sono analizzati invece i caratteri di un mondo e di una presenza maturi, sentiti come *dati*, definiti e delineati. In tale dimensione di autocoscienza, la crisi si manifesta al contrario come "perdita *del* mondo": esso perde di significatività, e quand'anche sia gravido di un eccesso semantico, rinvia a una significatività caotica e ostile, sfociante allo stesso modo nel nichilismo e nell'incapacità di azione costruttiva. La disincantata autocoscienza occidentale, dopo aver perso Dio, i simboli e i valori a esso connessi, sembra non riesca a trovare in se stessa quell'energia valorizzante

capace di superare la crisi, e continua a trascinarsi, crogiolandosi nell'esperienza del non-senso.

Il mondo magico è stato scritto tra il 1944 e il 1945, in un'Italia devastata dalla guerra. De Martino fu protagonista attivo di quelle vicende, e proprio a questo periodo risale la sua militanza sul fronte del Senio: l'esperienza della guerra lo pose dinanzi a un mondo in rovina, un mondo che sembrava aver dimenticato il patrimonio di esperienze e di valori di cui è intrisa la sua storia.

Le note preparatorie a *La fine del mondo* sono state redatte invece per la maggior parte nella prima metà degli anni '60, anche se alcuni di questi appunti sono precedenti. Siamo in pieno boom economico, nell'età della tecnica totalmente dispiegata, in cui la crisi della presenza si manifesta anche come alienazione dai prodotti del lavoro; siamo inoltre in un mondo diviso nei due blocchi politico-ideologici Usa-Urss, nel quale la guerra nucleare rappresenta una minaccia gravante sull'umanità intera. De Martino registra in questi appunti la crisi della civiltà borghese e dei valori che l'hanno lungamente sorretta, una crisi che l'antropologo definisce senza *éschaton*: «La "crisi" nelle arti figurative, nella musica, nella poesia, nella filosofia e nella vita etico-politica dell'occidente è crisi nella misura in cui la rottura con un piano teologico della storia e con il senso che ne derivava [...] diventa non già stimolo per un nuovo sforzo di discesa nel caos e di anabasi verso l'ordine, ma caduta negli inferi, senza ritorno, e idoleggiamento del contingente, del privo di senso» (p. 471).

Sebbene l'attenzione all'apocalisse moderna sia l'esito di un excursus che si snoda attraverso lo studio delle apocalissi psicopatologiche, passando per il dramma dell'apocalisse cristiana, fino a giungere ai movimenti di decolonizzazione dei paesi in via di sviluppo e all'apocalisse marxiana, per de Martino la crisi che si sviluppa nel suo tempo manifesta caratteri

inediti, che vengono analizzati attraverso l'analisi della cosiddetta letteratura della crisi, di matrice più o meno esistenzialistica. L'antropologo sottolinea il «diabolico gusto di descrivere con meticolosa accuratezza il disfarsi del configurato, lo spaesarsi dell'appaesato, il perder senso del significante, l'inoperabilità dell'operabile» (p. 468). In quest'opera cresce il numero degli interlocutori di de Martino: «Dal momento in cui è riconosciuto, l'assurdo è una passione, la più lacerante di tutte. Da Jaspers a Heidegger, da Kierkegaard a Chestov, dai fenomenologi a Scheler, sul piano logico e su quello morale, tutta una famiglia di spiriti [...] si sono ostinati a sbarrare la via reale della ragione e a ritrovare il giusto cammino della verità» (p. 543). Esemplare a tal proposito risulta l'analisi de *La nausea* di Sartre, opera nella quale è descritto, in ogni sua manifestazione, quel sentimento dell'assurdo, dello spaesamento, che per de Martino incombe sull'intera civiltà occidentale. Il protagonista, Antoine Roquentin avverte che qualcosa è mutato nel suo mondo quotidiano; ciò che era abitudinario e domestico assume un senso di estraneità, di distanza. Questo "spaesamento" risulta evidente nella mutata percezione degli oggetti: spesso essi sembrano svuotati di realtà, inconsistenti, il mondo appare come un fasullo scenario di cartapesta smontabile da un momento all'altro. A questo "difetto semantico" degli oggetti, si contrappone il vissuto di "eccesso semantico", in cui le cose diventano onniallusive, cariche di un'intenzionalità ostile, il mondo appare gravido di una miriade di significati caotici, indecifrabili e distruttivi. Per de Martino entrambi i vissuti rifletterebero la crisi dell'energia del trascendimento, nella quale gli oggetti perdono la loro progettabilità operativa.

L'epilogo de *La fine del mondo* mostra chiaramente gli esiti della visione demartiniana «La costituzione fondamentale dell'esserci non è l'essere-nel-mondo ma il doverci essere-nel-mondo [...] La mondanità dell'esserci rinvia al doverci essere nella mondanità,

al doverci essere secondo un progetto comunitario dell'essere [...]
La catastrofe del mondano non appare dunque nell'analisi come un
modo di essere al mondo, ma come una minaccia permanente, talora
dominata e risolta, talora trionfante»(pp. 669-70).

FABIANA GAMBARDILLA

Antonio Delfini

Poesie della fine del mondo e poesie escluse

Quodlibet, Macerata 1995, pp. 168, € 11,36

Quodlibet
Antonio
Delfini
Poesie
della fine
del mondo
e poesie
escluse

Scrittore sarà chi non avrà scritto, chi sarà rimasto fermo e muto, con la bocca semichiusa, di fronte a un muro spietatamente bianco. Questo il messaggio, questa la piccola apocalisse portata dal personaggio Antonio Delfini, “Barone delle Rive del Rodano”, aristocratico in decadenza e scrittore (o meglio: non scrittore) modenese, nato nel 1907 e morto nel 1963, pochi mesi prima che gli fosse consegnato il Premio Viareggio. Non a caso Giorgio Agamben,

nell'introduzione alle *Poesie della fine del mondo*, consiglia di paragonare Delfini non tanto ai poeti novecenteschi, ma a quelli che, come Dante, Petrarca e i provenzali, credevano che vita e parola fossero un cosa sola, e che le ragazze incrociate per le strade del rione fossero né più né meno come gli angeli delle Scritture. In altre parole, Delfini, per ingenuità o per ingegno, è decisamente un trovatore gettato nel mezzo del Novecento. E l'esperienza delfiniana, proprio perché ambientata in provincia (quella emiliano-romagnola), dice tanto del destino di una lingua che nella provincia è nata, che nel dialetto si è battezzata come universale. Nelle *Poesie della fine del mondo*, scritte non per lodare ma per diffamare la donna che le ispira, Antonio Delfini è precisamente Antonio Delfini. Del resto, c'è una linea lirica visibilissima che rimbalza nel secondo novecento italiano, in cui il poeta smette di essere uno che fa uso di parole e rimane sulla pagina niente altro che l'individuo che è. Nel *Novissimum*

Testamentum, Edoardo Sanguineti altri non è che Edoardo Sanguineti. Discorso uguale per il Montale di *Satura*, per Giorgio Caproni ne *Il seme del piangere* o per Giovanni Giudici in *Salutz*. Ovviamente, il vizio è lo stesso di François Villon, ladro o poeta (esplicitamente parafrasato e trafugato nel testo sanguinetiano), o della *Vita Nuova* di Dante, che attesta il fugace e messianico passeggiare di Beatrice nei vicoli fiorentini. Vissuto e parola sono una sola cosa: ed è questo il tratto lirico comune, intagliato nelle origini della lingua italiana. L'indifferenza tra alfabeto e accadimenti privati non è propriamente allegoria, né è propriamente lettera: piuttosto, la scrittura è indiscernibilità tra "visio Dei" ed esperienza contingente; zona dell'unificabilità tra lingua e vita come necessità narrativa; stanza comune di *Logos* e *Cosmos*, che assieme concepiscono il verso poetico. Deposta la moltiplicazione delle funzioni autoriali, occupata la pagina come si occupa il registro dell'anagrafe, nella lirica delfiniana avviene il recupero di una formula poetica pulita, chiara, genuina, anche se i suoi messaggi sono l'invettiva e la fine del mondo. Ma perché, secondo Delfini, il mondo sta finendo o deve finire? Come tutte le cose che significano, la risposta è stupida e seria allo stesso tempo, e consiste in quell'analogia tra universo e particella che rende possibile qualunque letteratura. Parafrasandolo, Delfini non fa che dire: la mia esperienza fallimentare è sì il mio fallimento, ma è anche il fallimento del destino della lingua. Il simbolo triste di questa rovina ha un nome e un cognome precisi: Luisa Bormioli di Parma, la donna che (come sta scritto nelle *Lettere d'amore*) sedusse, truffò e abbandonò Delfini. A lei, all'"Antilaura" e alla sua grazia disgraziata è dedicato l' "Anticanzoniere" del Barone delle rive del Rodano. Si sa, da che mondo è mondo e da che poesia è poesia: per non restare bloccati nelle caldaie infernali, per andare a gustare miele nel paradiso della lingua, serve la *figura*, la donna salvifica, l'angelo della grazia. Ogni apocalisse nasce da una

manca di cui si è sazi. Allo stesso modo, l'assenza della donna significativa è il centro vuoto attorno al quale si articola quasi tutta la letteratura delfiniana. In quest'assenza si genera la smania d'apocalisse: «Per andare in paradiso col mio cuore \ Vado in cerca di belle signore. \ È la mia voce che muore.\ Perché Tu non ascolti o Signore? \ Vorrei tu mi armassi la mano \ per incendiare il piano padano» (p. 9). Chiaro che, se alla letteratura è rimasto un qualche potere ontologico, non si tratta di analizzare il fatto che Delfini sia stato sfortunato in amore, che non abbia trovato l'angelo d'ispirazione al verso. Si tratta piuttosto di registrare il dato che l'angelo non esiste più. E questo è un fatto più curioso e più grave. Il rapporto tra poetato e vissuto è difficile, pieno di ostacoli, spazi vuoti e giornate insignificanti. Ma il poeta non ha che questo spazio, non cuce che le ore di questo spazio alle parole. Ed ecco che è impossibile, anzi dannoso, non considerare il nuovo stato della poesia come "genere minore"; condizione di fronte alla quale serve attirare leggenti, trovare e non inventare, riscoprire il "mestiere" di narrare di sé versificando come plausibile esercizio né poetico né critico, e cioè poetico e critico. Questo è il gesto di Delfini, il movimento che invano cerca di compiere, restando incompiuto come resta incompiuta una promessa divina, che è divina unicamente in quanto promessa. Non a caso, *Dio c'è ma il mondo no* è uno dei titoli scartati del suo *Anticanzoniere*. Qualcosa si è rotto, all'interno della lingua e della poesia: «L'Antilaura dell'Anticanzoniere ha detto che sei \ Francesco Antipetrarca critico scemo de tempi tuoi» (p. 119). La scrittura di Delfini è tutta un rimorso per come le cose potevano andare e non sono andate. È lui stesso a scriverlo nel meraviglioso incipit della *Prefazione* ai suoi racconti *Il ricordo della Basca*: «Se avessi avuto altri amici, o non ne avessi avuti affatto, sarei diventato un grande narratore prima della caduta del fascismo, e probabilmente dopo lo sarei rimasto. Ma è più probabile che se non

avessi avuto gli amici che ho avuto, io non avrei mai scritto un racconto o un quasi racconto. Molto più bello, più intelligente, più ricco e aristocratico degli amici che ho avuto, mi sono trovato davanti alla terribile barriera dei loro difetti, vizi e capricci: gelosia, narcisismo e sfrenata (ma sorda) ambizione» (*Il ricordo della basca*, 1992, p. 7). Chiunque provasse a cimentarsi con l'opera delfiniana si troverebbe perennemente spinto in un vicolo cieco, con le spalle costrette in aporie insormontabili, perfette, impeccabili come è impeccabile solo il silenzio. Cos'è l'apocalisse se non un silenzio per la voce, un morire per la nascita? Ecco perché Delfini, narratore che non narra, è dell'apocalisse un "piccolo" ma "affidabile" ambasciatore. Come scrive in *Una singolare avventura*: «1) Narrare una storia è sempre stata una cosa molto difficile. Io non sono nato per le cose difficili, per quanto abbia sempre creduto di averne la vocazione. Mi sono accorto oggi, avendo già compiuto il 44° anno di età, di non essere assolutamente quello che si dice un uomo volitivo. Non so se questa è la centesima volta che incomincio un libro. Questa potrebbe essere la volta buona, ma nessuno, me compreso, scommetterebbe una lira contro dieci [...]. Ma non c'è stata possibilità: sono troppo occupato... con me stesso. Che vergogna! Sì, ma che vergogna fa la gente del mio tempo, che vergogna fa il mio secolo! Non sono io che devo vergognarmi: sono gli altri. Tutti gli altri devono vergognarsi. Sono perfettamente convinto di essere l'unico presuntuoso che non pecca di presunzione. Tale è la certezza del giustificato schifo che ho per la vita a me circostante. Ma che orrore!» (*Una singolare avventura in Autore ignoto presenta*, 2008, p. 205). Il messaggio di questo poeta incompiuto va preso alla lettera, come un segno d.o.c. della lingua. La lingua, ogni lingua, va indebolita. Le parole sgualcite vanno licenziate, i pensieri impolverati vanno deposti per fare posto al tutto o al niente che ci attende. Se è vero (ed è vero) che la verità si rivela nel dettaglio, proprio nella minuta

esperienza del provincialissimo delfiniano si formula la più fastidiosa e apocalittica domanda da porre al mondo che viene: cosa c'è alla fine della scrittura?

GENNARO DI BIASE

Jacques Derrida

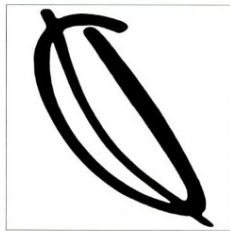
Ogni volta unica, la fine del mondo

presentato da Pascale-Anne Brault e Michael Naas

tr. it. a cura di M. Zannini,

Jaca Book, Milano 2005, pp. 364, € 34

JACQUES DERRIDA
OGNI VOLTA UNICA,
LA FINE DEL MONDO



Filosofia

Ogni volta unica, la fine del mondo è un'opera singolare di Derrida, si fa fatica a includerla nella sua produzione filosofica, perché a tratti assume i toni del diario intimo, dell'aneddoto biografico. Il testo ci invita a una lettura che sia piana, pacata e rispettosa della memoria di chi scrive e di coloro ai quali Derrida stesso dedica le sue parole, amici e colleghi, pensatori tra i più importanti del novecento francese: Barthes, Foucault, Althusser, Lyotard, Levinas, Deleuze,

Blanchot, solo per citarne alcuni. Si tratta dunque di una raccolta di orazioni funebri, testimonianze e memorie, curata nella sua prima edizione statunitense da Pascale-Anne Brault e Michel Naas e apparsa con il titolo *The Work of Mourning* (*Il lavoro del lutto*), perché se c'è una legge imprescindibile dell'amicizia è che l'uno se ne va prima dell'altro, obbligando il secondo a sopravvivergli, a fare i conti con la sua scomparsa. In *Politiche dell'amicizia* Derrida scrive appunto che «la *philía* incomincia dalla possibilità di sopravvivere» (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, 1995, p. 25). Sopravvivenza è l'altro nome del lutto. I testi qui raccolti, dunque, ruotano tutti attorno all'intimo nesso tra amicizia e lutto. Il lavoro del lutto è di una risma particolare, esso è «il nome di un problema. Se lavora è per tentare di dialettizzare la morte, quella che Roland Barthes chiamava: «l'indialettica»» (*Ogni volta unica, la fine*

del mondo, p. 69). Il riferimento a Barthes è men che mai casuale: la scomparsa del critico francese rappresenta ciò che dà il la alla stesura di questi brevi testi commemorativi. In quella triste occasione, e poi per altre quindici volte, Derrida contravverrà al veto autoimpostasi di non scrivere *in occasione* della morte, «nell'insieme di celebrazioni, omaggi, scritti "in memoria" di coloro che da vivi erano stati miei amici» (*ibid.*). Sicuramente l'*oratio funebri* è un genere insidiato da numerosi pericoli, *in primis* quello dell'accecamento narcisistico: nel parlare dell'amico scomparso non si fa altro che parlare di se stessi, della propria sorte, della propria vita. La condotta da seguire, secondo Derrida, consiste nel mantenere un difficile equilibrio tra il vocativo e il discorsivo, tra l'eccesso di fedeltà e il tradimento necessario, nell'ordine del discorso tra il *contentarsi di citare* e l'*evitare ogni citazione*. Il primo ha sì il merito di far parlare la voce stessa dell'amico, ma d'altro canto sembra non aggiungere niente alla narrazione. Il secondo rischia, invece, di far tacere ancora una volta la voce dell'amico, di «aggiungere morte alla morte» (p. 64). Fare le due cose assieme si mostra come l'unica valida alternativa, correggendo così «un'infedeltà con l'altra» (*ibid.*). Ne *La camera chiara* Barthes per spiegare il dolore della perdita materna ricorre alle parole di Proust in *Sodoma e Gomorra*: «non solo mi stava a cuore soffrire, ma anche rispettare l'originalità della mia sofferenza» (R. Barthes, *La camera chiara*, 2003, p. 76). Così anche per Derrida si tratta di tutelare l'univocità di queste scomparse, il titolo scelto dai curatori italiani rende allora bene il sentimento del filosofo francese che afferma nella *Prefazione*: «La morte dichiara ogni volta la fine del mondo nella sua totalità, la fine di tutto il mondo possibile, e ogni volta la fine del mondo come totalità unica e quindi insostituibile e quindi infinita» (p. 11). Quel mondo così come lo conosceamo giunge a compimento. Non si tratta soltanto del mondo che dividevamo con la persona che ci manca,

ma del mondo intero nella sua *quidditas*, esso perde una qualità insostituibile, non già indispensabile (tutti, pagando un prezzo più o meno alto, sopravviviamo ai lutti delle persone a noi care), ma senz'altro unica. Ecco perché il testo di Derrida volentieri si colora di piccoli quanto preziosi episodi, che fanno baluginare di una luce chiara il ricordo dell'amico scomparso, come nel caso di Paul de Man. Derrida racconta di quando sentì parlare suo figlio Pierre insieme con Paul della parola "anima": «mi insegnarono che l'anima degli strumenti corrisponde in francese al nome del pezzo di legno, piccolo e fragile, sempre molto esposto, minacciato, che si mette dentro il corpo dello strumento a sostegno del cavalletto per rendere comunicanti le due tavole» (p. 92). E ci racconta anche della strana commozione che ne seguì, «ero [commosso] a motivo della parola "anima", che ci parla sempre, contemporaneamente, di vita e di morte, e ci fa sognare l'immortalità come l'argomento della lira nel Fedone» (*ibid.*). O ancora il ritratto che fa di Berthes, ricordando «quella tristezza sorridente e affaticata, disperata, solitaria, fundamentalmente incredula, raffinata, colta, epicurea, che scorre senza irrigidirsi, continua, fondante e disincantata sui fondamenti» (p. 55); la venerazione nei confronti del maestro Levinas, la simpatia per Deleuze, «il più innocente e il meno colpevole per il fatto di "fare filosofia"» (p. 211). Infine c'è un luogo in cui Derrida cita esplicitamente l'*Apocalisse* di Giovanni: appare nel secondo tra i due testi qui pubblicati alla memoria di Jean-François Lyotard, a proposito dell'enigmatico quanto affascinante aforisma di Lyotard «Non ci sarà alcun lutto» [*Il n'y aura pas de deuil*]. Derrida lo pone in connessione con la frase giovannea «Dio cancellerà ogni lacrima dai loro occhi. La morte non ci sarà più. Non ci saranno più né lutto, né grida, né dolore, perché il primo universo (le prime cose del mondo) sono passate» (p. 235). Sebbene Derrida non sia convinto che l'aforisma di Lyotard si esaurisca tutto nelle parole di Giovanni è indubitabile che se ne senta

l'eco. La ritrosia ermeneutica di Derrida si fonda nella convinzione ultima che quelle parole, pubblicate più di dieci anni prima della morte dell'amico sulla «Revue Philosophique», fossero indirizzate proprio a lui, o meglio, a loro. Allora Derrida cerca di sviscerare la grammatica futura di quel "non ci sarà", quasi a volerne cogliere l'indicibile segreto, è una prescrizione o una descrizione, un divieto o un augurio? «Non ci sarà affatto *del* lutto. Il "del" partitivo davanti all'articolo della morte e del lutto è così inquietante nella sintassi di questa frase straordinaria: il lutto non ci sarà, non ce ne sarà affatto, né poco né molto, né in tutto, né in parte» (p. 234). E ancora l'aforisma non può caratterizzarsi come una norma prescrittiva perché è privo di soggetto, è senza io, tu, voi, o noi. La grammatica della frase di Lyotard apre come una lingua straniera nella lingua stessa, essa «si regge da sola [...] non la si può comprendere, né si può essere sordi, né decifrarla, né non capirci nulla, né conservarla, né perderla, né in sé, né fuori di sé» (pp. 236-237). Solo tendendo l'orecchio agli interrogativi irrisolti, facendosi eredi delle domande, la nostra sopravvivenza ci sembrerà meno penosa, e così il parlare in memoria conterrà il parlare avvenire.

ALESSANDRA SCOTTI

Francis Fukuyama
L'uomo oltre l'uomo.
Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica
tr. it. a cura di G. Della Fontana
Mondadori, Milano 2002, pp.343, € 17.80



Nell'ultimo decennio si è fatta vieppiù copiosa la messe di scritti riguardanti le ripercussioni etico-politiche ed economiche delle incredibili trasformazioni avutesi nel campo delle biotecnologie. Come sovente capita allorché occorre esprimersi su fenomeni radicalmente nuovi, intellettuali e uomini politici si sono quasi subito scissi in due gruppi contrapposti: apocalittici e integrati. Gli uni, gli apocalittici, partendo da una feroce critica della tecnica e della tecnologia, restano ancorati a un concetto di natura umana ormai desueto, sforzandosi, al tempo stesso, di integrarlo con il “fatto” dell'evoluzione, intesa, per lo più ed erroneamente, come progresso; gli altri, gli integrati, pontificano di continuo sulle virtù della scienza, senza interrogarsi in maniera critica e profonda su come essa stia modificando gli individui e la loro relazione con l'ambiente nel quale si muovono. Certo, esistono posizioni più sfumate, più trasversali, per così dire, ma la diade “tecnofobi” essenzialisti vs. “tecnofili” post-umanisti o trans-umanisti può costituire, nonostante i suoi limiti, un'utile chiave ermeneutica per la comprensione del dibattito su scala internazionale, dibattito nel quale il politologo americano Francis Fukuyama è riuscito col saggio *L'uomo oltre l'uomo* a far parlare nuovamente di sé. Già convinto assertore agli inizi degli

anni '90 della *fine della storia* e dell'impossibilità di future trasformazioni politiche, tali da mettere in questione il primato della democrazia liberale di stampo occidentale, Fukuyama si interroga in questo testo circa le problematiche politiche sollevate dalle nuove biotecnologie cercando di capire come sia possibile arginarne lo sviluppo. Intendendo la natura umana come «somma delle caratteristiche e dei comportamenti tipici della specie umana, originati da fattori genetici piuttosto che ambientali» (p. 178), cioè come insieme delle peculiarità trasmissibili per via ereditaria che statisticamente sono più frequenti nell'essere umano, cerca di portare alla ribalta il mai tramontato diritto naturale. E, nel far ciò, si dimentica, volutamente, di ingaggiare un vero e proprio corpo a corpo, da un lato, con le scienze fisiche, che già all'alba della modernità hanno frantumato lo sfondo cosmologico, di matrice stoico-medievale, che rendeva "possibile" la *lex naturalis* vista come riflesso della *lex divina* e quindi dell'ordinamento divino del mondo; dall'altro, con le scienze biologiche, che, in particolare negli ultimi anni, insieme con altre discipline quali l'antropologia, hanno evidenziato sempre con maggiore precisione i fattori e le modalità dell'evoluzione dell'essere umano. Analizzandone la storia, numerosi scienziati hanno rilevato che l'animale uomo ha dovuto per sopravvivere superare numerosissimi ostacoli facendo massicciamente ricorso ad atteggiamenti aggressivi nei confronti del proprio simile oltre che degli altri animali. Per raggiungere un certo predominio territoriale, per imporsi nel branco come maschio dominante, per ottenere maggiore soddisfazione dal punto di vista sessuale, ha fatto dell'aggressività e della violenza le componenti principali del proprio comportamento. Tenendo presente ciò, risulta alquanto arduo costruire un discorso quale quello costruito da Fukuyama, per il semplice fatto che di una presunta natura umana, intesa come l'insieme di quegli elementi che più spesso si riscontrano

nell'uomo, farebbero parte a pieno titolo "qualità" poco onorevoli, che, pur tuttavia, hanno avuto una funzione precisa nel corso dell'evoluzione. Fukuyama è ben consapevole di ciò, ma dribbla la questione sostenendo che questo è un falso problema, nella misura in cui, col passare del tempo, le sempre più complesse comunità politico-sociali hanno vigilato sui comportamenti violenti e lesivi del bene comune. Ma un'osservazione del genere è discutibile da più punti di vista: uno Stato, di qualsiasi natura esso sia, non riuscirà mai a eliminare la violenza, ma al massimo cercherà di impedire, come di fatto avviene a tutt'oggi, che le regole del "vivere civile" siano dettate dalla legge della giungla; in secondo luogo, senza voler recuperare teorie vetero-marxiane e marxiste considerate oggi obsolete ma che hanno una validità empirica insuperata per certi aspetti, lo Stato è sempre espressione di una sola classe, ragion per cui non può non compiere violenza, in senso lato, nei confronti della classe considerata nemica. Anche lo Stato democratico-liberale, tanto decantato dal filosofo americano, non è esente da questi difetti e contraddizioni, se così li si può definire: la storia più o meno recente lo dimostra in maniera chiara. In questo modo, si potrebbe dire, vengono a crollare quelle che sono le fondamenta del discorso di Fukuyama: crolla cioè sia la possibilità di una natura umana, che sia sganciata del tutto da qualsivoglia cosmologia e contenga esclusivamente caratteri positivi, da salvaguardare, e sulla base della quale sia possibile ripristinare un non ben identificato diritto naturale e difendere l'uomo dall'invasione delle biotecnologie; sia la garanzia offerta dalla democrazia liberale, che perpetua, non elimina, il problema della violenza e dell'aggressività come fattori dell'atteggiamento socio-politico dell'uomo.

Interessanti, però, sono le argomentazioni che Fukuyama presenta nella prima parte del testo, quella più politica per intenderci. Infatti, interrogandosi su come sarà l'uomo del futuro, pone una

questione di scottante attualità che non riesce ad approfondire: le biotecnologie, sottoforma di farmaci e non solo, possono modificare non soltanto il corpo dell'uomo, ma anche la sua psiche e la sua moralità. Si tratta, in altre parole, di cambiamenti che in particolare negli Usa hanno fatto parlare di *moral enhancement*, di un miglioramento morale in senso generale. Come si devono comportare l'opinione pubblica e il governo di fronte a questa eventualità? Ma soprattutto questa eventualità è da considerarsi positiva o negativa? Cosa si intende per "morale" nell'epoca del libertinismo massificato?

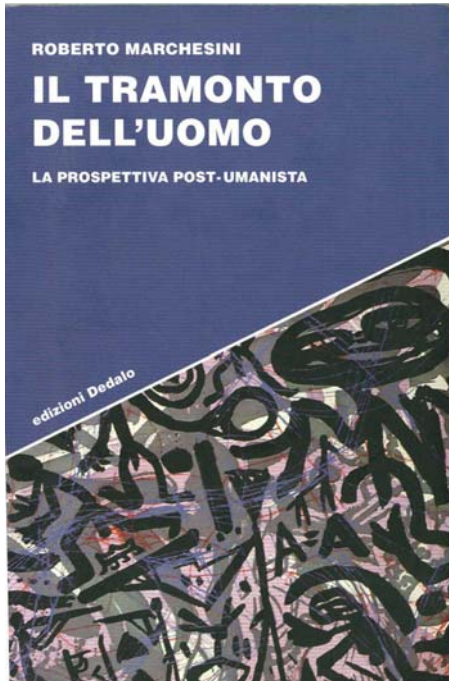
Agli androidi l'ardua sentenza.

CIRO INCORONATO

Roberto Marchesini

Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista

Edizioni Dedalo, Bari 2009, pp. 202, € 16



Se volessimo racchiudere in poche parole l'*intentio* della filosofia post-umanista potremmo metterla così: essa cerca di scrollarsi di dosso quel peccato di apologetica dell'umano che Nietzsche acutamente attribuiva alla filosofia tutta. Ma il post-umanesimo è non solo, e forse non proprio, una corrente filosofica, è piuttosto una prospettiva, vale a dire un modo di vedere, un vedere a partire da (è proprio questo "da" a essere incarnato, ibrido, interattivo, ridondante, etc.)

che accoglie a pieno titolo i contributi delle biologie e delle tecnoscienze proponendosi di ridefinire i *criteri* antropoietici. Il novecento ha sconfessato apertamente la visione antropocentrica, costruita attorno al mito dell'uomo signore dell'universo, dando luogo a un doppio movimento di ridimensionamento e decentramento dell'umano. Il testo di Marchesini prende avvio proprio dalla consapevolezza che il concetto di uomo, così come lo abbiamo inteso dal rinascimento a oggi, volge al tramonto. Ciò per Marchesini, contrariamente a quanto sostengono alcuni, non apre scenari fatalmente apocalittici, piuttosto segna l'alba di una nuova comprensione dell'umano, secondo diversi paradigmi interpretativi. Il testo, quindi, da un lato ripercorre quelli che sono i "miti" della prospettiva antropocentrica, come l'idea di purezza o quella dell'uomo quale animale carente, dall'altro individua le linee guida dell'approccio post-umanista all'*antica quaestio* dell'essere

umano. Quali sono, secondo Marchesini, i fondamenti sgretolati del paradigma umanista? Innanzitutto «l'autarchia della dimensione umana» (p. 27), l'umanismo fonda se stesso su un'autosufficienza esplicativa, relegando così l'umano in una solitudine tanto superba quanto sterile. Ecco perché l'alterità nella prospettiva umanista è sempre temuta, negata, soppressa. Nella dialettica continua e irrinunciabile tra identità e alterità Marchesini ravvede uno dei fulcri della filosofia post-umanista: «l'umano non è più l'emanazione o l'espressione dell'uomo bensì il risultato dell'ibridazione dell'uomo con le alterità non umane» (p. 34). Quando pensiamo all'alterità pensiamo immediatamente all'animalità, a questa eco della dimensione regressiva, e tuttavia tale categoria è artificiosa, dacché non c'è carattere che sia condiviso da tutti gli animali, né dalla maggioranza degli stessi; essa si carica di senso solo perché fa da contraltare al pensiero antropocentrato. Dunque il post-umanesimo si caratterizza, in primo luogo, come «critica al pensiero dicotomico» (p. 36). Quest'ultimo realizza l'identità umana secondo divergenza e opposizione e fa coincidere il diventare umani con un progressivo allontanamento dalla condizione animale, che, a conti fatti, non entra mai a costituire l'umano stesso, ma viene mantenuta solo come polo dialettico. Ciò vuol dire che da una parte «si ammette una prossimità filogenetica ma parimenti si cerca di annichilire la vicinanza o per converso riconoscerla solo in alcuni comportamenti regressivi, contrastativi con la predicazione stessa di umanità: l'aggressività, l'omicidio, l'eccesso alimentare o sessuale, la frenesia cinestesica, il panico, l'irrazionalità» (p. 43). Il mito dell'autarchia va di pari passo col mito della purezza, risolvendosi in una concezione distorta della tecnica quale strumento volto a definire l'umano. L'ente non umano, sia esso un oggetto di utilizzo o conoscenza, si dà all'uso «come un guanto, mantenendosi tuttavia esterno, senza cioè modificare la mano» (p. 91). Viceversa secondo il post-

umanesimo la tecnologia non è solo strumento, ma un *partner* che modifica il profilo stesso dell'umano e la sua struttura biologica, agendo al pari di un fenotipo. In tal senso essa non si configura quale emanazione dell'uomo, bensì come il frutto della congiunzione con il non umano. La lettura distanziativa della tecnica, come di quella stampella culturale di cui l'uomo si dota per far fronte alla presunta carenza biologica, è fuorviante: la tecnica penetra nell'umano, si fa carne; essa modifica il *bios*, lo declina, «ogni tecnologia è di fatto una biotecnologia» (p. 174), unisce e non distanzia. La tecnologia, così intesa, trasforma l'epistemica umana: non separa e purifica, ma coniuga e ibrida, antropodecentrando la visione dell'essere umano. La concezione esonerativa della tecnica articola, ancora una volta, il paradigma dell'uomo quale animale carente. La natura umana, ammesso che ne esista una, deve dirsi deficitaria o piuttosto pregnante? L'umanesimo, da Pico della Mirandola a Gehlen, ha fornito la sua risposta e ha pensato l'incompletezza come libertà e virtualità. Un corpo carente conferisce all'uomo il pieno possesso del proprio destino, radica l'orgoglio evolutivo nella risposta intellettuale, che ha permesso all'uomo di esercitare il dominio sugli altri esseri viventi. Ma una tale visione è erranea per due ragioni: in primo luogo perché non ipotizza un *feedback* dello strumento sull'uomo stesso; in secondo luogo perché si figura la "subottimalità" come uno stato dato *a priori*, vagheggiando un passato in cui i nostri lontani progenitori abbiano dovuto sopportare un corpo tanto carente. In realtà il rapporto corpo-strumento è più complesso di quanto ci vogliano far credere gli umanisti: «qualunque strumento – argomenta bene Marchesini – interviene sia a livello filogenetico che ontogenetico nell'impostare le coordinate evolutive del corpo, pertanto lo strumento non è al di fuori di noi, ma è in noi [...]. Lo strumento ha trasformato il corpo e si è iscritto nel corpo, per questo togliere lo strumento significa ritrovare un corpo modificato e

non un'essenza primigenia» (p. 113). L'avvento dello strumento non è una risposta esonerativa, ma il frutto di una mutazione occasionale, creativa che agisce sulla storia dell'uomo, determinandone un processo integrativo. Parimenti la percezione di "subottimalità" non è un qualcosa che precede lo strumento, dal momento che non possiamo parlare di deficit sul piano performativo senza avere un piano di confronto, e quest'ultimo si dà sempre *a posteriori*, «è l'avvento di una *partnership* che crea un senso di carenza e non viceversa» (*ibid.*). «Un sistema nervoso centrale così magnificato, 12 milioni di neuroni con un costo energetico di quasi il 50% delle risorse alimentari, [...] come si può considerare questo corpo indeclinato e carente sotto il profilo della specializzazione?» (p. 114), punzecchia Marchesini. Ciò può accadere solo se riteniamo l'"esternalizzazione" come sintomo di una mancanza originaria e non il risultato un processo evolutivo altamente specializzato, confondendo così una qualità biologica della nostra specie con l'esatto contrario. Carenza quindi non vuol dire incompletezza, bensì correlazione. Non a caso le recenti biologie della complessità hanno mostrato che la carenza di un sistema è sintomo di ridondanza e non di vacuità: quanto più un sistema è complesso tanto più richiede-consente l'apporto esterno. La visione post-umanista, secondo l'autore, si distanzia anche da quella iperumanista e transumanista: entrambe, sebbene in modi diversi, insistono sul carattere strumentale ed emanativo della tecnica, rimanendo ancorate a una concezione essenzialistica dell'umano. Possiamo stigmatizzare le teorie iperumaniste e transumaniste in questo modo: per i primi la tecnoscienza raffigura il dominio dell'uomo sul mondo, per i secondi la via di salvezza dell'uomo dal mondo. Sia gli uni sia gli altri reintroducono di soppiatto una visione del biologico come frutto di una natura matrigna, da compensare o avversare. Se è vero, ed è vero, che il novecento ha segnato la fine della "questione del soggetto", conviene a questo punto domandarsi quali siano i

predicati che ineriscono a questa nuova forma di individualità post-umana? *In primis* la soggettività post-umanistica è una soggettività al plurale, fondantesi sulla contaminazione, Marchesini conia a tal proposito il termine “multividuo” proprio per sottolineare che quell’idea di individuo come entità emergente per separazione, solida, coesa, unica e indivisibile, tipicamente umanista, non corrisponde più all’esercizio di soggettività come si viene a dipanare oggi. Il cammino della soggettività post-umana non è più votato all’interno, alla ricerca del vero sé, bensì costantemente proiettato verso l’esterno, è apertura progressiva verso il mondo. È interessante altresì notare che la soggettività post-umanistica reca con sé una diversa concezione del tempo e dello spazio. Marchesini afferma che si verifica un passaggio da una concezione esistenziale a una resistenziale: «mentre l’esistenza è un fluire lungo il tempo, un rinnovarsi che sbiadisce il passato, [...] la resistenza indica la compresenza del passato nel presente, la sua corposità sostanziale e sincronica, l’affardellarsi del trascorso sul qui e ora» (p. 143). Come conseguenza di ciò il presente viene alleggerito e il passato diviene l’unico punto fermo, e questo è testimoniato dal diffondersi, pervasivo negli ultimi decenni, di macchine del ricordo. Il resistere è un sentire profondamente diverso dal tradizionale “fermare il tempo”; esso non ha ambizioni di staticità al contrario, si modula sulla dinamicità del mutare. «Il presente – nota acutamente l’autore – ha un significato diverso nell’uomo contemporaneo e non è una differenza di poco conto: viviamo un presente fluido che annulla il concetto di qui e ora, viviamo a dispetto del tempo, non ci leghiamo a nulla e nello stesso tempo non abbandoniamo nulla» (p. 145). A mutare, come dicevamo, è anche il concetto di spazio: la soggettività post-umanista è meta-locata, garantendo così un’esperienza che non tiene conto dello spazio-tempo specifico di collocazione, perché può costantemente inventare se stessa, avvalendosi di locazioni

fittizie come testimoniano gli *avatar*. C'è un'ultima questione che vorremmo sollevare sulla scorta della lettura dell'ottimo testo di Marchesini. Spesso si obietta alle filosofie post-umaniste di ignorare il dato ingenuo che per l'uomo è impossibile abbandonare una posizione antropocentrata, dal momento che ogni dialogo col mondo non può prescindere dalle dotazioni di dialogo, ovvero dal profilo di interfaccia col mondo e, in ultima analisi, dalla posizione assunta dall'uomo. Questo è in un certo senso vero ecco perché l'autore parla efficacemente di antropodecentrismo: non si tratta, cioè, di superare l'umano o annichilirlo, ma di *ripensarlo* attraverso l'allargamento della soglia di interfaccia (luogo di incontro tra il retaggio e le opportunità declinative) col mondo, introducendo caratteri ibridativi non umani, capaci di fornire altri modelli interpretativi. Se la conoscenza è «in-con qualcosa» (p. 200) essa si appella più a un atto di ospitalità che di razionalità e invocherà una nuova dimensione del sé che sia eteroriferita, eccentrica, simpatetica, contaminata, in una parola sola: post-umana.

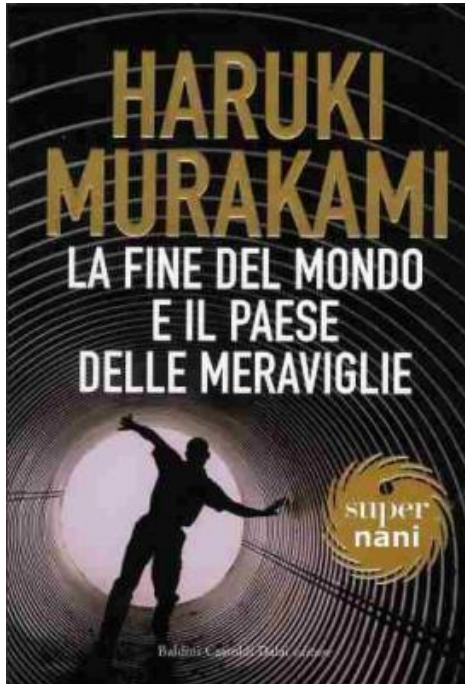
ALESSANDRA SCOTTI

Haruki Murakami

La fine del mondo e il paese delle meraviglie

tr. it. a cura di Antonietta Pastore

Baldini Castoldi Dalai Editore, Milano 2004, pp. 447, € 9.90



« ... parcheggiai nel posteggio di un ristorante nelle vicinanze, ordinai una birra, un'insalata di gamberi e delle cipolle fritte, e mangiai da solo in silenzio. I gamberi erano troppo freddi e le cipolle un po' troppo gonfie. Gettai uno sguardo circolare per il locale, ma non vedendo altri clienti che si lamentassero con la cameriera o battessero contro il piatto, decisi di finire tutto senza protestare. È perché si hanno delle aspettative che

si resta delusi» (p. 78).

L'indiscutibile versatilità che caratterizza la scrittura dell'autore nipponico rischia di contraddire, in parte, questa sua stessa considerazione esternata da uno dei suoi personaggi. L'eterogeneità contenutistica e stilistica propria di questa narrazione, infatti, si presta bene a soddisfare il consueto e ampio bagaglio di aspettative col quale un qualsiasi lettore si accosta a un nuovo testo. Difficilmente resterà deluso chi è alla ricerca di un racconto avvincente, ricco di azione e di suspense e capace di unire realtà e fantascienza. Allo stesso modo, resterà probabilmente soddisfatto il lettore che cerca una storia in grado di farlo riflettere pur senza sacrificare una scorrevolezza capace di alleggerire il peso delle circa 450 pagine.

Haruki Murakami ci proietta in due mondi differenti, ognuno con i propri personaggi, con la propria storia, con i propri linguaggi e

con le proprie ragioni. Ognuno con un proprio nome. La duplice dimensione, lungo la quale si sviluppa l'intreccio, si rivela infatti in maniera esplicita fin dal titolo. È già in questo luogo del romanzo che i toni apocalittici (*La fine del mondo*) si affiancano a una fantasia che fa evidente appello alla dimensione favolistica (*Il paese delle meraviglie*). Chi penserebbe a due vicende assolutamente slegate l'una dall'altra, però, verrebbe bruscamente smentito a circa metà del racconto. Arrivati a questo punto, infatti, i due fili del tessuto narrativo, che fino a qui avevano camminato paralleli tra loro, si intrecciano per poi giungere, legati strettamente l'uno all'altro, al nodo finale della storia.

Il *paese delle meraviglie* è il mondo contemporaneo, dipinto da occhi a volte fantascientifici, a volte assolutamente realistici. Il protagonista è un Cibermatico (un esperto di informatica) che lavora per un'associazione governativa, il Sistema. L'uomo si presenta al lettore in un ascensore così lento da non lasciar percepire la direzione che sta seguendo e che apre le sue porte su un ambiente stranamente afono. A convocarlo è un vecchio e spregiudicato scienziato che lo ingaggia per criptare i dati di una sua rivoluzionaria ricerca sul suono delle ossa. L'importanza e la pericolosità delle informazioni contenute in quei dati rendono necessario l'utilizzo dello *shuffling*, un metodo che coinvolge il subconscio di chi lo adotta. L'agente del Sistema accetta l'incarico, entrando a far parte di una vicenda dove, fin dal primo momento, altri hanno scritto il suo destino personale. Da qui in poi la sua esistenza verrà messa a repentaglio da nemici Invisibili di nome e di fatto, da frotte di sanguisughe ammassate in cunicoli bui, da una guerra informatica tra il Sistema e la Fabbrica (società che ha il compito di violare e rubare i dati altrui), da un nano malvagio che ha, in un minaccioso gigante, un violento braccio esecutore. Il mistero sembra ruotare intorno al

teschio di un unicorno. Una catastrofica ragione muove i passi della storia: la fine del mondo.

La funesta prospettiva della fine di tutte le cose dà il nome all'altra sezione che completa la struttura apparentemente binaria del romanzo. Qui, la Tokyo contemporanea nella quale si sono svolte le avventure del Cibernatico cede il passo a una realtà che sembra completamente frutto di fantasia, di una costruzione tutta interiore. La *fine del mondo* descritta nel romanzo è una città circondata da una Muraglia così perfetta da scoraggiare chiunque pensi di poterla violare, è una città abitata da unicorni che subiscono passivamente le logiche di quella dimensione particolare, è una città dagli inverni rigidissimi, ma soprattutto, è una città nella quale nessuno ha pretese particolari e dove tutto sembra essere governato da una perfezione che non tarda a mostrarsi solo come presunta e quindi apparente. In questa fantasiosa geografia si sviluppa un intreccio del tutto nuovo che sembra, come già anticipato, condividere poco o nulla con la topografia del paese delle meraviglie, con la sua realtà resa tanto verosimile da guerre, violenze e inganni. In questo luogo perso nei boschi, ogni abitante ha un posto dove stare e un compito specifico da svolgere.

Il nuovo arrivato viene destinato alla biblioteca locale. È qui che dovrà leggere i frammenti di vecchi sogni, custoditi nei teschi degli unicorni. Per volontà della città lui sarà il nuovo Lettore di Sogni. Il suo ingresso nella nuova città implica il rispetto di una condizione imprescindibile: abbandonare il suo vecchio mondo e tutti i ricordi a esso legati. Non si tratta semplicemente di non pensare al proprio passato: qui, rinunciare a quello che si è stato significa perdere completamente la memoria del mondo in cui si è abitato e della vita che è stata vissuta fino a quel momento. La cesura tra il presente e il proprio passato coincide con una separazione che tanti precedenti trova nella letteratura europea: è la scissione che stacca per sempre

l'uomo dalla propria ombra e quest'ultima dalla propria radice. L'ombra portata, assunta a individuo, ha adesso una propria esistenza e una propria personalità. L'uno è diventato due e i rapporti di forza quasi si rovesciano. Non si arriva di certo a toccare l'arroganza con la quale l'ombra, in una delle fiabe dello scrittore danese Hans Christian Andersen (intitolata proprio: *L'ombra*), chiede al filosofo di coricarsi ai suoi piedi, ma da questo momento l'ombra, vissuta per anni come proiezione dell'uomo, gli si pone da pari a pari guidando il tentativo di recuperare un'unità perduta forse per sempre.

A eseguire questa particolare operazione di fenditura, con precisione quasi chirurgica, è il Guardiano degli unicorni. L'uomo, che quando non era impegnato con le docili bestie passava il suo tempo ad affilare lame, con una delle sue armi da taglio recide di netto l'ombra dai piedi del Lettore di Sogni. La separazione equivale al firmare un atto di cittadinanza: l'uomo è definitivamente un membro della *fine del mondo*. Il suo presente è finalmente immune dai pericoli portati dalle emozioni e dal cuore. Il suo passato non esiste più, come precisa lo stesso Guardiano: «D'ora in poi Lei sarà il Lettore di Sogni. Si dimentichi il suo vero nome, ormai si chiama così» (p. 44).

Per il Lettore i giorni trascorrono tra la nostalgia di tutto quello che ha perduto o che non ricorda e il lento abituarsi alla nuova vita e alle nuove logiche cittadine. La speranza di riunirsi a un'ombra, ormai ridotta a debole assistente del Guardiano, si alterna a una curiosità che lo spinge a conoscere meglio quel luogo e ad affezionarsi alle persone che più gli sono vicine in quella nuova vita: il Colonnello e, soprattutto, la sua assistente in biblioteca. Molte prospettive e molte possibilità che si manifestano all'inizio cedono successivamente il passo a un consapevole senso di responsabilità, che induce il Lettore di Sogni a voler cambiare le cose di quel mondo, un mondo che tanto somiglia alla sua coscienza.

Malgrado le apparenze, il confine tra la realtà della capitale giapponese descritta ne *Il paese delle meraviglie* e la finzione della città perfetta che fa da sfondo a *La fine del mondo* risulta essere, a una lettura più attenta, meno netto di quanto si possa credere all'inizio. I contorni della verità e della finzione sono tutt'altro che nitidi. Così, le avventure del Cibermatico e l'esperienza del Lettore di Sogni finiscono per incontrarsi idealmente a metà strada, nel proseguire dei due protagonisti ognuno lungo il proprio cammino, entrambi alla ricerca di se stesso. A rendere accidentato il loro cammino, una serie di figure inquietanti diverse tra loro, che possono apparire quasi come una trasposizione letteraria delle paure di ogni uomo. Quella con i protagonisti della storia è un'identificazione, che risulta essere favorita da un particolare espediente narrativo: l'assoluta assenza di nomi propri. Nel corso di tutto il racconto il lettore sentirà parlare di un Cibermatico, di un vecchio scienziato, di una ragazza grassa in fissa con i vestiti rosa, di un Lettore di Sogni, di un Colonnello, di un Guardiano, di due bibliotecarie disponibili e attraenti. I personaggi, pur privi di un'esaustiva connotazione a livello fisico, sono presentati in maniera marcatamente caratterizzata dalla propria funzione all'interno del romanzo. In questo variegato mondo di personaggi-funzione, ciascun lettore può scegliere i panni che più sente propri e indossarli per proseguire lungo il percorso di conoscenza tratteggiato da Murakami.

Alla fine del viaggio la realtà esterna, che spesso sembra essere subita passivamente da chi la vive, cede il passo a una realtà intima e individuale, a una dimensione costruita attraverso una visione limitata dell'esistenza: «... *La gente si può dividere in due categorie. Quelli che hanno una visione globale delle cose e quelli che ne hanno una visione limitata. Io direi che appartengo piuttosto alla seconda. Però non mi sono mai posto il problema se*

La mia limitatezza sia qualcosa di giusto o meno. Da qualche parte bisogna tracciare una linea, e per me la linea è quella».

Arrivato a questo punto spetterà solo al lettore la responsabilità di decidere da che parte stare.

CIRO BALDINI

Telmo Pievani

La fine del mondo. Guida per apocalittici perplessi

il Mulino, Bologna 2012, pp. 185, € 15



il Mulino

Catastrofe / Disastro / Nemesis / Estinzione / Apocalisse: queste sono le parole chiave che Telmo Pievani prende in esame. Parole che rimandano tutte simultaneamente a un evento distruttivo e catartico, in grado di concludere un “qualcosa” – una specie, un determinato ambiente naturale, un periodo storico, ecc. – e creare così le condizioni per un nuovo inizio. Pievani passa in rassegna un elenco piuttosto nutrito di profezie che non si sono realizzate, di pandemie che poi si sono rivelate meno virulente e mortifere delle epidemie influenzali stagionali, di terremoti e maremoti epocali che hanno fatto gridare al castigo morale e alla incipiente e purificatrice fine del mondo. Ma il suo obiettivo non è quello di trattare con arguzia questi fenomeni, quanto piuttosto di sottolinearne il sostrato, per così dire, metafisico. Un elemento sul quale insiste a più riprese è, difatti, il carattere assolutamente – e aggiungerei inevitabilmente – autocentrato dell’uomo, peculiarità che lo porta a interpretare ogni cosa in funzione delle sue esigenze e dei suoi progetti. In altre parole: l’uomo ha da sempre manifestato la tendenza a considerare i fatti naturali come dotati di un senso preciso che lo chiama direttamente in causa. Non riesce perciò ad accettare che la natura non è una divinità capricciosa che castiga o premia a seconda delle azioni compiute, ma è, al contrario, un neutrale campo di relazioni che include tutti gli uomini e che ha una sua storia, e in quanto tale non ascolta né invocazioni né maledizioni. Ragion per cui cercare di ricavare un messaggio di

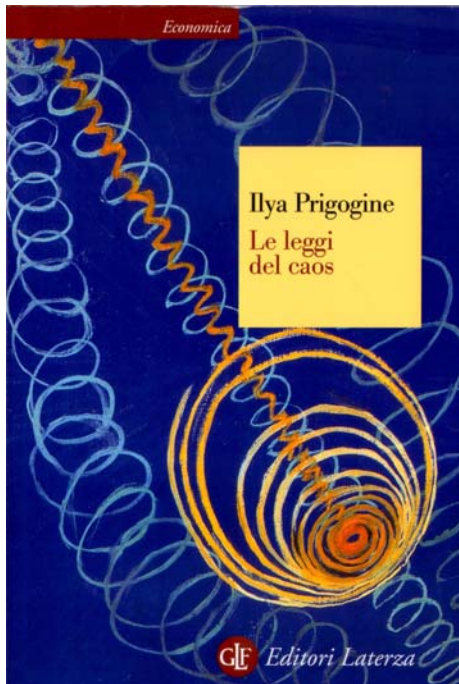
ordine morale dai cataclismi naturali o dalle ellissi solari o dai tramonti infuocati o da qualsiasi altra cosa è opera completamente vana, spia luminosa dell'incapacità dell'uomo di accettare la propria finitezza fisica e temporale. Del resto, un elemento che con prepotenza emerge dalla teoria evoluzionistica e post-evoluzionistica è proprio il ruolo cruciale ricoperto dal caso, oltre che dalla necessità, nel processo che ha portato dapprima alla comparsa della vita sulla Terra e poi, col passare del tempo, alla formazione della specie Homo, che è solo una specie tra le altre cui non compete primato di sorta. E il fatto che «siamo figli della fine del mondo degli altri», cioè che siamo riusciti a prevalere in seguito a un fenomeno di estinzione di vasta portata, quale quella del Cretaceo, che ha interessato innumerevoli varietà di organismi, non deve spingere nessuno a considerare l'uomo un'opera grandiosa, degna dell'intervento eccezionale di una qualche divinità. L'uomo, come tutti gli altri animali, è il frutto di un processo lunghissimo, un processo, né coerente né unidirezionale, di trasformazioni e modificazioni. Più che il vertice della creazione, è, per dirla con Desmond Morris, nient'altro che una scimmia nuda, una scimmia, cioè, non ricoperta da un fitto e duro strato di peli, che, nel tempo, è riuscita a dotarsi di particolari strutture biologiche e sociali. Una "scimmia modificata", insomma, che, spesso e volentieri, si arroga una supremazia su tutte le altre specie viventi, una supremazia figlia di una certa cultura "umanistica" antropocentrica che ancora oggi tarda a scomparire. Se, quindi, l'uomo è questo, ossia frutto di una serie di episodi contingenti, se non occupa un posto di primo piano nello scacchiere naturale, se, come è stato detto da Roberto Marchesini, è ora di parlare di antroppo-decentrismo e quindi di una vera e propria "orizzontalità biotica", significa che è anche giunto il momento di smetterla con tutte le previsioni catastrofistiche, di qualsiasi genere esse siano. Cioè a dire: se ci muoviamo in universo dominato prevalentemente dal caso, è inutile ogni salvifica e consolante

filosofia della storia, così come è inutile farsi prendere quotidianamente dallo sconforto di fronte a circostanze che sebbene eccezionali devono essere comprese e non investite di un significato che non hanno. Al tempo stesso, però, non va dimenticato che proprio le previsioni catastrofistiche, proprio l'ansia escatologica o messianica, vanno analizzate con grande attenzione, perché possono dare utili informazioni circa i modi in cui l'uomo nel corso della storia ha tentato di esorcizzare il "demone" del tempo, che, sebbene non sia ente reale nel senso di oggetto tangibile e esperibile da parte dei sensi, riesce a suscitare un'angoscia profonda, tale da farci pensare, anche nelle situazioni più innocenti, di essere ormai alla fine della nostra permanenza su questo pianeta.

CIRO INCORONATO

Ilya Prigogine
Le leggi del caos

tr. it. a cura di C. Brega e A. De Lachenal
Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 117, € 8



Questo volume nasce da un ciclo di lezioni tenute da Ilya Prigogine all'Università Statale di Milano presso la cattedra di Filosofia della Scienza del prof. Giulio Giorello e la sua forza consiste nel tentativo di avvicinare il lettore a tematiche di alta complessità che riguardano il caos e le sue leggi. Il libro non è di lettura semplicissima pur essendo pensato per un pubblico di non addetti ai lavori; la ricchezza di contenuti di fisica teorica e di

matematica applicata alla fisica (con in più un'*Appendice* all'interno della quale vengono mostrate e discusse tutte le dimostrazioni delle varie equazioni presentate) risulta essere sì complessa ma comunque necessaria e in un certo senso veramente efficace in quanto l'autore (e lo dice chiaramente) sente l'esigenza di mostrare come le sue speculazioni abbiano un fondamento matematico riscontrabile e dimostrabile.

Sicuramente si tratta di una tematica molto forte dal punto di vista dell'immaginario, forse ancora di più che dal punto di vista fisico-teorico o matematico. È indubbio che da Esiodo in poi (il quale legge la realtà come sgorgante dal *caos* primordiale), passando per tutti i sistemi filosofici e metafisici che l'Occidente ci ha regalato, inserendovi al loro interno anche il Cristianesimo e in generale la dimensione religiosa, l'idea guida è stata quella di fondare una stabilità, anzi forse la *necessità*

della fondazione di una stabilità, come bisogno profondamente umano di pensare il mondo come un tutto ben organizzato e regolato. Il caos rappresenterebbe così sempre un orizzonte traumatico dal quale risollevarsi con la forza stabilizzante di una ragione ordinatrice.

In questo testo dalle forti implicazioni filosofiche Prigogine cerca di costruire una parentela tra alcuni elementi, la quale permetterebbe di costruire una nuova immagine del mondo e una rinnovata forma di rispecchiamento tra l'uomo e la natura. Questi elementi sono vari ed eterogenei, si va dal *caos* ovviamente (il quale è da intendersi in una forma "allargata" includente le nozioni di probabilità e irreversibilità), si passa per il *tempo* (da intendersi come *freccia* che procede da un passato e si incammina verso un futuro), fino a giungere alla *creatività* (capacità immanente alla natura di creare sistemi differenti).

Punto di partenza e vero e proprio nucleo concettuale della ricerca decennale del Premio Nobel per la Chimica Ilya Prigogine è proprio l'analisi del ruolo e della funzione della *freccia del tempo* all'interno della visione del mondo propria della fisica teorica: «la fisica, da Galileo a Feynman e Hawking, ha ripetuto la più paradossale delle negazioni, quella della *freccia del tempo* che pure traduce la solidarietà della nostra esperienza interiore con il mondo in cui viviamo» (p. IX).

In realtà, ciò che viene messo in discussione attraverso l'utilizzazione della *freccia del tempo* all'interno della "dinamica classica" così come all'interno della stessa "dinamica quantistica", è proprio l'idea di "legge di natura" la quale «era associata a una descrizione deterministica e reversibile del tempo, in cui futuro e passato avevano lo stesso ruolo» (p. 3). Per formulare una "legge di natura" in senso classico era necessario che un determinato procedimento fosse reversibile e sempre si ripetesse alla stessa maniera, in poche parole era necessaria l'eliminazione di quella che Prigogine chiama *freccia*

del tempo. Eliminare la dimensione temporale dall'analisi fisica del mondo denota un'impostazione in un certo senso "ideologica" o comunque metafisica: «io ho sempre pensato che in tutto ciò l'elemento teologico abbia giocato un ruolo importante», «per Dio tutto è dato; novità, scelta o azione spontanea dipendono dal nostro punto di vista umano, mentre agli occhi di Dio il presente contiene il futuro come il passato», «in quest'ottica lo studioso grazie alla conoscenza delle leggi della natura si avvicina progressivamente alla conoscenza divina» (p. 7). Sono state due, secondo Prigogine, le scoperte fondamentali che hanno cominciato a incrinare la fede in una razionalizzazione assoluta della natura attraverso il dominio delle leggi immutabili e irreversibili, da un lato la *termodinamica*, segnatamente il secondo principio che tiene conto dell'irreversibilità di tutta una serie di eventi termodinamici e che introduce la questione dell'entropia, dall'altro e in maniera ancora più decisiva l'*evoluzionismo darwiniano* che, differentemente dalla termodinamica che muove dall'ordine verso il disordine e dirige il tempo verso una morte termica, parla un vocabolario fatto di *novità* e *creazione* di nuove forme, di modi di adattamento e di nicchie ecologiche.

Il disordine e il caos non portano, secondo Prigogine, alla morte termica, alla "fine del mondo", ma sono elementi di novità dall'alto potenziale creativo. Ecco la prima connessione fondamentale: il *caos* non come forza che porta alla *fine*, ma come forza che riproduce continuamente il miracolo creativo del *nuovo*. Ma la riflessione – e il lettore più attento se ne accorgerà subito – ha una certa tonalità bergsoniana (pur non essendo mai citato, all'interno di questo libro, il filosofo francese). La connessione fondamentale tra la dimensione temporale e la dimensione della creatività (sullo sfondo di un'idea "positiva" di caos) viene esposta in questi termini: «la riconsiderazione del "caos" porta anche a una nuova coerenza, a una scienza che non parla solamente di leggi, ma anche di eventi, la quale non è

condannata a negare l'emergere del nuovo, che comporterebbe un rifiuto della propria attività creatrice» (p. X).

Gli elementi fondamentali di questa *creatività* del *caos* sono dunque due: in primo luogo «la freccia del tempo ha il ruolo di creare strutture» (p. 23), a questo Prigogine giunge attraverso l'analisi delle cosiddette strutture dissipative (quelle, in poche parole, che esistono soltanto fino al momento in cui l'energia viene dissipata e contemporaneamente viene mantenuto il livello di interazione con il mondo esterno); in secondo luogo ammettendo che «i fenomeni irreversibili non si riducono a un aumento di "disordine", come si pensava un tempo, ma al contrario hanno un ruolo costruttivo importantissimo» (p. 23).

Tutta la parte centrale del volume è dedicata al tentativo di riformulare daccapo e in maniera conseguente le leggi fondamentali della dinamica classica, quantistica e relativistica, in vista dell'inserimento all'interno di esse della *freccia del tempo* con la sua creatività essenziale. La priorità di Prigogine è mostrare che parlare di tempo irreversibile non significa abbandonarsi al determinismo del *caso* o dell'*evento*, significa invece percorrere nuove strade all'interno delle quali attraverso probabilismo e irreversibilità sia possibile mostrare come "funziona" il caos e come da esso si possano originare sia ordine sia disordine, sia la creatività della "vita" sia la possibilità di una "morte".

Infine - e su questo punto l'autore insiste sia nelle premesse sia nelle conclusioni - bisogna lasciar perdere e mettere definitivamente in soffitta il "dualismo cartesiano" che a detta dell'autore domina ancor'oggi la stessa percezione delle scienze (anche di quelle umane); il dualismo cartesiano ha portato a un dualismo di culture che fa sentire il suo peso ancora nella nostra contemporaneità. Ancora una volta è la determinazione fondamentale del *tempo* ad avere la centralità: nella dimensione interiore e più in generale in tutte le attività umane si immagina il tempo come irreversibile e creativo e si parla spesso di "sistemi complessi",

nel mondo esteriore e più in generale all'interno del mondo microfisico e macrofisico si immagina il tempo come reversibile e si parla dunque di "sistemi semplici". Ciò che Prigogine vuole affermare è che mondo umano e mondo fisico rispondono alle stesse leggi di complessità, che la creatività non risiede soltanto in quell'eccezione rappresentata dalla biologia e ancor di più dal fenomeno umano, ma che è la stessa struttura della realtà a determinarsi attraverso la freccia del tempo, è il cosmo stesso a essere *creativo*.

Nella conclusione del libro Prigogine lo afferma chiaramente: «il messaggio di questo mio volume vuole essere ottimistico», «la scienza inizia a essere in grado di descrivere la creatività della natura, e il tempo, oggi, è anche il tempo che non parla più di solitudine, ma dell'alleanza dell'uomo con la natura che egli descrive» (p. 85). Questa professione di ottimismo accompagnata al sentimento della nascita di una nuova epoca per la scienza e più in generale per la cultura umana è il filo conduttore fondamentale di questo piccolo e prezioso libro.

DELIO SALOTTOLO

Emanuele Severino
Essenza del nichilismo

Adelphi, Milano 1995, pp. 442, € 15, 30



Rintracciare l'essenza del nichilismo significa compiere una precisa operazione filosofica: comprendere il senso dell'«oltrepassamento del senso dell'*êthos* che guida e domina la storia dell'Occidente», afferma Severino nell'*Avvertenza alla prima edizione* del 1972. L'opera riappare dieci anni dopo ampliata con una *Parte aggiunta* e una *Nota* dove viene considerata la relazione tra alcuni temi dell'*Essenza del nichilismo* e altre opere dell'autore come la

Struttura originaria, *Studi di filosofia della prassi* e *Destino e necessità*.

Prima di addentrarci nella serrata e complessa argomentazione di uno dei padri della filosofia italiana contemporanea, è utile chiarire il senso di una parola chiave della sua ontologia: *êthos*. La scriviamo con un accento circonflesso invece che acuto perché vogliamo rendere l'ampiezza della vocale *eta*, che nell'alfabeto greco rappresenta un allungamento della *epsilon*. Scrivere *éthos* (translitterando la *epsilon*) indicherebbe infatti il corrispondente greco del latino *mos*, il cui significato è *morale*, *codice di valori*, *comportamento*, *usi e costumi*. Con la *eta* il significato del nome cambia e diventa *dimora*. Allora, comprendere l'essenza del nichilismo significa comprendere per quale motivo, in che maniera e in che misura l'uomo occidentale ha abbandonato

la sua casa, ossia la casa dell'essere, la dimora del *tò òn*, di tutto ciò che è.

Heideggerianamente la casa dell'essere è il linguaggio, perché è lì che l'essere perviene alla sua *a-letheia*, al suo disvelamento, alla sua verità. Ma «l'alterazione e la dimenticanza del senso dell'essere» (p. 19) si verifica nel medesimo luogo, ossia nel *Logos* e tramite il *Logos*. Ebbene, l'opera di Severino si delinea proprio tutta intorno a questa contraddizione, tra essere e non essere, che il linguaggio rappresenta e ospita. Il linguaggio infatti disvela e insieme nasconde l'essere perché tramite la sua forma può veicolare un messaggio diverso rispetto al suo significato. Lo stesso titolo dell'opera è una *contradictio in adiecto*: se intendiamo il nichilismo nella sua declinazione metafisica, risulta impossibile porne l'essenza, ossia la sua realtà immutabile ed eterna. Il nichilismo metafisico rinuncia a spiegare la realtà, mutevole, precaria e imperfetta, ricorrendo a un insieme di principi primi o cause ultime che ne costituiscono il fondamento "essenziale". Non c'è un'essenza oltre la parvenza, né una verità oltre la menzogna. Il mondo si riduce a materia, movimento e caos.

Ebbene, secondo il filosofo bresciano, è proprio il nichilismo l'essenza più profonda del pensiero e della civiltà occidentale. «La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto nel più antico pensiero dei Greci» (*ibid.*). Ora, proprio perché la metafisica si propone esplicitamente di svelare l'autentico senso dell'essere, la storia della metafisica è il luogo dove l'alterazione e la dimenticanza si fanno più difficili da scoprire. Ritorna la contraddizione disvelamento/nascondimento, alienazione/appropriazione. Perfino il pensiero di Heidegger, secondo Severino, è una sorta di alterazione del senso dell'essere.

Heidegger considerava la storia della filosofia occidentale, da Platone in poi, come la storia di un errore, ossia la riduzione dell'essere all'ente. L'“entificazione” dell'essere comporta lo smarrimento della sua presenza originaria, ossia quell'orizzonte o apertura entro cui avviene l'*a-letheia*, il disvelamento, la manifestazione dell'essere. Soltanto la primissima filosofia greca intravede l'essere come presenza, separandolo dall'ente e considerandolo nella sua piena realtà e absolutezza. Secondo Severino invece «è storicamente aberrante il tentativo di ravvisare nel primissimo pensiero greco l'identificazione del significato dell'essere e del significato della presenza. L'intreccio tra i due c'è sicuramente, ma appunto per questo c'è insieme la differenza» (p. 20). Per intenderla non è utile procedere con un'indagine etimologica, bisogna piuttosto comprendere la «forza invincibile di un discorso che da millenni è saputo e pronunciato, ma che, appunto, non è mai stato capito» (*ibid.*).

Il punto di partenza dell'argomentazione severiniana è il ritorno alla posizione parmenidea: «l'essere è, mentre il non essere non è». Posizione incompresa da parte dell'intera speculazione filosofica successiva e quindi origine del nichilismo dell'Occidente. Per Parmenide infatti il principio di non contraddizione assume immediatamente un valore logico e ontologico insieme, perché determina necessariamente l'identità di pensiero ed essere, essenza ed esistenza. L'essere parmenideo è uno e indivisibile, eterno e immutabile, è l'essere in quanto essere, pertanto si oppone assolutamente al non essere. Quello che sembra un ritorno a Parmenide si rivela in realtà un passo oltre Parmenide, perché si vuole superare la tradizione nichilistica alla quale lo stesso pensatore di Elea, per alcuni versi, ha partecipato. Parmenide infatti ha negato agli enti gli attributi dell'essere, ha negato la molteplicità, il movimento e la differenza, ne ha negato lo status ontologico e lo ha relegato

nell'ambito della *doxa*, dell'opinione mutevole, la quale, in virtù del realismo linguistico, non ha la necessità del discorso vero. Heidegger sosteneva che in questo modo il senso dell'essere viene salvato, perché sottratto alle determinazioni e alle limitazioni dell'ente e restituito alla sua piena realtà e absolutezza.

Secondo Severino invece la separazione essere-ente innesca automaticamente quel processo che conduce al tramonto dell'essere. Brevemente intravisto, esso si dilegua e si disperde, nascondendosi dietro quel principio che l'autore ritiene la fonte del nichilismo occidentale: «l'essere è, mentre il nulla non è». Il tramonto dell'essere comincia proprio quando si acconsente «all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, un tempo in cui il positivo diventa negativo» (p. 22). Nel *Liber de interpretatione* di Aristotele compare proprio l'avverbio *òtan*, "quando", in riferimento a una dimensione temporale in cui l'essere è, la quale però immediatamente causa l'implicanza logica del non essere: «è necessario che l'essere sia, quando è, e che il non essere non sia quando non è» (Aristotele, *De interpretatione*, 19A 23-24). Dunque l'essere è *quando* è e non è *quando* non è. Ora, questo essere notturno, per utilizzare l'immagine parmenidea dei sentieri della Notte (non essere) e del Giorno (essere), è l'essere che ha lasciato l'essere. Fino a quando si mantiene l'opposizione tra essere e non essere, la sua incoerenzialità sembra salvaguardata. Infatti, l'essere diurno, unico, eterno e immutabile, si oppone automaticamente al non essere notturno, ma quando cala la notte rimane solo il nulla e non c'è più alcun essere al quale opporsi. Ammettere l'immagine temporale del nulla è stato fatale per la filosofia occidentale, perché in questo modo ne va del senso dell'essere.

Platone infatti nel *Sofista* prende decisamente le distanze dal "maestro venerando e terribile", sostenendo la molteplicità delle idee, le essenze eterne e immutabili delle cose mondane, e negando quindi l'unicità dell'essere parmenideo. La domanda generale del

Sofista è: «come deve essere pensato il mondo delle idee?» Ebbene, muovendo dalle tesi enunciate nel *Parmenide* e nel *Teeteto*, Platone giunge a formulare la teoria dei generi sommi, ossia: l'essere, l'identico, il diverso, la quiete e il movimento. Platone quindi integra nel concetto di essere quello di diversità e di movimento. Le idee sono diverse tra loro e possono stare presso di sé oppure presso altre idee. Dire che un'idea non è un'altra, non significa dire che non è, ma che è diversa da un'altra. Inoltre, dire che entra in relazione con altre idee, negandone l'immobilità, significa sussumere il divenire nella dimensione dell'essere. Come sostenuto da Giovanni Reale, Platone vuole considerare l'identità e l'alterità, la quiete e il movimento, nella superiore unità dell'essere. L'altro allora in Platone diventa positivo, perché l'essere ha acquistato come attributi anche la diversità e il movimento.

Ora, secondo Severino, operare il disvelamento dell'essere, ritornare alla sua dimora originaria, rimuoverne dall'oblio l'autentica verità e coglierla nella sua incontrovertibilità, esige la determinazione rigorosa del positivo e del negativo (intendendo per negativo sia il puro *nulla* parmenideo sia l'altro positivo di Platone). Svelare l'autentica verità dell'essere implica "pensare" e "dire" il valore dell'opposizione universale del positivo e del negativo. Questo compito, il disvelamento, pertiene alla filosofia, esclusivamente: «la filosofia è il luogo, la custode della verità. Il disvelamento originario e assoluto dell'essere – la verità dell'essere, appunto – accade non altrove che nel filosofare. E nel filosofare autentico» (p. 41). Ora, l'opposizione universale è espressa dall'affermazione: «l'essere non è non essere, mentre il "dire che ha valore" significa dire che è capace di togliere la propria negazione (e quindi ogni forma particolare, secondo cui la negazione abbia a presentarsi)» (p. 40).

Si tratta di un dire che ha come fondamento l'opposizione universale dell'essere e del non essere e quindi la struttura originaria, nei suoi ambiti logico e fenomenologico, della verità dell'essere. Pertanto questo dire è incontrovertibile, è un dire che toglie ogni negazione dell'opposizione universale, in qualunque forma essa si presenti, in quanto ogni negazione dell'opposizione è autonegazione della negazione. Non è possibile infatti negare l'opposizione universale, secondo cui l'essere non è non essere, perché questa negazione per vivere ha bisogno dell'opposizione stessa. Un'opposizione efficace, dunque, dal risultato immediato. Tenere ben salda l'opposizione tra essere e non essere significa superare il dualismo parmenideo, tra essere diurno ed essere notturno, perché viene annullata la dimensione temporale dell'oscurità, in cui l'essere non si dà. Quando cala la notte, l'opposizione crolla. Quindi è dall'antitesi essere-non essere che la filosofia occidentale deve ripartire, oltrepassando lo stesso Parmenide che, da un lato ha considerato l'essere nel senso più rigoroso e puro del termine, dall'altro però ne ha previsto l'annullamento nella dimensione del sentiero della Notte. Allora, l'essere non è notturno, mai. Non c'è una notte in cui l'essere si annulla perché altrimenti non ci sarebbe l'essere che l'opposizione necessariamente pone. Dire il contrario implicherebbe il nulla, significherebbe dire che il nulla è, in quanto non essere. L'essere invece non è non essere e affermare questo significa assumere una presa di posizione, significa determinare il valore del dire. Il dire che ha valore è il dire che può eliminare la possibilità della sua negazione, una negazione in deroga dalla legge dell'opposizione universale tra essere e non essere. Ma siccome la negazione per esistere ha bisogno dell'opposizione, perché ha bisogno del *non* è, allora il principio "l'essere non è non essere" resta salvo. Dice infatti Severino: «come si deve pensare dunque l'opposizione dell'essere e del non essere, affinché essa sia vista nella sua verità?

Pensandone il valore; e cioè, da un lato che l'opposizione è per sé nota, ossia il predicato (la negazione del non essere) conviene per sé o immediatamente al soggetto (l'essere) (onde la negazione dell'opposizione resta tolta, perché nega ciò che per sé è noto, ossia ciò che è il fondamento del suo essere affermato) e dall'altro lato, che l'opposizione non può essere negata, perché anche la negazione può vivere come negazione solo se, a suo modo, afferma l'opposizione» (p. 42).

Tenere ben salda la legge dell'opposizione universale, per cui l'essere non è non essere, ci permette di superare la deriva nichilistica in cui è ricaduta la nostra filosofia. Eppure, nonostante questa alterazione e dimenticanza del senso dell'essere, ricca e feconda è la tradizione del pensiero occidentale. Anzi, secondo Severino, proprio dall'ambiguità e dall'errore prende avvio quel rigoglioso sviluppo di concetti che comincia con Platone e Aristotele. Uno sviluppo che però ha condotto la metafisica occidentale a snaturarsi: dopo Parmenide infatti «tutta la metafisica occidentale è una fisica» (p. 27), perché l'essere viene sì pensato in opposizione al negativo, ma solo *quando* è. La nostra filosofia ha pensato l'essere come qualcosa a cui è consentito di non essere, (perché c'è un *tempo* in cui l'essere non è), tradendo così il senso dell'opposizione universale. L'essere si oppone al non essere sì, ma *quando* è.

Quando il Giorno finisce e scende l'oscurità, l'essere lascia il campo al non essere e allora quell'opposizione che la teneva in vita non si dà più. È chiaro che qui il problema è il senso del tempo, il valore che diamo al *quando*. Ora, l'essere in quanto essere è, e quindi è immutabile. È l'essere nella sua assoluta pienezza e intensità, è l'essere in quanto essere, che trascende il divenire, un divenire che però non è il non essere, come voleva Parmenide, è piuttosto anch'esso essere e positività. «Ma una positività che è tutta posseduta dalla totalità immutabile dell'essere» (p. 59). Se così non fosse, se non includessimo nel

concetto di essere anche quello del divenire, l'essere sarebbe schiavo della temporalità. Il tempo, sussunto nell'orizzonte originario in cui si schiude l'essere, diviene così, platonicamente, immagine mobile dell'eternità, una sua manifestazione transeunte; pertanto, non è più concepito come quel baratro in cui il *to on* può discendere per mai più ritornare. Affrancando l'essere dal giogo della temporalità, se ne salva al tempo stesso l'immutabilità e il movimento, l'eternità e il divenire. Se ne salva insomma quell'opposizione universale che ne costituisce il fondamento.

Come affermato dall'autore all'inizio del *Poscritto*, «per ridestare la verità dell'essere, che sin dal giorno della sua nascita giace addormentata nel pensiero occidentale, si dovrà pur sempre penetrare il senso di questo semplice e grande pensiero: che l'essere è e non gli è consentito di non essere» (p. 63). La sorte della verità dell'essere dipende da come si intende questa semplice affermazione: «l'essere è», dove *essere* indica tutto ciò che non è nulla, quindi natura e linguaggio, realtà e apparenza, cose e idee, fatti ed essenze, divino e umano, mentre *l'è* indica l'*estin* parmenideo, ma che con Platone indica la totalità delle determinazioni e delle differenze, ossia la totalità di ciò che non è nulla. È questo il senso del ritorno a Parmenide e del procedere oltre l'eleatismo. È questo l'attuale compito della filosofia occidentale. La filosofia orientale invece, non ha mai tracciato un bivio «dal quale si dipartono la strada battuta dall'Occidente, il sentiero della Notte (*Nuktos keleuthos*) e la strada non ancora percorsa, il misterioso sentiero del Giorno (*Hematos keleuthos*) cui l'Occidente si è appena affacciato e su cui deve ancora muovere tutti i suoi passi la storia del ritorno alla verità dell'essere» (p. 147).

Posto l'essere nella sua assoluta pienezza e intensità, superata l'aporia della temporalità, rimane ora il problema della morte. La sopravvivenza dell'anima dopo la morte è il tema del *Fedone*,

dialogo in cui Platone, più che porre il problema del rapporto tra il mondo e l'al di là, discute piuttosto sulla fine dell'essere e il suo annientamento. Si tratta di domandare se un certo ente (l'anima) continui a esistere anche quando un altro ente non esiste più (il corpo). Si tratta di cercare le ragioni in base alle quali è possibile sostenere che certi enti sono sottratti alla nascita e alla morte. Oggi però «non si crede più alle ragioni metafisiche che conducono all'affermazione dell'immortalità dell'anima» (p. 196). Con lo sviluppo della scienza, la civiltà occidentale attribuisce alla tecnica il potere di disvelamento dell'essere: «il progetto di fabbricazione del corpo dell'uomo è ormai inseparabilmente accompagnato dal progetto di una fabbricazione di fatti mentali» (*ibid.*). Il nostro tempo è infatti persuaso dall'idea di poter esercitare il controllo illimitato della creazione e dell'annientamento dell'essere. Ma l'essere sopporta inalterato ogni aggressione della tecnica, non ne resta intaccato in alcun modo.

Piuttosto è la storia il luogo in cui si dà lo spettacolo dell'essere. Un essere che appare e scompare, infatti «la dialettica non è l'essenza dell'essere in quanto è, ma dell'essere in quanto appare» (p. 197). Allora, il disfacimento del corpo non ne è l'annientamento, ma solo il modo con cui il corpo si porta al di fuori dell'apparire dell'essere. È perciò eterno anche l'apparire dell'essere. Ora, l'eterno apparire della verità dell'essere chiama in causa proprio l'*êthos*, ossia la dimora originaria dell'uomo, il *logos*. Intendendolo come Parola, esso si offre nella sua immediata e pervasiva potenza. «La Parola si annuncia esplicitamente come Parola di Dio e quindi come assoluta» (p. 279). Una Parola che salva l'uomo dall'isolamento e dall'alienazione causati dalla deriva nichilistica. Aprirsi all'ascolto della Parola significa superare il bivio posto all'origine della filosofia occidentale, significa recuperare quella dimensione originaria, quella *dimora* in cui gli opposti non

si annullano l'un l'altro ma convivono nella superiore unità dell'essere. Ritornare all'opposizione universale implica una concezione della storia, della dialettica e del linguaggio che tiene ben saldo il senso dell'essere proprio in virtù dell'opposizione essenza/apparenza, divenire/eternità. La dialettica investe non l'essenza ma l'apparire, un apparire positivo però, perché esso, in quanto immagine temporale dell'eternità, è il modo di darsi dell'essere nel mondo. La storia è il luogo in cui si svolge il processo ciclico di apparizione/scomparsa dell'essere. Superando la dimensione dell'apparenza, è possibile accedere all'essere puro (di cui l'apparenza è comunque un aspetto), che si dà in maniera assoluta nella sua dimora originaria, la Parola.

Con la conquista dell'apparire, del movimento, della differenza, della molteplicità si guadagna l'autenticità del senso dell'essere, di un essere pieno, intenso, totalizzante e onnicomprensivo, in cui non c'è più posto per la Notte. L'oscurità è ricompresa nella luce del Giorno, un sentiero nel quale il positivo non può diventare negativo, l'essere non può lasciare il posto al nulla. Su questo sentiero, ogni deriva nichilistica è arginata, tutto è pieno e reale, tutto è. Un Tutto sorretto dalla legge dell'opposizione universale: tenerla ben salda è il compito proprio della filosofia, che opera tramite la Parola. Filosofia intesa come luogo in cui l'essere si disvela, si dà nella sua verità. In quanto custode del vero, tocca alla filosofia recuperare il senso dell'essere, riscoprirne e rivelarne l'autenticità, al fine di aprire all'umanità un nuovo corso, quello tracciato dal sentiero del Giorno.

MARIA TERESA SPERANZA

NORME REDAZIONALI

I testi vanno inviati esclusivamente via email a
redazione@scienzaefilosofia.it
in formato Word con le seguenti modalità:

Abstract in inglese (max. 200 parole)

Testo
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman
Corpo: 12 Interlinea: 1,5

Le note vanno inserite a fine testo con:
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman
Corpo: 10 Interlinea: singola

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi devono aggirarsi tra le 15.000 - 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli vanno sempre divisi per paragrafi. Anche le note devono essere essenziali, limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e non dovrebbero contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo. È indispensabile un abstract in lingua inglese (max. 200 parole). A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli sono selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretendono, almeno nell'intenzione - per l'inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

Note

Norme generali

- a) *Autore*: nome puntato e cognome in Maiuscolo/minuscolo tondo seguito da una virgola. Se si tratta di due o più autori, citarli tutti di seguito inframmezzati da virgole o trattino. Evitare l'uso di Aa.Vv. e inserire il curatore o i curatori come Autori seguito da "(a cura di)"
- b) *Titolo*: Maiuscolo/minuscolo corsivo sempre, seguito da virgola.
- c) *Editore*: occorre inserire la Casa Editrice.
- d) *Città e data*: Maiuscolo/minuscolo tondo, non inframezzate da virgola. Le città straniere vanno in lingua originale.
- e) L'anno di edizione. Nel caso in cui non si cita dalla prima edizione a stampa, occorre specificare l'edizione con un apice.

Esempio:

¹ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

² A. Caronia, *IL Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1984), Shake, Milano 2008.

³ E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), tr. it. Feltrinelli, Milano 2001.

⁴ G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

⁵ P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998.

⁶ G. Macchia, *Il paradiso della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1961², p. 12. ["2" sta per seconda edizione].

Nel caso in cui si tratti di uno scritto già precedentemente citato, le indicazioni circa l'opera possono essere abbreviate con le seguenti diciture: "cit." (in tondo), "op. cit." (in corsivo), "ibid." o "Ibid." (in corsivo).

Dopo la prima citazione per esteso si accetta il richiamo abbreviato costituito da: Autore, Prime parole del titolo seguite da puntini di sospensione e dall'indicazione "cit." (invariata anche nel caso di articoli di riviste).

Esempio:

¹² A. Caronia, *IL Cyborg...*, cit.

Casi in cui si usa "cit.":

Quando si tratta di opera citata in precedenza ma non nella Nota immediatamente precedente (per quest'ultimo caso si veda più avanti).

Esempio:

¹ E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, cit.

- Casi in cui si usa "op. cit." (in corsivo):

Quando si tratta di un Autore di cui fino a quel punto si è citata un'unica opera.

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

² G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

³ B. Croce, *op. cit.*, p. 230. [Il riferimento è qui chiaramente a *Discorsi di varia filosofia*, poiché nessun'altra opera di Croce era stata precedentemente citata].

Nel caso in cui, invece, siano già state citate due o più opere dello stesso Autore, o nel caso in cui in seguito si citeranno altre opere dello stesso autore, *op. cit.* va usato solo la prima volta, poi si utilizzerà "cit."

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

² G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

³ B. Croce, *op. cit.*, p. 230.

⁴ Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1913, p. 44.

⁵ P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 120.

[Se a questo punto si dovesse citare nuovamente B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, per non creare confusione con *Saggio sullo Hegel*, si è costretti a ripetere almeno il titolo seguito da "cit."; la Nota ⁶ sarà dunque]:

⁶ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 234-235.

In sostanza, "*op. cit.*" sostituisce il titolo dell'opera (è questo il motivo per cui va in corsivo) e comprende anche le indicazioni tipografiche; cit. sostituisce solo le indicazioni tipografiche (è questo il motivo per cui non va mai in corsivo).

- Casi in cui si usa "*ibid.*" o "*Ibid.*" (in corsivo):

a) Quando si tratta di un riferimento identico alla Nota precedente.

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1942, pp. 232- 233.

² *Ibid.* [Ciò significa che ci riferisce ancora una volta a B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233].

[N.B.: *Ibid.* vale anche quando si tratta della stessa opera, ma il riferimento è ad altra pagina e/o volume o tomo (che vanno specificati)]:

³ *Ibid.*, p. 240.

⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 12.

b) Quando ci si riferisce a uno scritto diverso, ma dello stesso autore (ad esempio nelle raccolte moderne di opere classiche. In tal caso, inoltre, la data della prima pubblicazione va tra parentesi).

Esempio:

¹ F. Galiani, *Della moneta* (1750), in Id., *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerri, in *ILLuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI, pp. 1-314.

² Id., *Dialogues sur Le commerce des bleds* (1770), *ibid.*, pp. 345-612. [*ibid.* in tal caso sostituisce: F. Galiani, *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerri, in *ILLuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI].

c) Quando ci si riferisce a uno scritto contenuto in opera generale (l'esempio classico sono i volumi collettanei) citata nella Nota immediatamente precedente:

Esempio:

¹ G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 117-124.

² P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su Linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350. [*ibid.* in tal caso sostituisce: *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980].

Tutte queste indicazioni valgono non solo quando si tratta di Note diverse, ma anche quando, nella stessa Nota, si cita più di un'opera.

Esempio:

¹ Cfr. G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, 1980, pp. 117-124; ma si veda anche P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su Linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350.

Nel caso in cui si tratta dell'edizione moderna di un classico, è indispensabile specificare tra parentesi l'anno di pubblicazione e quindi il curatore, in particolare se si tratta di edizioni critiche.

Esempio:

¹ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (1632), a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970, pp. 34-35.

Opere in traduzione

Quando si cita dalle traduzioni è consentito omettere il titolo originale, ma occorre sempre specificare la data dell'edizione originale tra parentesi, e l'editore della traduzione preceduto dall'abbreviazione "tr. it.", "tr. fr." ecc.

Esempio:

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. Utet, Torino 1969, p. 124.

² Id., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), tr. fr. Gallimard, Paris 1985.

Articoli di riviste

La citazione completa è così composta:

Autore, Titolo del saggio, indicazione “in” seguita dal titolo della rivista tra *virgolette basse*, annata in numeri romani, numero del fascicolo in numeri arabi (sempre preferito all’indicazione del mese), numeri delle pagine.

Esempio:

¹ D. Ferin, *Profilo di Tranquillo Marangoni*, in «Grafica d’arte», XV, 57, 2004, pp. 22-25

Citazioni

Le citazioni nel testo possono essere introdotte in due modi:

- 1) se si tratta di brani molto lunghi o di particolare rilevanza possono essere trascritti con corpo più piccolo rispetto al resto del testo, preceduti e seguiti da una riga vuota e senza virgolette.
 - 2) se si tratta di citazioni più brevi o interrotte e spezzettate da interventi del redattore dell’articolo vanno messe nel corpo del testo principale, introdotte da caporali: «XXXXXX»
- Nel caso 2) un’eventuale citazione nella citazione va posta tra virgolette inglesi semplici: «Xxxx “XXXXXX”»

Segno di nota al termine di una citazione

Quando la citazione rimanda a una nota, il richiamo di nota deve venire subito dopo l’ultima parola nel caso 1, subito dopo le virgolette nel caso 2: solo dopo va introdotto il segno di punteggiatura che conclude la frase.

Esempio:

«Conobbi il tremolar della marina»².

Congiunzioni (“d” eufonica)

Si preferisce limitare l’uso della “d” eufonica ai soli casi in cui essa serva a staccare due vocali uguali.

Esempio:

“a essi” e non “ad essi”; “ad anticipare” e non “a anticipare”.

È consentito “ad esempio”, ma: “a esempio”, in frasi del tipo “venire citato a esempio”.

Bibliografie

Evitare le bibliografie, i testi di riferimento vanno in nota.

Avvertenza sulle note

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, le note devono essere essenziali e non introdurre nuovi elementi di analisi critica. Questi ultimi vanno solo ed esclusivamente nel testo.

Titoli e Paragrafi

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, gli articoli vanno titolati e suddivisi in paragrafi. Qualora l’autore non provvedesse, il redattore che cura l’editing dell’articolo è tenuto a dare il titolo all’articolo e a suddividere l’articolo in diversi e brevi paragrafi.

S&F_scienzaefilosofia.it

ISSN 2036 _ 2927

www.scienzaefilosofia.it