Lo Sguardo.net
rivista di filosofia

N. 21, 2016 (II)

Filosofia e catastrofe

a cura di Marco Carassai e Simone Guidi

ISSN: 2036-6558

Lo Sguardo – Rivista di Filosofia

Aut. Tribunale di Roma n° 387/2011 - ISSN: 2036-6558
Edizioni di Storia e Letteratura

Comitato Scientifico:

Nunzio Allocca (sapienza Università di Roma) - Antonello D'Angelo (sapienza Università di Roma) - Lisa Block de Behar (Universidad de la República) Paolo D'Angelo (Università degli studi Roma Tre) - Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra) - Roberto Esposito (Istituto Italiano di Scienze Umane), - Miguel Angel Granada (Universidat Autònoma de Barcelona) - Thomas Macho (Humboldt Universität zu Berlin) - Marcello Musté (sapienza Università di Roma) - Maria Teresa Pansera (Università degli studi Roma Tre) - Fabio Polidori (Università degli studi di Trieste) - Lorena Preta (Psicanalista, membro ordinario SPI) - Paola Rodano (sapienza Università di Roma) - Wolfgang Rother (Universität Zürich) - Emanuela Scribano (Università di Venezia) - Francesco Saverio Trincia (sapienza Università di Roma) - Nicla Vassallo (Università degli Studi di Genova) - Donald Philip Verene (Emory University)

Caporedattori:

Simone Guidi (Coordinamento editoriale)
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

Redazione:

Federica Buongiorno, Marco Carassai, Andrea Pinazzi, Libera Pisano

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

"Lo Sguardo" è una rivista elettronica di filosofia *Open access* pubblicata da Edizioni di Storia e Letteratura. A partire dal 2010 la rivista pubblica con cadenza quadrimestrale numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono "Lo Sguardo" sono:

"Articoli": la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a *peer review* dal Comitato dei lettori della rivista.

"Interviste": la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

"Contributi": la sezione, attiva a partire dal numero di Giugno (IX, 2012) ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti ad un *doppia blind review* da parte del Comitato dei lettori e altri collaboratori, esperti nelle materie in questione, selezionati per l'occasione dai responsabili della rivista.

"Testi": la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

N. 21, 2016 (II)
Filosofia e catastrofe
a cura di Marco Carassai e Simone Guidi

Indice:

L'architetto e il precipizio
Editoriale di Marco Carassai e Simone Guidi . . . . . pp. 7-9

¶ Sezione Prima - *Pensare la catastrofe*

Articoli/1: *Usi filosofici della catastrofe,* di Andrea Tagliapietra . . . . . pp. 13-30

Contributi/1: *«Et qu'allaient-ils faire à Lisbonne ?»*
Diderot e la catastrofe come filosofia, di Matteo Marcheschi . . . . . pp. 31-48

Articoli/2: *Terrae Motus*
di Caterina Resta . . . . . pp. 49-63

Contribut/2: *Crise et catastrophe dans la pensée de Nietzsche*
di François Xavier de Peretti . . . . . pp. 65-76

Articoli/3: *The Destruction of Dwelling. Ecopoetics in the Anthropocene*
di Gregers Andersen . . . . . pp. 77-90

¶ Sezione Seconda - *Antropologia e estetica della catastrofe*

Contributi/3: *Ernesto de Martino e l'apocalisse psicopatologica*
di Donatella Nigro pp.93-126

Contributi/4: *Il presente come luogo della catastrofe*
di Valeria Dattilo pp.127-138

Articoli/4: *La catastrofe dell'origine e il rapporto con il divino*
di Margherita Geniale pp.139-154

Contributi/5: *Le rovine del tempo. Catastrofi, previsione, singolarità e realismo speculativo: dalla crisi dell'immaginario all'immaginario della crisi*
di Tommaso Guariento pp.155-180

Articoli/5: *Intellectual revolutions in philosophy and art:continua and catastrophes,* di Wolfgang Wildgen pp.181-206

¶ Sezione Terza - *Politiche della catastrofe*

Testi/1: *Paura e società del rischio. Un'intervista a Urlich Beck*
a cura di Joshua Yates pp.209-218

Testi/2: *La biopolitica della catastrofe*
di Frederic Neyrat pp.219-235

Articoli/6: *Sulle relazioni tra città contemporanea, catastrofe e diritto*
di Valerio Nitrato Izzo pp.237-247

Articoli/7: *L'espace de jeu et la catastrophe.*
Le long adieu de Benjamin à l'Europe, di Vivian Liska pp.249-257

Contributi/6: *Max Horkheimer e la catastrofe. Ripensando il totalmente Altro*
di Giacomo Maria Arrigo pp.259-273

¶ Sezione Quarta - *Retoriche e poetiche della catastrofe*

Articoli/8: *Retorica del sublime e sintassi"catastrofica".*
Un esempio leopardiano fra Longino e Dante, di Giovanni Lombardo. pp.277-287

Articoli/9: *Paul Celan: la catastrophe à l'œuvre*
di Lisa Block de Behar pp.289-299

Articoli/10: *Distopici paradossi marziani*
di Francesco Muzzioli. pp.301-310

Articoli/11: *La tentazione della catastrofe Una riflessione teologico-politica su* Sottomissione *di Michel Houellebecq*, di Maria Stella Barberi pp.311-341

Recensioni, discussioni e note pp.345-392

Editoriale

L'architetto e il precipizio

Marco Carassai e Simone Guidi

Il termine 'catastrofe' porta con sé, quasi non tradotte, le origini dal greco καταστροφή, che potremmo rendere con l'espressione "precipitazione degli eventi", se sapessimo, con ciò, anche alludere al senso di un rovesciamento radicale, di una 'situazione' che questo lemma in sé custodisce.

Καταστροφή è, innanzitutto, parte del lessico della drammaturgia antica, dove è utilizzato per indicare un rivolgimento improvviso, l'avvenimento che mette fine alla καταστάσεις dell'azione drammatica e che conclude così la vicenda dell'eroe. Lo ribadisce, ancora nel '700, la voce dell'*Encyclopédie* a cura di Edme-François Mallet, che definisce la catastrofe come «le changement ou la révolution qui arrive à la fin de l'action d'un poëme dramatique, & qui la termine». Catastrofe, quindi, come capovolgimento che sovverte un ordine, portandone alla luce la tessitura narrativa, che offre l'improvvisa conclusione di una vicenda, l'interruzione e il crollo di una continuità; una sovversione catartica che non preclude la possibilità di un nuovo inizio.

Sotto una prospettiva puramente filosofica, la comparsa improvvisa di questo «changement» ci riporta all'irruzione di un'estraneità radicale, che chiude l'azione scenica denunciando la scenicità del suo senso. La catastrofe si fa presenza inquietante di uno straniero dall'idioma intraducibile, estranea e inumana nel cuore del discorso definitorio della ragione. Per questo da un lato essa si rivela un potente motore del discorso filosofico e dall'altro essa rompe l'ordine e la continuità che quel discorso sembra poter già sempre attuare. La catastrofe può essere rappresentata, evocata, rimembrata, addirittura spiegata, ma la sua irruenta evenemenzialità non è per questo esaurita. Essa può giungere a ridefinire i limiti stessi del possibile, a contestare le stesse condizioni di possibilità di esistenza e di esperienza che costituiscono un mondo, quel fitto intrico di eventi alla cui congiunzione lavora incessantemente l'operatività logica del discorso, scientifico e filosofico. Come un'improvvisa e totale apparizione il catastrofico sembra in grado di interrompere ogni rimando significante. Di fronte alla sua violenza la ragione discorsiva assiste al frantumarsi di una naturale linearità delle azioni del mondo, che le è apparsa, fino a quel momento, ovvia. Le pretese della teoria si riducono così alla radice etimologica del θεωρέω, all'osservare, a un puro spettacolo che esplicita i limiti strutturali della ragione.

Riflettere sulla catastrofe significa quindi spingere il pensiero nei pressi del medesimo precipizio sul quale la razionalità architetta il suo instabile fondamento

e, insieme, riconoscere nell'improvviso e nell'accidentale rovesciamento il luogo dinamico dal quale il divenire mondo del mondo prende le mosse. Il pensiero che tuttavia autenticamente si espone alla catastrofe deve anch'esso sapersi capovolgere, saper rovesciare il proprio sguardo, rivolgere l'annientamento di ogni condizione, il crollo di ogni certo fondamento, la lacerazione di ogni continuità che articola l'esperienza nella sua possibilità più propria, sebbene mai totalmente appropriabile.

Spettacolo inatteso di una cesura radicale, di un rivolgimento improvviso, la catastrofe è controfigura del tempo, ma anche dello spazio. Non a caso, essa ci conduce verso la questione dell'abitare, della dimora sicura e certa, con cui è intimamente connessa. Non c'è, infatti, catastrofe, là dove non abiti un vivente che si esponga al suo rischio. Questa relazione rivela sempre un rapporto di forze inestinguibile, che caratterizza il βίος e lo condiziona dall'interno della sua zona di costituzione. La differenza tra mutamento e catastrofe risiede tutta nella vita che trasforma, abitandoli, quei luoghi, portando con sé una condizione necessaria a interpretare il cambiamento secondo l'illeggibile realtà del catastrofico. La catastrofe è tale perché abbatte, rimodula, trasforma l'abitare, spingendo a chiedere se questi luoghi possano essere ancora abitati. Ma la sostanza del catastrofico sta in fondo proprio nell'architettonica che ha reso possibile questo abitare, e segnatamente nell'essere, questa stessa, niente più di un'architettonica: arte della proporzione, della simmetria, della disposizione e dell'economia, come la definiva il *De Architectura* di Vitruvio, con una formula che potremmo direttamente applicare anche al pensiero discorsivo.

Non si tratta, pertanto, di praticare una teologia negativa della catastrofe, quasi che essa costituisca una forza recondita che preesiste e insieme resiste all'ordinamento della ragione. La catastrofe è ovunque impresente, giacché è solo in sua assenza che possiamo nominare, indicare, determinare un luogo. Perché una tale forza si manifesti sotto la categoria del catastrofico è necessario che essa traspaia proprio nella frattura di quell'architettura di significato, nell'instabilità costitutiva di ogni topografia, nel sancire la precarietà della morfologia e della cronologia in cui ci siamo situati. La presenza della catastrofe si dà unicamente nella distruzione di luoghi e dei tempi nei quali può essere individuata. Essa c'è, ma è del tutto sfuggente all'individuazione. L'aristotelismo latino indicherà una simle *potentia non ordinata* utilizzando il termine *virtualis*, che rimanda a una *vis*, a una forza trascendente, individuando così una potenza ancora priva dell'atto ma alla cui realizzazione nulla può opporsi. Ciò che è virtuale, in questo senso, esiste sempre fuori dal tempo e dallo spazio, come ciò che sta per giungere, ciò che, nella sua assenza è già presente; ciò che non appare ma è, virtualmente, già qui e ora. Così il catastrofico, sulla cui instabile assenza edifichiamo la stabilità delle costruzioni e delle pratiche di vita, attendendone continuamente la venuta.

Potremmo, insomma, dire che la catastrofe si oppone alla stabilità di un ordine sempre interno come una rottura, una frattura che si situa sempre dentro ma anche al di là alla τάξις. E in questa veste paradossale di sfida per il pensiero, per la scienza, per la tecnica, per la storia e persino per l'arte, l'abbiamo posta come cifra fondamentale del presente numero de *Lo Sguardo*. Ciò che abbiamo chiesto agli autori è di interrogarsi sulla possibilità stessa di un pensiero della catastrofe, e soprattutto sui diversi esiti teorici che si ottengono applicando, ad essa, differenti metodi e prospettive.

Ne è emerso, giocoforza, un mosaico enigmatico e complesso, che non poteva non attrarre, intorno al suo centro, una serie di nuclei tematici affini, uno sciame di concetti prossimi a quello di catastrofe ed esso strettamente collegati. Disastro, rischio, apocalisse, sublime, tragedia, distopia: intorno a questi nuclei tematici si costituiscono inevitabilmente le quattro sezioni che compongono il numero: *Pensare la catastrofe*, dedicata alla teoresi e all'utilizzo filosofico del catastrofico; *Antropologia ed e estetica della catastrofe*, dedicata alla relazione tra la catastrofe, l'umano e la sua dimensione immaginifico-rappresentativa; *Politiche della catastrofe*, dedicata al rapporto tra catastrofe, comunità e individuo; *Retoriche e poetiche della catastrofe*, dedicato al più specifico uso dialettico e narrativo del catastrofico.

Un percorso nel quale il volto della καταστροφή appare nelle sue molteplici forme – o meglio lascia emergere, nelle parentesi della sua assenza, una molteplicità di forme. Da quello della metafisica classica, e del suo affanno nel tenere il catastrofico all'interno dei limiti della ragione e del suo discorso, alla riflessione antropo-psicologica, fino al pensiero continentale contemporaneo, e al suo sforzo di compiere un - altrettanto ardua - filosofia della finitezza, guardando al catastrofico come a una categoria fondamentale della coabitazione e dell'agire politico. Infine il linguaggio poetico e narrativo, probabilmente quello che più tra tutti si è spinto a costruire la sua dimora sull'orlo di questo ruggente precipitare del significato.

Non ci resta dunque che lasciare il lettore al suo compito, non prima, tuttavia, di aver ringraziato tutti coloro che hanno reso possibile la realizzazione di questa raccolta: i numerosi autori, innanzitutto, che si sono confrontati con un tema tanto complesso e parzialemente inesplorato, e la redazione de *Lo Sguardo*, senza il cui costante impegno, scientifico e editoriale, anche questo ventunesimo numero non sarebbe potuto venire alla luce.

Marco Carassai, Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
✉ m.carassai@libero.it

Simone Guidi, Nuova Accademia di Belle Arti
✉ simone_guidi@docenti.naba.it

¶ Sezione Prima

Pensare la catastrofe

Articoli/1

Usi filosofici della catastrofe

Andrea Tagliapietra

Articolo sottoposto a *peer-review.* Ricevuto il 31/03/2016. Accettato il 15/05/2016

Following its modern meaning, "catastrophe" indicates the turning point of a narrative, that leads to an epilogue or that suddenly decides the outcome. Thus "catastrophe", does not merely mean an absolute end, but rather a shape-shifting, a readjustment, what irreversibly is changing toward something that is still unknown. Describing the collapse of an order, its end, the catastrophe thematizes the causes of the collapse of that order with the intellectual search for a new order, a new continuity. Hence, it represents a theoretical challenge for philosophy, whose attempts to understand and philosophically "use" the catastrophe are dealt in this essay, focusing especially on Plato, Diderot, Rousseau, Kant.

***

1. La parola "catastrofe"

Il termine italiano "catastrofe" deriva, come noto, dalla parola greca *katastrophé* e significa letteralmente "capovolgimento", "rovesciamento". In dipendenza del verbo greco *katastrépho* dobbiamo immaginare che il primo significato di *katastrophé* sia di ordine fisico, secondo lo schema evolutivo del senso delle parole che va dagli impieghi letterali e materiali dei vocaboli a quelli figurati ed astratti. Si tratta, evidentemente, di uno schema che assimila nella storia delle parole una ben precisa ideologia, una metafisica della metaforica su cui tuttavia, in questa sede, non possiamo soffermarci.

L'immagine concreta che ci appare con il significato letterale del verbo *katastrépho* è quella dell'aratro che rivolta la terra. Il vomere che penetra nella superficie del campo incide la compattezza del terreno e porta alla luce ciò che sta sotto. Le zolle, le glebe si ribaltano – il sopra va sotto - consentendo l'areazione e l'idratazione del suolo, migliorando le proprietà fisiche, meccaniche, chimiche e biologiche del campo e predisponendolo alle successive operazioni di concimatura e di semina. In questa sua prima accezione, quindi, il verbo *katastrépho* sembra connesso con un'idea positiva di fecondità, di inizio della vita vegetale e di sua predisposizione, di avvio del ciclo dei lavori agricoli. È pur vero, tuttavia, che l'aratura non si compie solo in primavera, in vista della semina, ma anche in autunno o inverno, per consentire al suolo di beneficiare delle piogge, di arricchirsi e, quindi, di "respirare" e di riposare dopo il "lavoro" estivo.

A questo aspetto può forse connettersi il secondo significato principale di *katastrépho*, ossia quello di "volgere al termine" e di "finire", che influenza l'impiego che la parola *katastrophé* assume nel quadro della riflessione poetica e retorica antica. In Aristotele, tuttavia, il sostantivo *katastrophé* non appare. Lo Stagirita preferisce, infatti, nella *Poetica*, l'impiego tecnico dei termini *peripéteia* e *metàbasis*,[1] il cui significato è però sovrapponibile alla funzione stilistico-retorica del nostro lemma. In questa prospettiva *katastrophé* è il nome che si dà alla soluzione di un dramma o, in genere, di uno sviluppo diegetico. La catastrofe è la *svolta* che porta all'epilogo di una trama narrativa, ovvero che ne decide l'esito. Che questo sia inteso prevalentemente come una fine luttuosa e infausta lo dice il prefisso greco *katà-*, che nel suo uso preposizionale più semplice esprime il movimento dall'alto verso il basso. La catastrofe descriverebbe allora, in termini spaziali, una specie di *caduta*. Northrop Frye, il grande maestro della teoria dei modi, dei simboli, dei miti e dei generi letterari ce ne spiegava il motivo riconducendo la distinzione classica delle due forme della tragedia e della commedia a due strutture di mutamento dello sviluppo lineare della trama[2]. Per il registro comico la struttura narrativa è paragonabile ad una "u" ∪, per cui all'iniziale situazione positiva segue una caduta nella peripezia finché non sopraggiunge la svolta comica che fa risalire verso l'*happy ending*. Al contrario il registro tragico, la cui stilizzazione lineare della struttura narrativa è una "u" rovesciata ∩, mostrerebbe una fase ascendente che pone la vicenda dell'eroe protagonista al culmine positivo della sua "gloria" e la svolta consisterebbe, allora, nella caduta finale dell'eroe tragico (si pensi alla sorte di Edipo). Questo genere di finale è propriamente la "catastrofe", ossia la virata negativa della vicenda sviluppata dal dramma, che lo conduce al suo esito nefasto.

Non è ininfluente rispetto al primato classico della tragedia sulla commedia l'accostamento tra il decorso biologico e biografico della vita umana (infanzia-età adulta-vecchiaia) e lo schema a "u" rovesciata ∩ della trama tragica. Frye fa notare, invece, come la Bibbia, nella sua versione cristiana, ossia nella forma di composizione unitaria di una molteplicità di libri (da qui il plurale del nome greco *tà biblìa*) tenuti assieme fra la creazione del *Genesi* e la fine del mondo dell'*Apocalisse*, assuma uno schema a "u" ∪, ossia di "divina commedia", dove la catastrofe finale è anche rivelazione e redenzione – è questo il significato propriamente teologico del termine greco *apocalypsis*.

Queste considerazioni ci portano al terzo significato del termine catastrofe, che si è imposto nel linguaggio comune, ossia quello di una grave sciagura, un disastro che colpisce per le sue dimensioni, per la sua estensione, e che ha una portata collettiva, coinvolgendo una nazione, una regione, una città, un gruppo, una famiglia, una località, ecc.. Così intesa, allora, la parola è ritenuta pressoché sinonimo di "calamità", "cataclisma", "distruzione" e "rovina".

[1] Aristotele, *Poetica* 18, 1455b 27-29.
[2] Cfr. N. Frye, *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton 1957; tr. it., *Anatomia della critica. Quattro saggi*, Torino 2000; id., *The Great Code. The Bible and Literature*, New York 1981; tr. it., *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Torino 1986.

Lisbona inghiottita dalla terra e dal mare. Stampa del XVIII secolo conservata alla Bibliothèque Nationale di Parigi. Riproduzione in J. Kozák e M.-C. Thompson, Historical Earthquakes in Europe, Swiss Reinsurance Company, Zürich 1991.

In un precedente intervento su questo argomento formulavo l'ipotesi che all'affermazione di quest'uso comune del termine abbia dato un contributo decisivo l'impressione provocata dal terremoto di Lisbona del 1755 sulla cultura illuminista, là dove si può effettivamente registrare uno slittamento della parola dal significato poetico-retorico a quello cosmologico-naturalistico[3]. Nella voce *catastrophe* dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, redatta nel 1752, il Mallet definisce la catastrofe secondo i dettami della poetica classicistica, ovvero come «il cambiamento (*changement*) o il rivolgimento (*révolution*) che giunge alla fine dell'azione d'un poema drammatico, e che la porta a compimento»[4]. Invece, nella voce *tremblemens de Terre*, scritta da Paul Henri Thiry d'Holbach e pubblicata undici anni dopo il terremoto, il filosofo illuminista scriveva che «l'Europa si è appena riavuta dalla paura che le ha causato la terrificante catastrofe (*l'affreuse catastrophe*) della capitale del Portogallo»[5].

[3] A. Tagliapietra, *La catastrofe e la filosofia*, in Voltaire, Rousseau, Kant, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Milano 2004, pp. IX-XXXIX, pp. XVII-XVIII.
[4] *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, vol. II (1752), p. 772.
[5] *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, vol. XVI (1766), p. 582.

Estensione degli effetti del terremoto di Lisbona sulla carta geografica del mondo conosciuto.
Stampa tratta da Die denkwürdigsten Geschichten der Erderschütterungen
di J. H. Nonnens, Erfurt 1756.

2. Primo uso filosofico. Postulato di continuità e anestesia dell'evento

Nell'analisi del significato della parola catastrofe emergono allora alcune caratteristiche distintive. La catastrofe è una *svolta*, cioè un *mutamento*, l'*interruzione di una continuità*. Questa *discontinuità* ha un valore decisivo, in quanto conduce repentinamente al termine, mediante la *rottura irreversibile dell'ordine preesistente e della sua stessa forma*. In una delle concettualizzazioni contemporanee dell'idea di catastrofe, quella condotta dal matematico francese

René Thom, «la catastrofe è il "salto" da uno stato a un altro o da un cammino ad un altro. Catastrofe, dunque, non significa in assoluto fine, ma mutazione di forma, magari *riadattamento*. In ogni caso vi è catastrofe se ciò che muta ha carattere di irreversibilità».[6]

La catastrofe, descrive il tracollo di *un* ordine, la sua fine, e tematizza le cause del collasso di *quell'ordine* insieme alla ricerca intellettuale di un ordine nuovo, di una nuova continuità. Riprendendo in chiave paradigmatica l'esempio storico della catastrofe del 1755, gli illuministi[7] innanzi al terremoto di Lisbona rifiutano la spiegazione provvidenziale dei devoti e dei tradizionalisti, ossia quella che prevedeva l'inclusione *anche* del massimo grado di disordine rappresentato dalla catastrofe in un piano d'ordine, in un *disegno divino*, in parte imperscrutabile dal punto di vista dell'uomo, ma esistente. Si tratta, invece, di sostituire all'ordine che *c'è*, ma *non è conoscibile*, un ordine nuovo, che *c'è*, ma *è conoscibile*. La risposta innanzi alla catastrofe della filosofia diventa quella di un'intensificazione della capacità intellettuale di connessione mediante l'integrazione conoscitiva e la prestazione argomentativa, che riconfigurano l'insieme in un nuovo quadro d'ordine. In questa prospettiva abbiamo sia la *teodicea* di Leibniz, Wolff e dei metafisici tedeschi e degli ottimisti inglesi come Alexander Pope che l'*antropodicea* degli illuministi.

Le rovine di Lisbona. Incisione tedesca del 1756 riprodotta in The British Historical Society of Portugal (a c. di), *O Terramoto de 1755. Testamunhos Britanicos/ The Lisbon earthquake of 1755*. British accounts.

[6] A. E. R. Woodcock, M. Davis, *Catastrophe theory*, Dutton, New York 1978; tr. it., *La teoria delle catastrofi*, Milano 1982, p. 47.
[7] Per i testi di Voltaire, Rousseau e Kant rinvio al succitato *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, cit., pp. 1-123.

Rousseau pensa ad un ordine della natura in cui i terremoti sono accadimenti normali e in cui la catastrofe è, semmai, il risultato dell'azione dell'uomo che, per avidità connessa con gli aspetti negativi del processo di civilizzazione, ne sfida la potenza con edifici troppo alti e ravvicinati, con città costruite in luoghi non adatti e accumulando ricchezze nelle proprie case, così da non volersene separare neanche quando minacciano di crollare. Il giovane Kant, invece, scrive tre brevi saggi nei quali emerge l'intento scientifico di investigare le cause dei terremoti, collocandone l'emergenza nel quadro di una filosofia della natura di ispirazione newtoniana, ma animata da una prospettiva metafisica ottimistica riconducibile a Leibniz e a Wolff. Anche i sismi, sostiene Kant, malgrado il loro immane carattere distruttivo, hanno una funzione benefica. Per esempio rendono più fertili i terreni e favoriscono lo sgorgare delle sorgenti e delle acque termali. Non mi soffermo ulteriormente sull'analisi dei testi di Rousseau e Kant, a cui ho dedicato, in passato, vari interventi[8]. Mi preme, piuttosto, articolare una considerazione più generale inerente il compito strategico che la filosofia sembra svolgere in questo caso mediante le teorie proposte dai due illuministi. Si tratta di una *prestazione di continuità*.

La ricostruzione di Lisbona. Stampa del XVIII secolo conservata nel Museu da Cidade di Lisbona.

[8] Oltre al già menzionato *La catastrofe e la filosofia*, vedi A. Tagliapietra, *Catastrofe e apocalisse. Le figure del disastro e la fine di tutte le cose*, in P. Giacomoni (a c. di), *La terra trema. Catastrofi terremoti tsunami dalle stampe della collezione Kozák*, catalogo della mostra tenuta a Trento, Palazzo delle Albere, MART, dal 10 giugno al 24 luglio 2005, Nicolodi Editore, Rovereto (TN) 2005, pp. 33-53; id., *Disastri. Un approccio filosofico*, in «ECO. L'educazione sostenibile» 7, 2006, pp. 19-20; id., *Costruire a partire dalle rovine. Figure dialettiche fra catastrofe e progresso*, in «La società degli individui. Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee» 31, 1/2008, pp. 18-37; Id., *La fine come catastrofe* in id., *Icone della fine. Immagini apocalittiche, filmografie, miti*, Bologna 2010, pp. 153-161.

L'atteggiamento filosofico di Rousseau e di Kant nei confronti della catastrofe è quello di ritenere il disordine come un *deficit* di spiegazione e di conoscenze. La catastrofe va *normalizzata* ricorrendo ad un piano continuo, quello assicurato dal discorso filosofico-scientifico e dalla sua operatività logica, ossia da quella che foucaultianamente si potrebbe chiamare l'analitica della verità. Allora, la fede in una *superspiegazione trascendente* di ordine teologico-rappresentativo, quella del *piano divino*, che c'è ma è inconoscibile, viene sostituita da un altro tipo di fede, quella *trascendentale* nella *continuità dell'argomentazione logica* che è in grado di ristrutturare le conoscenze empiriche e persino di predisporne l'incremento. È, infatti, perché il pensiero si dà come un *discorso continuo* che vi possono essere incrementi ed estensioni. Il nuovo si dà nel continuo. Così anche l'empirismo del pensiero moderno e del metodo scientifico che ne deriva sono una conferma della postulazione della continuità del discorso, ossia di ciò che gli antichi chiamavano *lógos*.

All'inizio della storia della filosofia il postulato della continuità del discorso è formulato emblematicamente nelle pagine del *Fedone* di Platone, là dove il personaggio concettuale del filosofo è alle prese non soltanto con l'idea della morte, ma con la sua stessa morte come *possibile catastrofe del lógos*[9]. Il massimo pericolo è, allora, come afferma la maschera di Socrate nel momento centrale del dialogo (quello che la tradizione interpretativa del testo chiama dei "capelli di Fedone"),[10] che sia il discorso stesso a venir meno, mostrando, di fronte alla discontinuità della morte e all'idea della fine di tutte le cose che essa trascina con sé, il fallimento della sua assolutezza e continuità. Sarebbe la cessazione della funzione di garanzia ontologica del *lógos*. È il rischio, scrive Platone, della "misologia", di quell'"odio per i ragionamenti"[11] che potremmo anche tradurre come sconforto e perdita della fede nei confronti della permanenza e dell'eternità del discorso. Socrate in quanto individuo può e, anzi, prima o poi, dovrà morire, dal momento che vale per lui, come per tutti, il famoso sillogismo - l'uomo è mortale, Socrate è un uomo, quindi Socrate è mortale -, ma certo non muore *mai* né si interrompe quel discorso in cui il sillogismo ha valore e viene formulato.

Assume a questo punto un senso particolare l'esercizio spirituale della *meletè thanatou*, dell'«esercitarsi a morire e all'esser morto»[12]. Si tratta, infatti, di cancellare, mediante l'*a priori* dell'argomentazione intellettuale, l'effettività della catastrofe della morte, la sua assurda irruzione nell'apparente continuità dell'orizzonte di significati della vita. È la strategia che Klaus Heinrich chiama del *resto ontologico*, riconducendola all'istituzione stessa dell'ontologia occidentale operata da Parmenide. «Se cancelliamo», egli scriveva, «tutto ciò che, essendo minacciato dal Non-essere, a sua volta minaccia con il Non-essere la nostra vita,

[9] A. Tagliapietra, *Il velo di Alcesti. La filosofia e il teatro della morte*, Milano 1997, pp. 270-277.
[10] Platone, *Fedone* 85e 1-91c 5.
[11] Platone, *Fedone* 89d 1-4.
[12] Platone, *Fedone* 64a 6.

Jacques-Louis David, *La morte di Socrate* (particolare) (1787).

ci resta infine un residuo del tutto irremovibile: l'Essere. È questa la risposta del "resto"»[13].

La maschera platonica di Socrate non esorta, quindi, alla saggezza di colui che si prepara all'evento della morte in quanto è la *propria* morte, affrontandola, per dir così, direttamente e ad occhi aperti, ma quella di colui che astrae l'evento della propria morte nel concetto generale di mortalità per poterla efficacemente anestetizzare. Ciò appare con evidenza anche nello spostamento dell'attenzione dall'evento puntuale della morte, che fissa il momento della discontinuità, alla processualità e, quindi, alla continuità del concetto di morire. Se siamo mortali tutta la nostra vita non è che un lento, progressivo morire che in qualche modo banalizza e rende indifferente l'accadere della morte. Ecco che l'istante mortale, nel testo del *Fedone*, viene abilmente dissimulato da quello che Jankélévitch definiva un "aoristo dissonante" dopo di cui, tuttavia, «non c'è più dialogo, e le speculazioni sull'immortalità non sopravvivono allo spasmo che annuncia la morte dell'essere pensante»[14].

La reazione intellettuale di Rousseau e Kant innanzi alla catastrofe collettiva di Lisbona non è pertanto diversa da quella che Platone inscena nel teatro del *Fedone* mettendo il personaggio concettuale del filosofo innanzi alla catastrofe individuale della propria morte. Il *lógos* del filosofo antico e la ragione dei filosofi moderni condividono l'identico rifiuto del pensiero a tematizzare la discontinuità in quanto tale. Il discontinuo è solo un momento, un accidente, un'increspatura sulla superficie interminabile del continuo.

Aristotele sosteneva che il pensiero è la più continua (*synechestáte*) delle nostre attività[15]. Per la filosofia antica il pensiero si manifesta "fuori" dell'uomo, nella corrispondenza con la *sostanza*, nelle strutture divine e intellettuali dell'essere eterno, con cui i singoli individui umani possono avere una tangenza limitata, temporanea e passiva, senza per questo mai metterne in discussione la continuità. Per la filosofia moderna l'atto del pensiero è il *cogito* del *soggetto* e la continuità del pensiero è garantita, allora, dalla separazione trascendentale delle funzioni logiche dell'intelletto rispetto a quelle psicologiche, alla sfera della volontà e della sensibilità.

[13] K. Heinrich, *Parmenides und Jona* (1964), Frankfurt a. M. 1982; tr. it., *Parmenide e Giona*, Napoli 1988, p. 139.
[14] V. Jankélévitch, *La mort* (1966), Paris 1977; tr. it., *La morte*, a cura di E. Lisciani Petrini, tr. V. Zini, Torino 2009, p. 272. In proposito rinvio ad A. Tagliapietra, *L'ultimo gesto di Socrate. Il pudore e l'enigma*, in «Spazio filosofico», 5, maggio 2012, pp. 163-171 (www.spaziofilosofico.it/numero-05/2063/lultimo-gesto-di-socrate-il-pudore-e-lenigma/).
[15] Aristotele, *Etica nicomachea* X, 7, 1177a 21-22.

3. Secondo uso filosofico. L'estetica della catastrofe e l'evento

La catastrofe, descrivendo il collasso di *un* ordine, spinge ad interrogarsi non solo sulle cause del tracollo di quell'ordine e sull'ordine nuovo che può sostituirlo, ma sul vuoto che si è aperto, sull'*assenza dell'ordine* e, quindi, sulla *sostenibilità* in sé del disordine.

La catastrofe sembra, allora, una specificazione diretta della nozione di *evento*, che, come scriveva Gilles Deleuze nella *Logica del senso*, «non è ciò che accade (accadimento)», ma «è in ciò che accade, il puro espresso che ci fa segno e che ci aspetta»[16]. Nel dibattito illuministico che abbiamo preso a paradigma delle nostre considerazioni la diversità di questo secondo uso della catastrofe mi pare accennata nella posizione di Voltaire.

Il maremoto di Lisbona. Stampa praghese, 1820-1822.

La notizia della catastrofe di Lisbona raggiunge il filosofo la sera del 23 novembre. Voltaire ne rimane subito assai turbato se è vero che il giorno seguente, in una lettera al suo amico e banchiere Tronchin, si lascia sfuggire l'affermazione per cui «la natura è crudelissima» e sbaglia l'indirizzo: invece di Lione scrive Lisbona. Dagli scaffali della sua biblioteca riprende in mano l'esemplare dell'*Essay on Man* (1734) di Pope, manifesto poetico dell'ottimismo continuista d'oltremanica così come i *Saggi di Teodicea* (1710) di Leibniz lo erano di quello continentale, e traccia alcune rabbiose note a margine. Le più significative sono, in inglese, «*What can I hope, when all is right*» e, in francese, «*Tout est faux dans cet ouvrage*». Subito dopo Voltaire scrive di getto, in neanche una ventina di giorni, i 234 versi del *Poema sul disastro di Lisbona* e li consegna a gennaio al suo editore. Il 1° aprile del 1756, esattamente sei mesi dopo il terremoto, il *Poema* esce a stampa in Svizzera e in Francia e gode subito di un

[16] G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969; tr. it., *La logica del senso*, Milano 1997, p. 134.

enorme successo. In poco tempo se ne faranno ben venti edizioni. Secondo Judith Shklar, la percezione del tradimento, che è il cuore stesso del senso di ingiustizia, «cova in ogni verso del poema»[17] di Voltaire. La "morte dell'ottimismo", che vi viene proclamata, ha per obiettivo Dio medesimo o, meglio, la costruzione concettuale di quel Dio dei filosofi che, per mantenere la convergenza scolastica dell'essere, del vero, del bene, del bello e dell'uno (*ens, verum, bonum, pulchrum et unum convertuntur*) nella concezione del divino – si tratta dell'enunciazione ontologica del postulato della continuità del *lógos* di cui si è detto –, teorizza una "macroscala" trascendentale rispetto alla quale la catastrofe *è*, in sé, *indifferente*.

«Chi, con occhio equanime come Dio il tutto osserva», aveva scritto Pope, «Vede perire un eroe o un passero cadere,/ Atomi e sistemi alla rovina lanciati,/ Ora una bolla d'aria scoppiare, ora un mondo»[18]. Ma, risponde Voltaire nel suo poema, questo Dio concepito alla stregua degli dèi di Epicuro, ovvero come un «signore assoluto dell'essere e dello spazio,/ Senza crucci, né pietà, tranquillo, indifferente»,[19] è troppo simile alla condizione degli spettatori europei che, dalla postazione sicura della "bonaccia", contemplano il naufragio e investigano sulle cause delle tempeste (vv. 24-26). «Lisbona è distrutta e a Parigi si balla» (v. 23), il verso forse più bello del poema voltairiano, quello che fa diventare la catastrofe lusitana un evento epocale per lo spirito europeo, trasforma all'improvviso tutti coloro che hanno avuto notizia del terremoto in spettatori. Così se l'antico *tópos* lucreziano del "naufragio con spettatore", sempre valido per gli esiti di qualsiasi tipo di catastrofe collettiva o individuale, ci rammenta, con Hans Blumenberg, che «la gradevolezza dello spettacolo non sta certo nelle pene dell'altro, ma nel fatto di godere il proprio imperturbato punto di vista»[20], questa condizione non dà diritto alla sua assolutizzazione. Invece, per Voltaire, è proprio questo ciò che fanno gli ottimisti, ovvero i fautori della continuità della ragione e del discorso (della causa naturale o della provvidenza divina), che si rifiutano di guardare in faccia e riconoscere lo scandalo intrinseco della catastrofe.

Allora gli ottimisti, come i devoti, riportano in vita, innanzi all'immane scena del disastro, l'antichissimo archetipo degli "amici di Giobbe" (Gb. 2,11-37,24; 42,7-9) che parlano con arroganza e saccenza, che giudicano, che consigliano, che si insinuano nello spazio, impraticabile a qualsiasi parola, fra il grido di dolore dell'uomo e il silenzio di Dio. Analogamente al suo modello biblico, anche Voltaire chiede agli "amici", ossia ai devoti e agli ottimisti, di tacere, rivendicando per chi sta al posto di Giobbe, ovvero per le vittime della catastrofe e per gli "esseri sensibili" che partecipano al loro dolore, l'unica

[17] J. N. Shklar, *The faces of injustice*, Yale 1990; tr. it., *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte?*, Milano 2000, p. 66.
[18] A. Pope, *Essay on Man*, London 1734, I, vv. 87-90; tr. it., *Saggio sull'uomo*, testo inglese a fronte, a c. di A. Zanini, Macerata 1994, pp. 18-19.
[19] Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756), vv. 150-151; tr. it. *Poema sul disastro di Lisbona*, in Voltaire, Rousseau, Kant, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, cit., p. 6.
[20] H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a. M. 1979; tr. it., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, intr. di R. Bodei, tr. di F. Rigotti, rev. di B. Argenton, Bologna 1985, p. 51.

espressione possibile, quella del grido: «Qual crimine, qual peccato commisero questi bimbi/ Schiacciati e ricoperti di sangue sul seno materno?» (vv. 19-20); «Il mio lamento è innocente e le mie urla legittime» (v. 30).

William Blake, *I tormentatori di Giobbe* (1785-1790).

Ma chi sta al posto di Giobbe, nella catastrofe, è colui che non nega l'*evento* e che non cerca di ricondurlo alla continuità delle spiegazioni esistenti. Qui si intravvede l'intimo legame che connette, nella dimensione immediatamente politica del pensiero voltairiano, la battaglia contro l'infamia del fanatismo religioso e per la tolleranza con quella contro la subdola violenza intellettuale, altrettanto odiosa, di coloro che sono sempre propensi a giustificare l'esistente e i suoi soprusi mediante la ragione dimezzata e acquietata che già apparteneva agli "amici di Giobbe". Così infatti si sparge il sale della rassegnazione sulle ferite aperte delle vittime, cercando di renderle tali ancora e per una seconda volta, *de iure* e non più solo *de facto*. Il *Poema* di Voltaire è dunque un atto di ribellione e di rivolta e in questi termini lo interpreterà anche Settembrini, il campione dell'illuminismo, nelle pagine de *La montagna magica* di Thomas Mann, riconoscendo in esso il gesto di un «vero discendente di quegli antichi Galli che scagliarono i loro strali contro il cielo»[21].

Mentre è relativamente facile negare a Voltaire l'etichetta "professionale" di filosofo – in fondo, non vi sono nella sua pur imponente opera, che attraversa tutti i generi letterari, posizioni teoriche "originali" o elaborazioni concettuali particolarmente complesse -, è impossibile non riconoscere all'autore del *Trattato sulla tolleranza* la capacità di individuare ed esaltare l'emergenza di quelli che il sociologo Jean Baudrillard, in un'epoca che ancora non aveva conosciuto le potenzialità epidemiche del web, chiamava *événements supra-conducteurs*[22]. La funzione strategica dell'intellettuale appare, con Voltaire, non quella di fornire spiegazioni, ossia di suturare la ferita del campo dell'essere e del discorso che ne garantisce la continuità, come hanno fatto, davanti alle macerie di Lisbona, Rousseau e Kant e come faranno, dopo di loro, gli scienziati chiamati a rendere ragione delle catastrofi, ma di entrare in risonanza con l'evento, di scarnificarne la ferita aperta, di farne un uso estetico.

[21] T. Mann, *Der Zauberberg* (1924), Berlin 1952; tr. it., *La montagna magica*, tr. di R. Colorni, intr. e c. di L. Crescenzi, con un saggio di M. Neumann, Milano 2010, p. 367.
[22] J. Baudrillard, *La transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris 1990, pp. 43-50.

Le rovine del centro di Lisbona. Dalla *Recueil des plus belle ruines de Lisbonne causées par le tremblement et par le feu du premier Novembre 1755*, dessins exécutés par Messrs Paris et Pedegache; gravés par Jacques-Francois Blondel; publiés par Jacques-Phillippe Le Bas, Paris 1757.

4. Il senso dell'evento e il suo scandalo

Una prima possibilità di interpretare la posizione di Voltaire innanzi alla catastrofe può essere, allora, di ricondurne la mossa intellettuale a quella che Michel Foucault chiamava *ontologia del presente*. «Il problema che qui, per la prima volta, mi sembra emergere», egli scrive, «è quello del presente, dell'attualità: che cosa accade oggi? Che cosa accade ora? E che cos'è questo "ora" all'interno del quale noi tutti siamo, e che definisce il momento in cui scrivo?»[23]. La domanda del presente non è più l'interrogazione della filosofia su che cosa, nelle circostanze attuali, possa determinare questa o quella decisione filosofica, né è qualcosa di paragonabile a una domanda sul particolare stato delle conoscenze scientifiche di un'epoca o sulla moralità di una situazione. La domanda del presente, che a partire dall'illuminismo sembra essere introdotta sulla scena della filosofia, verte su ciò che il presente effettivamente è, sul *senso* del presente, sull'*elemento distintivo* che bisogna decifrare e discernere nell'orizzonte dell'attualità in quanto tale. Si instaura una presa diretta con il mondo al punto che dal mondo stesso derivano i criteri della comprensione, e che, di conseguenza, non possono essere presupposti nell'intelletto umano che in maniera del tutto astratta. Ecco allora che emerge, prosegue Foucault, «il problema del presente come evento filosofico

[23] M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, (lezione, Collège de France, 1983), in "Magazine littéraire" 207, (maggio 1984); ora in M. Foucault, *Dits et écrits*, in 4 voll., a cura di D. Defert e F. Ewald, Paris 1994, vol. IV, pp. 679-688; tr. it., *Il problema del presente. Una lezione su "Che cos'è l'Illuminismo?" di Kant*, in "Aut-Aut" 205, (1985), pp. 11-19, p. 11.

a cui il filosofo, che ne parla, appartiene»[24]. L'interrogazione filosofica non si pone più all'interno di una scuola, in continuità di una dottrina o di una tradizione, ma, piuttosto, in relazione ad un "noi", ossia alla comunità dei contemporanei che condividono quel problema di cui si è, al contempo, attori e spettatori. Nasce la modernità non più come rapporto lineare, benché differenziale, con il passato degli antichi - e, infatti, la consapevolezza dell'illuminismo cresce con l'esaurirsi, nell'orizzonte della cultura della fine del Seicento, della *querelle des anciens et des modernes* -, ma come rapporto sagittale con l'*hic et nunc*, con il *qui ed ora* dell'attualità del presente. «Che cos'è la nostra attualità? Qual è il campo attuale delle esperienze possibili? Qui», conclude Foucault, «non è in gioco un'analitica della verità; si tratta di ciò che si potrebbe chiamare un'ontologia del presente, un'ontologia di noi stessi»[25].

Gil Cohen, *The Great Flood of 1927* (1977).

È uno scenario che, nell'universo ad alta intensità mediatica in cui viviamo, ci è quantomai familiare e persino banale. Intorno alla catastrofe cresce e si rafforza il *noi*, l'identità dei sopravvissuti, la comunità inconfessabile di coloro che assistono allo spettacolo della catastrofe, lo attraversano e ne diventano interpreti. Tra il 1929 e il 1932 Walter Benjamin, per la berlinese FunkStude AG e la francofortese Südwestdeutscher Rundfunk, fu autore e conduttore di una serie di trasmissioni radiofoniche dedicate ai ragazzi fra i dieci e i quindici anni.[26] In queste deliziose narrazioni spicca un blocco di puntate dedicate ad eventi catastrofici: *La scomparsa di Pompei ed Ercolano*; *Il terremoto di Lisbona*; *L'incendio del teatro di Canton*; *Il disastro ferroviario del Firth of Tay* e *L'inondazione del Mississippi nel 1927*.

All'inizio della puntata dedicata al terremoto di Lisbona, trasmessa dai microfoni della radio di Berlino il 31 ottobre 1931, Benjamin afferma «a nessuno piacerebbe sentir raccontare solamente di case che crollano l'una dopo l'altra, del terrore per l'incendio che si propaga o della paura per l'acqua, dell'oscurità,

[24] M. Foucault, *Il problema del presente. Una lezione su "Che cos'è l'Illuminismo?" di Kant*, cit., p. 12.
[25] M. Foucault, *Il problema del presente. Una lezione su "Che cos'è l'Illuminismo?" di Kant*, cit., p. 19.
[26] Per un inventario completo di questi interventi (di alcuni conosciamo solo i titoli) cfr. S. Schiller-Lerg, *Walter Benjamin und der Rundfunk. Programmarbeit zwischen Theorie und Praxis*, München 1984, pp. 529-539. Una bella raccolta italiana degli interventi radiofonici benjaminiani è: W. Benjamin, *Burattini, streghe e briganti. Racconti radiofonici per ragazzi (1929-1932)*, a c. di G. Schiavoni, Milano 2014.

dei saccheggi, dei lamenti dei feriti e di chi cerca i propri cari. E, d'altro canto, sono proprio queste cose che ricompaiono – pressoché identiche – in qualsiasi catastrofe naturale»[27]. Non soltanto nelle catastrofi naturali, ci permettiamo di aggiungere, o negli eventi accidentali come un incendio, un incidente aereo o un disastro ferroviario. Si pensi alla scena spettacolare degli attentati terroristici su vasta scala che, dopo l'"evento perfetto" o "evento assoluto", per dirla con Baudrillard,[28] dell'11 settembre 2001 e il crollo delle Twin Towers di New York in seguito all'attacco aereo suicida degli uomini di Al Qaeda, sono diventati tristemente consueti alla cronaca e all'immaginazione occidentale, da Mosca a Madrid, da Beslan a Londra, da Parigi a Bruxelles. Per tacere degli assai più numerosi eventi terroristici e bellici, alcuni di portata altrettanto catastrofica, che riguardano i paesi non occidentali, vicini ai quadranti di guerra o logorati da quelle che una volta si era soliti chiamare guerre civili.

In tutti questi eventi, catastrofi naturali o attentati terroristici, emerge una clamorosa smentita delle parole, pudicamente pedagogiche, di Benjamin. Infatti, sembra proprio che a tutti piaccia sentir raccontare e vedere case che crollano, onde altissime di maremoti, interi isolati sventrati, il terrore che si propaga, il sangue dei feriti, le mutilazioni, i corpi dilaniati e fatti a pezzi, la paura ancora scolpita sui volti dei testimoni e degli scampati alla morte, il dolore dei congiunti, lo spettacolo della distruzione, delle macerie, delle esplosioni, dei crolli. Ma non basta. Ecco l'uso esemplare delle biografie delle vittime, delle foto di famiglia, della quotidianità degli affetti, l'eroizzazione dei caduti e dei sopravvissuti il cui unico merito era di vivere una vita *normale*, la vita di *ciascuno di noi*.

A questo punto mi sembra possibile tornare alle parole di Foucault che collegavano la domanda del presente all'ontologia di noi stessi. L'interrogativo sull'attualità e sul campo delle esperienze possibili di cui consiste il presente non fornisce un *sapere*. Non sono l'informazione, i dati, i nomi, l'ebbrezza del numero zampillante delle *performance* e dei *record*, e neppure le immagini, le riprese, la documentazione minuziosa di ogni fotogramma, il voyerismo e la scopofilia dei miliardi di esseri umani che vengono amministrati dalla pastorale di internet, dei canali digitali della TV terrestre e satellitare e di ciò che resta della stampa tradizionale, ad essere rilevanti in quanto tali, ossia come significati da indagare e da comprendere. Sono specchietti per le allodole gli intellettuali e i filosofi che, evocati ritualmente dalla messa in scena mediatica, si affannano ai margini degli eventi catastrofici per spiegare e interpretare il significato di ciò che è accaduto, per riprendere sempre il filo di quel discorso che, dai tempi di Socrate, non deve mai essere interrotto. Se non fosse per il loro terribile narcisismo e la loro relativa pochezza, il ruolo degli intellettuali, integrati o apocalittici, ricalcherebbe oggi

[27] W. Benjamin, *Erdbeben in Lissabon*, in id., *Gesammelte Schriften*, in 7 voll., a c. di R. Tiedemann e H. Schweppenhäser, vol. VII, tomo 1, Frankfurt a. M. 1989, pp. 220-226; tr. it., *Il terremoto di Lisbona*, in id., *Opere complete*, in 9 voll., a c. di E. Ganni, vol. IV, *Scritti 1930-1931*, Torino 2002, pp. 509-514, p. 509. La conferenza fu ritrasmessa dal Südwestdeutscher Rundfunk il 6 gennaio 1932.

[28] J. Baudrillard, *L'esprit du terrorisme*, in "Le Monde", 3 novembre 2001, poi pubblicato ampliato in forma di volume (Paris 2002); tr. it., *Lo spirito del terrorismo*, Milano 2002.

L'attacco alle Twin Towers di New York dell'11 settembre 2001.

quello di Kant e Rousseau davanti alla catastrofe di Lisbona. Del resto, bene si applicherebbe, in questo caso, l'ironia di Kierkegaard a proposito di ciò che dicono i filosofi riguardo alla realtà[29]. Infatti, essi sembrano proprio come coloro che, passando davanti alla vetrina di un rigattiere e leggendo, fra i tanti oggetti esposti alla rinfusa, un cartello con la scritta "qui si stira", si affrettassero a portare in quel negozio le loro camicie per farle stirare.

Invece, non sono i significati ad essere in gioco nella catastrofe. È il loro effetto, la loro convergenza, il loro affollarsi e concentrarsi virale nell'*hic et nunc* a costituire qualcosa di nuovo. Il suggerimento di Foucault va preso alla lettera: l'ontologia del presente è un'ontologia di noi stessi. Le catastrofi hanno un ruolo decisivo in questo tipo d'ontologia perché mobilitano e producono un *noi*. Fino alla soglia della modernità, che gli indizi raccolti sulla scena del disastro di Lisbona ci inducono a collocare in quell'epoca, la validità del discorso, la cogenza, l'idea stessa di razionalità, erano date dalla continuità della concatenazione, ossia dalla capacità genealogica di Dio e/o della ragione vicaria di istituirsi come fondamento, permanente ed anestetico. Poi, ecco che, a partire dal secolo dei Lumi, dove rivoluzione e catastrofe si intrecciano, un vuoto, apparentemente incostruibile, fa scoprire il nuovo uso estetico del disastro, choccante ma anche performante, ginnico, mobilitante e addestrativo. Ciò che non è più legittimabile soltanto mediante l'archeologia dei principi e la logica dei concetti, ossia per mezzo del flusso del discorso, è ottenibile, ora, grazie alla provocazione di quella stessa discontinuità alla quale *si deve* rispondere non con un sapere ma con un essere. Un *essere mobilitati*. Un essere collettivo che si estende con la pretesa potenza del vecchio concetto di *universale*, ma che è riempito dal *páthos* distruttivo della

[29] S. Kierkegaard, *Enten-Eller. Et Livs-Fragment* (1843), ora in Id., *Samlede Værker*, a c. di A. B. Drachmann, I. L. Heiberg, H. O. Lange, Anden Udgave, Copenaghen 1921, vol. I-II; tr. it., *Enten-Eller. Un frammento di vita*, in 5 tomi, a c. di A. Cortese, Milano 1976-1989, t. I, p. 91.

catastrofe, dalla sua *escalation* che aspira ogni volta al *globale*, all'inglobamento delle moltitudini nella moralità del *noi*, anzi dei vari *noi* che ci conducono all'invenzione letteralmente *edificante* dell'umanità (è pur sempre questa l'epoca, quella dischiusa dal terremoto di Lisbona, in cui si inizierà a parlare di "diritti dell'uomo"!). Innanzi al cataclisma naturale, innanzi alle macerie del terrore, lo stucchevole appello della politica che richiama il popolo all'*unità* è ridondante rispetto al *noi* che la catastrofe analiticamente comprende. Come nel discorso logico i positivi non sono mai universali se non attraverso la negazione, così nell'immanenza del reale le moltitudini non sono mai globali, ovvero raggrumate (*glob-us*, "grumo") e raggomitolate (*glom-us*, "gomitolo") in un globo/gleba (ossia nella cornice ideologica della globalizzazione come *glebalizzazione*, come servitù della gleba mondiale), se non attraverso la severa pedagogia della catastrofe.

Non c'è da meravigliarsi, quindi, che l'epoca della globalizzazione, ossia della *mobilitazione totale* profeticamente annunciata da Jünger,[30] sia l'era delle immani catastrofi. Non solo della natura e neppure, come si cominciò a dire ai tempi di Rousseau e di Kant, causate dal cattivo uso della natura da parte

Esplosione nucleare

dell'uomo, ma provocate dalle azioni convergenti e persistenti degli individui della specie umana – cosa sono state le due guerre mondiali, Auschwitz, Hiroshima e Nagasaki, ecc.? - che tramite esse si istituiscono come quel *noi* che ogni volta trae forza, prospettiva e legittimità ontologica dall'evento della catastrofe. Per evitarla? No, semmai per produrne di nuove e di più efficienti. Come nei versi della canzone che Bertolt Brecht mise in bocca ai suoi cittadini di Mahagonny: «non ci serve un uragano, non ci serve un ciclone, i disastri che può provocare, noi stessi li sappiamo fare (*Wir brauchen keinen Hurrikan,/ wir brauchen keinen Taifun,/ denn was er an Schrecken tuen kann,/ das können wir selber tun.*)»[31].

Qui riusciamo appena a intravvedere un livello dell'uso filosofico della catastrofe che rimane iscritto in abisso nell'uso estetico di cui abbiamo appena parlato e ne costituisce per così dire lo scandalo, la frattura, la discontinuità. Perché anche l'ontologia del noi che scaturisce dalla domanda del presente confonde e nasconde l'evento nel panorama di ciò che semplicemente accade.

[30] E. Jünger, *Die Totale Mobilmachung*, in Id. (a c. di), *Krieg und Krieger*, Berlin 1930, pp. 9-30 (in volume singolo: Verlag für Zeitschrift, Berlin 1931), poi in id., *Blätter und Steine*, Hamburg 1934; tr. it., *La mobilitazione totale*, in Id., *Foglie e pietre*, Milano 1997, pp. 113-135.
[31] B. Brecht, *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny* (1930), atto I, n. 11; tr. it., *Ascesa e caduta della città di Mahagonny*, a c. di F. D'Amico, Torino 1979.

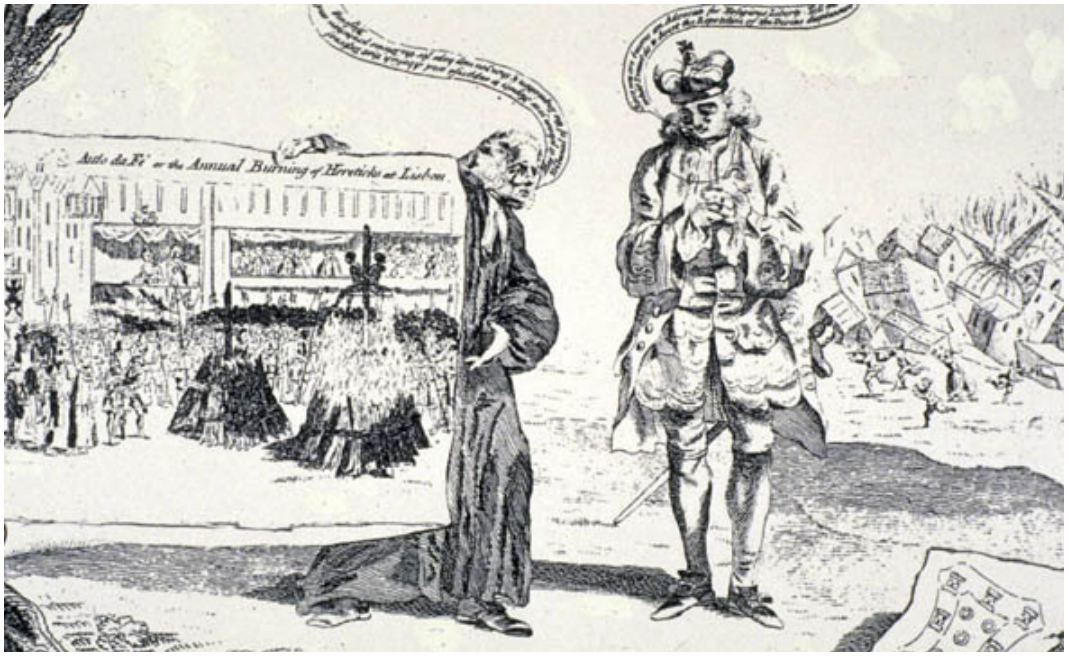
Il *noi* che si rafforza con la minaccia permanente della catastrofe è una spessa membrana difensiva, una coscienza collettiva che immunizza con un'immane congerie di fatti dall'emergenza dell'evento che, al contrario, come suggerisce Blanchot nelle splendide pagine de *La scrittura del disastro*, «rovina tutto, lasciando tutto immutato»[32].

Allora lasciar essere l'evento che la catastrofe contiene vorrebbe dire tornare sulla scena originaria della filosofia, ricuperare quella radicale torsione dello sguardo da cui muove lo stupore filosofico che è, prima di ogni altra cosa, la sospensione dell'ovvio, la capacità di *vedere diversamente tutto*. Nell'etimologia della catastrofe come evento risuona il verbo greco *strépho* che ha, tra i suoi numerosi significati, anche quello di *girare* nel senso di "girare la barra del timone", mutando rotta, oppure di "volgere lo sguardo", "ruotare le pupille", cambiando panorama.

Le forme di catastrofe di cui fin qui abbiamo parlato, cioè la catastrofe spiegata dall'analitica della verità e la catastrofe come organo dell'ontologia del presente, sono rimaste racchiuse all'interno di quell'*analitica della finitudine* di cui parlava Foucault ne *Le parole e le cose*[33] e che descrive l'uomo, il soggetto finito, la coscienza rappresentativa ed empirica dell'oggetto che la filosofia ha forgiato nel laboratorio del pensiero moderno, come il membro individuo di quel *noi* che disegna, nel suo stadio più comprensivo ed astratto, l'umanità, il singolare plurale del genere "uomo". Per l'analitica della finitudine dei moderni l'immagine del pensiero è racchiusa nella relazione tra una coscienza e ciò di cui la coscienza è cosciente, a cominciare da se stessa. L'uomo, il soggetto, detiene allora il *posto del re*, la posizione strategica a cui si attribuisce il primato ontologico e gnoseologico di ogni mediazione e che la catastrofe intesa come immane spettacolo non scalfisce. Anzi, non fa che rafforzare.

Ora, la sfida che la catastrofe nasconde dietro l'ultimo diaframma continuo della mobilitazione totale e del *noi* è forse proprio la radicale messa in crisi del posto del re, cioè la vertigine di un'*immanenza assoluta*, che sciolga l'evento dalla sua apparente relazione necessaria con la coscienza dei soggetti, con l'immaginazione del suo attore e spettatore umano, con le sue speranze, con la sua pietà e con la sua paura. In ogni catastrofe si dà, allora, la possibilità abissale dell'inumano. L'evento è, del resto, una nozione che, nel canone occidentale del pensiero, si trova spesso ai margini della filosofia ed è difficile da dire con le parole sedimentate nel lessico filosofico. L'evento spalanca la voragine del terrore metafisico da cui l'ultimo Heidegger sospettava sgorgasse la stessa verità dell'essere.[34] «In un Evento», ha scritto Slavoj Žižek, «non cambiano soltanto le

[32] M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris 1980; tr. it., *La scrittura del disastro*, Milano 1990, p. 11.
[33] M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966; tr. it., *Le parole e le cose*, Milano 1985, pp. 336-343.
[34] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), a c. di F. W. Von Herrmann (*Gesamtausgabe* 94), Frankfurt a. M. 1989; tr. it., *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, a c. di F. Volpi, tr. di A. Iadicicco, Milano 2007.



Il re del Portogallo spiega a un pastore protestante come si risponde alla furia del castigo divino. Illustrazione satirica inglese del XVIII secolo conservata al Museu da Cidade di Lisbona e riprodotta in T. D. Kendrick, *The Lisbon Earthquake*, Meuthen & Co., London 1956.

cose, ma cambia anche il parametro col quale misuriamo i fatti del cambiamento stesso: un punto di svolta modifica l'intero campo all'interno del quale i fatti appaiono»[35].

Ma non solo. In un evento si disintegra anche la cornice attraverso cui la realtà appare *a qualcuno*. La catastrofe assoluta è una catastrofe senza spettatore, non perché non ci siano superstiti e sopravvissuti, ma perché in essa finalmente l'evento non sottostà ad alcuna disposizione, né previsione, ma si esprime come puro divenire senza essere, flusso del piano d'immanenza, processo disumano, indifferente alle pretese dell'uomo e della sua coscienza quali termini di relazione fondamentali per la circoscrizione di ciò che è reale o, vuoi anche, di ciò che semplicemente accade.

Andrea Tagliapietra
Università Vita-Salute San Raffaele di Milano
✉ andrea.tagliapietra@unisr.it

[35] S. Žižek, *Event*, London 2014; tr. it., *Evento*, a cura di E. Acotto, Novara 2014, p. 197.

Contributi/1

«Et qu'allaient-ils faire à Lisbonne ?» Diderot e la catastrofe come filosofia

Matteo Marcheschi

Articolo sottoposto a doppia *blind-review.* Ricevuto il 30/07/2015. Accettato il 20/10/2015

The aim of this essay is to show how the narrative philosophy of Diderot's *Jacques le fataliste et son maître* is grounded in the conception of temporality as linear and irreversible. It was 1755 Lisbon earthquake to give birth this conception. The argumentation will be divided in three main parts: at first, I will consider the reception the Portuguese events in a narrative form, sub specie *tragœdia*, by highlighting the semantic polyvalence of the term "*catastrophe*"; secondly, I will discuss the conception of temporality in Diderot's works, starting from a passage of *Le rêve de d'Alembert*; finally, I will address the idea of knowledge that Diderot proposed in *Jacques le fataliste* by relating it to Lisbon earthquake.

***

Premessa

Il terremoto di Lisbona del 1755 segna, metaforicamente, nell'immaginario filosofico francese settecentesco, un momento di passaggio da una concezione della temporalità ciclica e reversibile a una lineare e irreversibile. Prendendo in esame il *Jacques le fataliste* di Diderot, testo nel quale il riferimento agli eventi portoghesi è esplicito, si cercherà di mostrare come la concezione della temporalità e l'idea di narrazione romanzesca e di conoscenza che si propongono in esso si confrontano e si intrecciano con gli eventi del 1755.

L'argomentazione sarà suddivisa in tre momenti principali: inizialmente si prenderà in esame la ricezione degli eventi portoghesi in forma narrativa, *sub specie tragœdia*, richiamandosi alla polivalenza semantica del termine "*catastrophe*"; in un secondo momento si tratterà della concezione della temporalità in Diderot, a partire da un riferimento a *Le rêve de d'Alembert*; in ultima istanza si prenderà in esame l'idea di conoscenza che Diderot propone, in relazione al terremoto di Lisbona, in *Jacques le fataliste*.

1. *Sub specie tragœdia*

«Et qu'allaient-ils faire à Lisbonne?» – domanda il Maître a proposito del «malheureux voyage» di Jean, il fratello di Jacques, e di Père Ange. «Chercher

un tremblement de terre – risponde Jacques –, qui ne pouvait se faire sans eux, être écrasés, engloutis, brûlés, comme il était écrit là-haut»[1]. È così che l'entrata in scena del terremoto di Lisbona in *Jacques le fataliste* pare condurre con sé alcune tra le questioni filosofiche e narrative che attraversano tutto il testo: il conflitto tra libertà umana e necessità universale, e il ruolo della scrittura e della parola – del romanzo – nell'offrire, di quel conflitto, un'immagine più o meno adeguata. Sullo sfondo di ciò, obiettivo del presente studio è comprendere quali siano le ragioni della prossimità tra il terremoto del 1755 e la *fiction romanesque* di Diderot: occorrerà però procedere con ordine.

In primo luogo, si deve notare come il terremoto di Lisbona assuma nell'indagine del *Philosophe* un valore paradigmatico: il sisma lusitano è «exemple» – argomento retorico che connette ciò che è simile[2] – di una «grande catastrophe»[3]. "*Catastrophe*" è, a sua volta, termine che merita attenzione: l'articolo omonimo del'*Encyclopédie* ne dà, infatti, una definizione che rimanda il lettore a una regione di significato particolarmente distante da quella del disastro naturale. "*Catastrophe*", scrive infatti Mallet, «c'est le changement ou la révolution qui arrive à la fin de l'action d'un poëme dramatique, & qui le termine»[4]. Tale significato è quello originario del termine, come attesta anche il *Dictionnaire universel* di Furetière (1690), sottolineando però allo stesso tempo come si possa intendere "*catastrophe*" in senso figurato (*figurément*), volendo con ciò indicare «une fin funeste & malheureuse». Sono state formulate ipotesi su come sia accaduto che tale termine sia passato a indicare, a partire dalle sue origini teatrali, l'esito tragico di una vicenda individuale e poi, nel XVIII secolo, un disastro naturale[5]. Si è individuato nelle *Lettres Persanes* di Montesquieu il primo testo nel quale "*catastrophe*" assume un significato analogo a quello contemporaneo – «je ne parlerai pas de ces Catastrophes particulieres, si communes chez les Historiens, qui ont détruit des Villes, & des royaumes

[1] Citerò le opere di Diderot da D. Diderot, *Œuvres complètes*, a cura di H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, Paris 1975- in corso, da ora DPV. D. Diderot, *Jacques le fataliste et son maître*, in DPV, cit., XXIII, p. 64.

[2] Cfr. D. Diderot, J.-B.L.R. d'Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1751-72, VI, p. 236. Da ora *Enc*.

[3] D. Diderot, *Pensées détachées. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, a cura di G. Goggi, Siena 1976, I, p. 66. Sul ruolo della catastrofe in Diderot cfr. M. Brot, *La vision matérialiste de Diderot*, in *L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle: du châtiment divin au désastre naturel*, a cura di A-M.M. Faivre e T. Chantal, Genève 2008, pp. 75-90. Brot, concentrando la sua analisi sull'*Histoire des deux Indes*, valuta soprattutto il valore politico della catastrofe.

[4] *Enc.*, II, p. 772.

[5] Cfr. M. O'Dea, *Le mot «catastrophe»*, in *L'invention de la catastrophe*, cit., pp. 35-48. Dea avanza l'ipotesi che "*catastrophe*" assuma, in francese, il valore di sconvolgimento naturale, a partire dalla lettura di Montesquieu della *Telluris theoria sacra* di Burnet. Per l'autore inglese, catastrofi sono il Diluvio Universale e la conflagrazione finale al momento dell'Apocalisse. Si potrebbe ipotizzare che il Diluvio Universale sia una sorta di mito di fondazione del valore naturale di "*catastrophe*". Diderot, nell'*Histoire des deux Indes*, sostiene che il Diluvio sia una «fable emblématique». Su questo cfr. M.S. Seguin, *Au commencement, le déluge*, in *L'invention de la catastrophe*, cit., pp. 49-62. Per una ricostruzione del significato classico di catastrofe e dell'analogo, anche se non identico, mutamente semantico avvenuto per il termine italiano, cfr. A. Placanica, *Catastrofe*, in Id., *Storia dell'inquietudine. Metafore del destino dall'Odissea alla guerra del Golfo*, Roma 1993, pp. 67-93.

entiers», scrive Usbek nella lettera CIX – ma a essere significativo ai fini della presente ricerca è il fatto che, così come nota M. O'Dea sulla scorta di A. Saada e J. Sgard, «le terme «catastrophe» est employé assez souvent dans les gazettes pour rendre compte du tremblement de terre de Lisbonne. [...] Il est même possible que cet événement ait servi incidemment à rendre le mot courante dans un nouveau sens»[6]. In questa prospettiva, Lisbona avrebbe segnato un punto di svolta nell'affermarsi del nuovo significato di "*catastrophe*". Del resto, ciò è comprensibile quando si consideri come il sisma lusitano non si esaurì nella sua natura di evento storico, trasformandosi ben presto in metafora, capace di coagulare tensioni filosofiche e morali[7], scientifiche[8] e letterarie, e suscitando l'interesse, tra gli altri, di Voltaire e di Rousseau, di Kant e di Goethe[9].

Come è stato notato, il nuovo utilizzo del termine "*catastrophe*" non fu veicolato però in prima istanza dalla ricezione del terremoto di Lisbona dei grandi filosofi europei: ad avere un ruolo centrale furono le gazzette e con esse i sermoni – quelli di J. Wesley –, i romanzi – il *Das Erdbeben Von Chili* di H. von Kleist, che riferiva gli eventi cileni a quelli lusitani, o il *Das Erdbeben von Lissabon* di W. Oertel –, le opere in versi – quelle, ad esempio, di Zimmermann e di Lebrun – e le pièce teatrali – *Le Tremblement de terre de Lisbonne* di Maître André o il *Die Lissabonner* di C. G. Lieberkühn[10]. Nel tentativo di dar forma – filosofica, religiosa, morale e scientifica – al terremoto di Lisbona del 1755, quest'ultimo moltiplicava le immagini di sé, venendo a costituirsi all'altezza della narrazione. «Si nous avons été exempts du tremblement de terre – commentava causticamente Grimm dalle pagine della *Correspondance Littéraire* –, nous ne serons pas assez heureux pour l'être aussi de mauvais brochure qui paraîtront à ce sujet»[11].

Si potrebbe allora ipotizzare che, nel momento in cui si cerca una forma rappresentativa adeguata a descrivere il terremoto di Lisbona, la *catastrophe* quasi si richiami alle sue origini etimologiche, fondendosi con i modi della teatralità. Tutto ciò sembra trovare conferma quando si prenda in considerazione *Le tremblement de terre de Lisbonne*, pièce di Maitre André, *perruquier* con la passione

[6] M. O'Dea, *Le mot «catastrophe»*, cit., pp. 44-45.
[7] Vd. *infra* n. 34.
[8] Cfr. A. Placanica, *Il filosofo e la catastrofe: un terremoto del Settecento*, Torino 1985; Giovanni Cristani, *D'Holbach e le rivoluzioni del globo. Scienze della terra e filosofie della natura nell'età dell'*Encyclopédie, Firenze 2003.
[9] Cfr. F.-M.A. Voltaire, J.-J. Rousseau, I. Kant, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, a cura di A. Tagliapietra, Milano 2004, pp. IX-XXXIX. Le ragioni di un tale interesse non sono da ascrivere all'evento tellurico in sé, dato che il sisma lusitano non fu sicuramente il più violento e il più distruttivo dell'epoca (Cfr. *Tremblemens de terre*, in *Enc.*, XVI, pp. 580-583). A muovere l'interesse intellettuale può avere contribuito la centralità di Lisbona nella cultura dell'epoca: quarta città europea per numero di abitanti, la capitale portoghese era sede di un importantissimo porto commerciale (cfr. *Lisbonne*, in *Enc.*, IX, pp. 572-573).
[10] Sulle forme in cui venne recepito nel XVIII secolo il terremoto di Lisbona del 1755, cfr. J.P. Poirier, *Le tremblement de terre de Lisbonne*, Paris 2005.
[11] F.-M. von Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique e critique*, III, febbraio 1756.

per la scrittura[12]. La vicenda, ambientata in una Lisbona e in una Costantinopoli alquanto somiglianti a Parigi – si ha paura di essere internati a Bicêtre e la locanda nella quale i protagonisti si trovano a passare porta il poco turco nome di Grand Cerf[13] –, altro non è se non una storia d'amore tra due giovani, osteggiata però dai rispettivi genitori. Quando, dopo numerose peripezie, i tasselli della narrazione paiono ricomporsi e il matrimonio tra il Comte e Théodora sta finalmente per celebrarsi, la catastrofe teatrale e quella naturale irrompono. La sesta scena del quinto atto, che prelude al monologo conclusivo dell'unico personaggio che sopravvive al terremoto, si apre infatti con un'indicazione scenografica di Maître André – «Le fond du Théâtre tombe, on découvre la mer et un vaisseau dans le port»[14] –, alla quale corrisponde l'immediata esclamazione di Théodora: «Mais la chambre est tombée, est presque ruinée»[15]. Subito dopo, i due giovani promessi sposi, cercando rifugio su un vascello, muoiono in balia delle acque agitate dal maremoto che fa da contrappunto al sisma.

In questo contesto la *catastrophe* naturale e quella teatrale sono indistinguibili: il terremoto mette in scena se stesso (catastrofe naturale) e, nel medesimo istante, compie la vicenda narrativa (catastrofe teatrale). La *catastrophe* è cioè forma della rappresentazione e rappresentazione stessa, al punto che pure i mezzi scenografici – quelli che consentono di passare ad ambientazioni sceniche differenti cambiando il *fond* del palcoscenico –, divengono elemento della narrazione: senza soluzione di continuità il terremoto è immagine teatrale (la stanza che crolla) e elemento metateatrale (la scenografia che crolla).

Il tentativo di dare forma narrativa al sisma di Lisbona non è però, negli anni appena successivi all'evento, esclusiva prerogativa della parola scritta. Nel 1757 a Parigi si stampano le incisioni delle «plus belles ruines de Lisbonne» di J.-P. Le Bas, «premier graveur du Cabinet du Roy», riprese da disegni di M. T. Pedegache Brandão Ivo e di un tal Paris. Il volume porta il titolo di *Receuil (sic) des plus belles ruines de Lisbonne causées pour le tremblement et pour le feu du premier Novembre 1755* ed è significativamente preceduto da una serie di venticinque *Ruines de la Grèce*, incise dallo stesso Le Bas[16]. La combinazione è già piuttosto significativa: la vicenda di Lisbona è ricondotta all'immaginario delle rovine tragiche. Lo sguardo che si ha su ciò che è rimasto della città dopo il sisma è già carico di precomprensioni narrative – retaggio del *grand tour* – che danno forma al nuovo a partire da ciò che già si conosce. Scorrendo le incisioni di Le Bas tutto ciò si fa evidente: sulla Sale de l'Opéra è rappresentata una vegetazione

[12] «Comme je suis assez pensif de mon naturel, il me venoit souvent des idées, qui me fasoient souvent tenir le fer à friser d'une main et la plume de l'autre» (Maître André, *Le tremblement de terre de Lisbonne* (1755), Paris 1805, p.3). Sull'attribuzione dell'opera a J.-H. Marchand si veda A.-S. Barrovecchio, *Voltairomania: l'avocat Jean-Henri Marchand face à Voltaire*, Saint-Étienne, 2004, pp. 33-37.

[13] Si noti, en passant, che *Grand Cerf* è curiosamente anche il nome che porta la locanda nella quale Jacques e il Maître ascoltano da un'*hostesse* chiacchierona la storia di M.me de la Pommeraye e del Marquis des Arcis.

[14] Maître André, *Le tremblement de terre de Lisbonne*, cit., p. 42.

[15] *Ibid*.

[16] Cfr. Poirer, *Le tremblement de terre de Lisbonne*, cit, pp. 19-20.

che invade gli edifici e dà il senso di una tranquilla antichità, mentre di fronte all'Église de S. Nicolas dei viaggiatori sostano, sedendo sui resti della struttura e discutendo tra di loro, richiamando così senza alcun dubbio i modi dei viaggi in Italia.

Tutto ciò, anche se non consente di dimostrare in via definitiva che sia il terremoto di Lisbona a saldare i nessi tra catastrofe naturale e catastrofe teatrale/poetica, organizzando la prima sulle forme della seconda, permette però di formulare un'ipotesi che può indirizzare l'indagine sul ruolo del «malheureux voyage» di Frère Jean e Père Ange in *Jacques le fataliste*. Se infatti vi fosse un nesso ben radicato tra forma poetica e forma catastrofica, al punto da consentire di cogliere quest'ultima *sub specie tragœdia*[17]? Se la filosofia narrativa di Jacques nascesse proprio dal sisma del 1755? In questa prospettiva si potrebbe ipotizzare che il terremoto abbia posto una serie di questioni – poetiche e pertanto filosofiche[18] – alle quali Diderot avrebbe cercato di dar risposta nel suo testo. Del resto che "*catastrophe*" non indichi solo il lato distruttivo di un evento calamitoso o di una situazione, ma abbia anche un valore generativo e costruttivo, è ben evidente fin dalle origini greche del termine:

> comunque, unendo le allusioni dei vari significati, il concetto di *katastrofé* concentra in sé qualcosa di intensamente dinamico, distruttivo-costruttivo: è il precipitare di una situazione verso il suo opposto qualitativo; questo processo si fonda, più che sulla preliminare distruzione del vecchio, sulla nascita del nuovo in funzione di distruzione del vecchio[19].

Tale duplice senso del termine "catastrofe" è attestato anche nel XVIII secolo, e in Diderot in particolare. In *Jacques le fataliste*, intendendo il termine tanto nel suo valore teatrale/narrativo quanto in quello individuale, il protagonista afferma di avere il presentimento che il racconto (*récit*) dei suoi amori «sera interrompu par une catastrophe heureuse ou malheureuse»[20]. Ancora più significativo risulta il passo dell'*Histoire des deux Indes*, nel quale si fa riferimento esplicito al terremoto di Lisbona:

> La nation à laquelle une grande catastrophe n'apprend rien, est perdue sans ressource ou sa restauration est renvoyée à des siècles si reculés, qu'il est vraisemblable qu'elle sera plutôt anéantie que régénérée. Le Portugal nous en offre un exemple. Lorsqu'on n'a pas vu sortir des ruines de Lisbonne un meilleur ordre de choses, on ne peut se dissimuler qu'autant les grands écarts de la nature donnent de ressort aux esprit éclairés, autant ils accablent les âmes flétries par l'habitude de l'ignorance et la superstition[21].

[17] A. Placanica, *Catastrofe*, cit., p. 79. Che nel XVIII secolo la storia del Portogallo sia colta con le categorie proprie alla tragedia è anche la tesi di P. Hazard, *Esquisse d'une histoire tragique du Portugal devant l'opinion public du XVIIIe siècle*, in «Revue de littérature comparée», XVIII, 1938, pp. 59-68.
[18] Sul rapporto inscindibile tra dimensione poetica e filosofia, a partire da una considerazione retorica della filosofia diderottiana, si veda *infra* n. 95.
[19] A. Placanica, *Catastrofe*, cit., p. 75.
[20] DPV, XXIII, p. 280.
[21] D. Diderot, *Pensées détachées. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, cit., I, pp. 66-67.

Da una catastrofe naturale può nascere un «ordre de choses» peggiore rispetto a quello che precedeva l'evento drammatico: in tal caso è la «superstition» ad avere il sopravvento, facendo della «crédulité du peuple» il punto di vista dal quale dar senso alle vicende calamitose. Vi è però la possibilità che gli «esprit éclairés», traggano risorse da un *tremblement de terre* come quello di Lisbona. Di come ciò accada, intrecciando significato teatrale e significato naturale di "*catastrophe*", occorrerà dire.

2. Il tempo in questione: la freccia del tempo, il ciclo del tempo

È ne *La Suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot* che precede il *Rêve* vero e proprio che Diderot discute di catastrofe – pur senza ricorrere mai al termine –, offrendo un punto di vista privilegiato dal quale indagarne le principali caratteristiche. In questo contesto il *Philosophe* propone al geometra un esperimento mentale catastrofico: anticipando il corso dei tempi «de quelques milliers d'années» – del resto «le temps n'est rien pour la nature» – a Diderot è concesso di spegnere improvvisamente il sole[22].

> Le soleil éteint, qu'en arrivera-t-il? – si domanda il *Philosophe* – Les plantes périront, les animaux périront, et voilà la terre solitaire et muette. Rallumez cette astre, et à l'instant vous rétablissez la cause nécessaire d'une infinité de générations nouvelles, entre lesquelles je n'oserais assurer qu'à la suite des siècles nos plantes, nos animaux d'aujourd'hui se reproduiront ou ne se reproduiront pas[23].

L'incertezza di Diderot non è però condivisa da D'Alembert: una volta riacceso il Sole, non vi è motivo di dubitare che la vita sulla Terra riprenderà identica a quella che si era costituita prima della catastrofe. Del resto, «pourquoi les mêmes éléments épars venant à se réunir, ne rendraient-ils pas les mêmes résultats?». La risposta di Diderot segna tutta la distanza tra le sue posizioni filosofiche e quelle del geometra: «C'est que tout tient dans la nature, et que celui qui suppose un nouveau phénomène ou ramène un instant passé, récrée un nouveau monde»[24].

Nel dialogo emergono allora due concezioni, tra loro incompatibili, del rapporto tra *natura naturata* e *natura naturans*, tra fenomeno e legge. D'Alembert ritiene che non vi sia alcuna intersezione possibile tra i due piani: la legge – atemporale e stabile – dà origine a tutto ciò che esiste, senza che la realtà retroagisca su di essa. Gli eventi – catastrofici o meno – non hanno cioè il potere di modificare ciò che li ha prodotti. La concezione del geometra è pertanto riconducibile a un modello di temporalità ciclica[25]: la natura è priva di storia e coincide con la legge che la determina, mentre i fenomeni particolari sono solo

[22] «DIDEROT: vous consentez donc que j'éteigne notre soleil? D'ALEMBERT: D'autant plus volontiers que ce ne sera pas la premier qui se soit éteint». (*Le rêve de d'Alembert*, in DPV, XVII, p. 98).
[23] Ivi, pp. 98-99.
[24] Ivi, p. 99.
[25] Cfr. S.J. Gould, *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico* (1987), a cura di L. Sosio, Milano 1989.

perturbazioni superficiali che non la mutano, garantendo così la reversibilità di ogni evento. In questa prospettiva, geologia e biologia hanno a che fare con rivoluzioni che tornano sempre ai luoghi dai quali hanno avuto origine. Gli individui muoiono, ma le specie non si estinguono, garantendo così la continuità di un'armonica *scala naturae* che esiste senza fratture[26]; le stagioni si succedono con regolarità; le terre emerse, così come accade ne l'*Histoire et théorie de la Terre* di Buffon, ciclicamente, a causa di un'azione naturale che agisce sempre e in modo costante, vengono sommerse, mentre pari estensioni di fondali marini emergono.

Diderot sostiene invece le ragioni di una temporalità lineare della natura – sequenza irreversibile di eventi irripetibili –, all'altezza della quale coincidono *natura naturata* e *natura naturans*. Se, così come sostiene il *Philosophe*, «tout tiens dans la nature», in essa non possono essere distinti il piano della linearità storica contingente da quello della circolarità della legge che tutto regola. La natura coincide invece con i fenomeni che la costituiscono: all'altezza del loro fondersi si realizza una totalità che è allo stesso tempo legge e ordine attuale delle cose.

In questa prospettiva ogni minimo evento è catastrofico, in quanto ogni accadimento muta in maniera irreversibile tutto ciò che esiste, dando origine a una nuova irripetibile e istantanea realtà: «Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste. Le monde commence et finit sans cesse; il est à chaque instant à son commencement et à sa fin; il n'en a jamais eu d'autre, et n'en aura jamais d'autre»[27]. In ogni momento la realtà si costituisce come totalità unica e complessa, nella quale le parti e il tutto si causano vicendevolmente, senza che sia possibile stabilire alcuna priorità[28]. «Rerum novus nascitur ordo»[29] diviene così «l'inscription éternelle» di una natura che ha carattere biografico: così come accade per l'individuo[30], il passato non è causa del presente, ma materia che lo costituisce, risuonando in esso[31].

[26] Cfr. A.O. Lovejoy, *The great chain of being: a study of the history of an idea*, New York-London 1960.
[27] DPV, XVII, p. 128.
[28] Si noti che anche in Buffon la concezione della temporalità naturale muta da l'*Histoire et théorie de la Terre* (1749) e *Les époques de la nature* (1770). Nel primo testo la legge della natura è indipendente dai fenomeni, nel secondo, anche se la legge si mantiene costante, la progressiva morte termica della Terra la conduce a esplicarsi differentemente.
[29] DPV, XVII, p. 128.
[30] Diderot, negli *Éléments de physiologie*, mostra come, a fianco di una memoria come facoltà capace di richiamare il passato, esista una «mémoire immense» che fonda l'identità di ciascuno: «Je suis porté à croire que tout ce que nous avons vu, connu, entendu, aperçu, jusqu'aux arbres d'une longue forêt, que dis-je, jusqu'à la disposition des branches, à la forme des feuilles et à la variété des couleurs, des verts et des lumières ; jusqu'à l'aspect des grains de sable du rivage de la mer, aux inégalités de la surface des flots […], tout cela existe en nous à notre insu» (D. Diderot, *Éléments de physiologie*, a cura di P. Quintili, Paris 2004, p. 295).
[31] Come è noto l'uomo è, per Diderot, un *clavecin vivant* che risuona all'unisono con il reale Cfr. J. Proust, *Variations sur un thème de l'*Entretien avec d'Alembert, in «Revue des sciences humaines», CXII, 1963, pp. 453-470; A. Cernuschi, *Cordes sonores, cordes vocales, cordes vibrantes… Du statut de l'acoustique au milieu du XVIIIe siècle*, in *Sciences, Musiques et Lumières. Mélanges offerts à A.-M. Chouillet*, a cura di U. Kölving, I. Passeron, Paris 2002, pp.115-25; E. De Fontenoy, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris 1981, p. 22.

Avendo ricondotto allora l'indagine diderottiana sulla *catastrophe* – e sul terremoto di Lisbona come suo *exemple* – a un tentativo di riformulare una temporalità che sia adeguata a descrivere un universo in cui, quasi come accade per le piccole percezioni leibniziane, una serie di eventi minimi e impercettibili danno origine a discontinuità (il nuovo ordine) nella continuità, si può sostenere che sia proprio questo il lato costruttivo del sisma lusitano al quale si era accennato al termine del precedente paragrafo. In margine al terremoto di Lisbona – considerato come metafora e non come causa[32] – la riflessione sulla catastrofe si fa cioè riflessione sull'ordine degli eventi – siano essi teatrali e/o naturali –, vale a dire indagine sulla temporalità come luogo di fondazione di quell'ordine stesso. Una temporalità che, occorre ripeterlo, è radicalmente istantanea e complessa e che, proprio per questa ragione, impone uno sforzo conoscitivo: quello degli *esprits éclairés* e del Diderot di *Jacques le fataliste* in particolare.

3. *Fatum Spinozianum*

Il terremoto di Lisbona del 1755 diede nuovo vigore al dibattito filosofico sull'ottimismo[33]: Voltaire, col suo *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) e, successivamente, col *Candide* (1759), e Rousseau con la sua *Lettre à Voltaire sur le désastre de Lisbonne* (1756) si interrogarono sulla teodicea e sul senso del *mal physque*[34].

Obiettivo polemico del *Poème* volteriano era il *An Essay on Man* (1733-1734) di A. Pope. Il richiamo al filosofo inglese è infatti esplicito fin dai primi versi del testo: «Philosophes trompés qui criez: «Tout est bien» / Accourrez, contemplez ces ruines affreuses»[35]. In realtà, scrive Voltaire nella prefazione

[32] Sul valore della metafora in Diderot si veda R. Messori, *Metafore della natura e natura della metafora in Diderot*, in «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», II, 2014, pp. 73-91; M. Marcheschi, *Diderot e il polype d'eau douce: l'immaginazione tra natura e metafora*, in «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», II, 2014, pp. 109-125.

[33] Dibattito che già si era affermato, soprattutto in ambito tedesco, in relazione al concorso bandito nel 1753 dall'Accademia delle Scienze di Berlino, che chiedeva di interrogarsi sulla seguente proposizione: «On demande l'examen du système de Pope, contenu dans la proposition: "Tout est bien"». Cfr. F.-M.A. Voltaire, J.-J. Rousseau, I. Kant, *Sulla catastrofe*, cit., p. XXII.

[34] Obiettivo del presente studio non è una ricostruzione del dibattito, che conta già numerosi e autorevoli contributi: cfr. B. Baczko, *Giobbe, amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male* (1997), a cura di P. Virno, Roma 2000; S. Neiman, *In cielo come in terra. Storia filosofica del male* (2002), a cura di F. Giardini, Roma-Bari 2011, pp. 228-237. Su Voltaire in particolare cfr. T. Besterman, *Voltaire et le désastre de Lisbonne ou la mort de l'optimisme*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», II, 1956, pp. 7-24.

[35] F.-M.A. Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, in *Les œuvres complètes de Voltaire*, 45A, Oxford 2009, p. 335. Anche se nella prefazione Voltaire scrive che «L'auteur du poème sur le Désastre de Lisbonne ne combat point l'illustre Pope, qu'il a toujours admiré et aimé; il pense comme lui sur presque tous les points; mais, pénétré des malheurs des hommes, il s'élève contre les abus qu'on peut faire de cet ancien axiome *tout est bien*. Il adopte cette triste et plus ancienne vérité reconnue de tous les hommes, qu'*il y a du mal sur la terre*; il avoue que le mot *tout est bien* pris dans un sens absolu, et sans l'espérance d'un avenir, n'est qu'une insulte aux douleurs de notre vie» (*Ivi*, p. 326), è noto come il filosofo, appena giuntagli la notizia del terremoto di Lisbona, abbia glossato la sua copia di *An Essay on Man* con un deciso «Tout est faux dans cet ouvrage». F.-M.A. Voltaire, J.-J. Rousseau, I. Kant, *Sulla catastrofe*, cit, p. XXIV.

all'opera, Pope è semplicemente il portavoce dei «systèmes de Leibnitz, du lord Shaftesburi, et du lord Bolingbroke»[36]. Analogamente, in una lettera a J.-R. Tronchin del 24 Dicembre 1755, il filosofo sostiene che «on sera bien embarrassé à deviner comment les lois du mouvement opèrent des désastres si effroyables dans *le meilleur des mondes possibles*»[37]. Allo stesso modo Pangloss, il grottesco personaggio del *Candide*, posto di fronte al maremoto e al terremoto di Lisbona del 1755, considera con consequenziale logica leibniziana-wolfiana: «Car, [...] tout ceci est ce qu'il y a de mieux; car, s'il y a un volcan à Lisbonne, il ne pouvait être ailleurs. Car il est impossible que les choses ne soient pas où elles sont. Car tout est bien»[38]. Dal *tout est bien* si passa allora al migliore dei mondi possibili, da Pope a Leibniz e Wolf.

Ciò consente di comprendere perché il piano sul quale Voltaire discute il sisma lusitano sia quello del *fatalisme*: «Les critiques on dit; «Leibnitz, Pope enseignent le fatalisme»: et les partisans de Leibnitz et de Pope on dit; «Si Leibnitz et Pope enseignent le fatalisme, ils ont donc raison; et c'est à cette fatalité invincible qu'il faut croire»»[39]. Tutto ciò conduce direttamente nei territori della *Préface* leibniziana agli *Essais de Théodicée*, dove si distingue tra *Fatum Mahumetanum*, *Fatum Stoicum* e *Fatum Christianum*. Il primo, «idée mal entendu de la nécessité», dà inevitabilmente origine al «Sophisme paresseux», al punto che, sostiene Leibniz, «on impute aux Turcs de ne pas eviter les dangers et de ne pas même quitter les lieux infectés de la peste»[40].

Differentemente il

> *Fatum Stoicum* n'estoit pas si noir qu'on le fait: il ne detournoit pas les hommes du soin de leur affaires, mais il tendoit à leur donner la tranquillité à l'égard des evenements, par la consideration de la nécecessité, qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles[41].

È però solo il *Fatum Christianum* ad essere adeguato: coloro che lo professano, nell'accettare un ordine provvidenziale che non comprendono del tutto, fondano la loro libertà a partire da quella di Dio[42].

Fatum Mahumetanum e *Fatum Stoicum* non sono pertanto tra loro incompatibili: se il primo propone una concezione assoluta della fatalità e il secondo afferma l'arbitrarietà dell'agire divino, entrambi segnano una frattura insanabile tra il punto di vista umano sull'ordine delle cose e quello della provvidenza[43].

---

[36] F.-M.A. Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, cit., p. 323.
[37] Id., *Correspondence and Related Documents. Definitive Edition*, a cura di T. Bestermann, Oxford 1968-1976, D 6957, 24 Décembre 1755, à J.-R. Tronchin.
[38] Id., *Candide ou l'optimisme*, in *Les œuvres complètes de Voltaire*, 48, Oxford 1980, p. 137.
[39] F.-M.A. Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, cit., p. 326.
[40] G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, Amsterdam 1710, pp. 30-31.
[41] Ivi, p. 30.
[42] Cfr. A. Poma, *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli* Essais *di Leibniz*, Milano 1995, p. 52.
[43] G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, cit., p. 398; A. Poma, *Impossibilità e necessità della teodicea*, cit., p. 54.

A ciò occorre aggiungere un ulteriore elemento: Leibniz ritiene che concezioni non cristiane della fatalità siano attribuibili a molti dei filosofi coi quali egli si confronta: se Descartes è uno stoico, Hobbes e soprattutto Spinoza sono radicali maomettani[44].

Spinosa est allé plus loin – si dice nel § 173 della *Théodicée* –: il paroit avoir enseigné expressement une necessité aveugle, ayant refusé l'entendement et la volonté à l'auteur des choses, et s'imaginant que le bien et la perfection n'ont rapport qu'à nous, et non pas à luy.

Si può allora giungere a una sintesi: il terremoto di Lisbona è, per Voltaire, il luogo dal quale confrontarsi con la teodicea leibniziana, mettendone in discussione i presupposti fatalistici. È avendo stabilito ciò che si potrà adesso tornare a *Jacques le fataliste*, indagandone i nessi metaforici con il sisma del 1755.

Fin dalle prime righe del testo diderottiano, Jacques afferma il principio più saldo della sua *philosophie*: «Jacques disait que son capitaine disait que tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas était écrit là-haut»[45]. Si tratta, Diderot dirà in seguito, di una convinzione che il capitano aveva tratto da «son Spinosa qu'il savait par cœur»[46]. L'incipit del testo, ponendosi sotto il segno del filosofo dell'*Ethica*, si richiama così implicitamente alla conclusione dell'opera: Jacques, al termine della narrazione, «épouse Denise, avec laquelle il s'occupe à susciter des disciples à Zénon et à Spinosa»[47]. La circolarità del testo si spiega all'altezza del fatalismo: la filosofia del capitano è fatalista e fatalisti sono Spinoza e Zenone di Cizio, fondatore della scuola stoica. Il sistema di Jacques, nel combinare stoicismo e spinozismo – *Fatum Stoicum* e *Fatum Mahumetanum* –, riprende implicitamente la *Théodicée*[48], invertendone però le priorità e risemantizzandone le categorie[49]: se Leibniz giungeva quasi a equiparare i due fatalismi per sottolinearne l'inadeguatezza, Diderot li avvicina per fondarvi la propria prospettiva filosofica. Per comprendere meglio come ciò accada occorre riprendere l'episodio del *tremblement de terre de Lisbonne*, richiamando il dialogo tra Jacques e il Maître:

LE MAÎTRE: Et qu'allaient-ils faire à Lisbonne?

[44] A. Poma, *Impossibilità e necessità della teodicea*, cit., pp. 53-57.
[45] DPV, XXIII, p. 23.
[46] Ivi, p. 190.
[47] Ivi, p. 291.
[48] J. Lecourt, *La philosophie de* Jacques le Fataliste, in «Recherches sur Diderot et l'*Encyclopédie*», XXVI, 1999, p. 138.
[49] Sulla ricezione di Leibniz in Diderot, e sulla *Theodicée* in particolare, cfr. F. Marchal, *La culture de Diderot*, Paris 1999, pp. 328-330. Si noti che, anche in questo caso, Diderot riprende il pensiero altrui per deformarlo e riformalo di nuovo – fedele quasi all'*ex nihilo nihil* della filosofia delle origini. Questo, come già notava F. Venturi, è il *modus agendi* di tutto il filosofare diderottiano, basti pensare solamente all'*Essai sur le mérite et la vertu* e all'*Encyclopédie* che altro non sono se non originali e geniali riscritture. Cfr. F. Venturi, *Giovinezza di Diderot (1713-1753)*, Palermo 1988, pp. 54-55.

JAQUES: Chercher un tremblement de terre qui ne pouvait se faire sans eux; être écrasés, engloutis, brûlés, comme il était écrit là-haut[50].

Il terremoto di Lisbona è per Diderot questione di fatalismo – tutto è scritto nel «grand rouleau» che sta «là-haut» –, e di un fatalismo che è quello proprio ai maomettani e agli spinozisti – a quei pigri, cioè, che non evitano le catastrofi poiché le considerano inevitabili –: il sisma, ironicamente, può infatti avvenire solo quando ognuno ha preso, quasi volontariamente, la sua posizione nel dramma. Il *tremblement de terre* non si esaurisce però sul piano della necessità naturale: le vicende di Frère Jean e Père Ange sono infatti luogo di origine di una narrazione altrettanto necessaria. Non vi è «histoire des amours de Jacques», tema principale della discussione tra il Maître e il suo compagno, se viene meno il racconto di uno solo degli anelli intermedi che li hanno resi possibili: la digressione[51] non si pone allora alternativa alla trama principale dell'opera, venendo invece a costituirla. Tutto ciò è confermato poche pagine oltre la vicenda di Jean, quando il Maître pretendendo che la storia degli amori di Jacques sia portata a compimento in fretta, ottiene solo di ascoltare una narrazione incomprensibile perché indipendente dai processi che l'hanno resa possibile. Il «saute, saute par-dessus tout cela» che esclama il Maître conduce a un impasse che, sostiene Jacques, può essere superata solo a patto «que nous reviendrons sur nos pas». Del resto, «il est écrit-ici bas que chi va piano va sano»[52]. Non esistono, narrativamente, fatti isolati che possano essere detti al di fuori della causalità che tutto coinvolge, come mostra, poco dopo l'incipit del testo, la dichiarazione di poetica di Jacques: ogni cosa deve essere raccontata insieme a ogni altra dato che tutti i fatti «se tiennent ni plus ni moins que les chaînons d'une gourmette»[53].

Per Diderot Lisbona non è allora più il luogo dell'indagine sulla sostenibilità delle teoria leibniziana del migliore dei mondi possibili[54]: il passaggio dal *Fatum Christianum* a quello *Mahumetanum* indica infatti un'inversione di priorità. Se per Leibniz è la bontà di Dio a fondare l'ordine delle cose, garantendolo, per Diderot vale esattamente il contrario. La distanza tra le due posizioni può essere misurata richiamando, in parallelo, un passo della *Théodicée* e uno di *Jacques le fataliste*:

lorsqu'il nous asseure que Dieu, parfaitement bon et sage, ayant soin de tout [...], notre confiance en luy doit estre entiere: de sorte que nous verrions, si nous estions

[50] DPV, XXIII, p. 64.
[51] La vicenda di Jean sembra apparire digressiva allo stesso Jacques. In realtà però, in questo caso, Jacques non dà al Maître, come accade spesso, lezioni su come si debba ascoltare e su cosa si debba domandare affinché un racconto possa dipanarsi. Jacques non protesta, ma si mette a narrare, sottolineando così implicitamente come la storia di Jean non sia estranea alle sue vicende amorose. Cfr. DPV, XXIII, p. 60.
[52] Ivi, pp. 96-97.
[53] Ivi, p. 24.
[54] Diderot cita la teoria leibniziana del migliore dei mondi possibili nella lettera a Sophie Volland del 20 Ottobre 1760.

capable de le comprendre, qu'il n'y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur (tant absolument que pour nous) que ce qu'il fait[55].

LE MAÎTRE: Mais en raisonnant à ta façon, il n'y a point de crime qu'on ne commit sans remords.

JACQUES: Ce que vous m'objectez là m'a plus d'une fois chiffonné la cervelle, mais avec tout cela, malgré que j'en aie, j'en reviens toujours au mot de mon capitaine: Tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas est écrit là-haut. Savez vous, Monsieur, quelque moyen d'effacer cette écriture? Puis-je n'être pas moi? et étant moi, puis-je faire autrement que moi? Puis-je être moi en un autre? et depuis que je suis au monde, y a t-il eu un seul instant où cela n'ait été vrai? Prêchez tant qu'il vous plaira, vos raisons seront peut-être bonnes, mais s'il est écrit en moi ou là-haut que je les trouverai mauvaises, que voulez vous que j'y fasse?[56]

È così che Diderot, con Jacques e il suo capitano, può affermare che «la distinction d'un monde physique et d'un monde morale lui semblait vide de sens»[57].

Si è giunti allora a una conclusione: Diderot recupera il valore filosofico del dibattito sul terremoto di Lisbona, ma ne cambia radicalmente il senso. Mentre, come ho cercato di mostrare, Voltaire accetta lo stesso piano di discussione di Leibniz – quello che si fonda sul *Fatum Christianum* –, il *Philosophe* lo inverte, facendo del sisma del 1755 l'occasione per discutere, da *spinoziste*[58], non di *mal physique* e di teodicea, ma di fatalismo radicale e di narrazione. *Jacques* è pertanto – come ha sostenuto Y. Belaval – «un anti-*Candide*»[59].

Resta allora da domandarsi quale sia la causalità che Diderot pare associare metaforicamente a Lisbona e quale sia il modello narrativo che da essa trae origine.

4. *Ceci n'est point un roman*

«Un coup de feu au genou; et Dieu sait les bonnes et les mauvaises aventures amenées par ce coup de feu»[60]. È così che iniziano le tortuose vicende degli amori di Jacques che, in un primo momento, lo conducono, ferito, nell'umile dimora di due contadini. Ascoltando il racconto del proprio compagno di viaggio, il Maître esclama, disgustato: «Ah malheureux! ah coquin... Infâme, je te vois arriver». Che Jacques sia arrivato a sedurre la donna che lo ha salvato, tradendo la fiducia del benefattore che lo ha accolto nella sua capanna? Tutto ciò non è

[55] W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, cit., pp. 30-31.
[56] DPV, XXIII, p. 28.
[57] Ivi, p. 190 n.
[58] Su Diderot e Spinoza si veda l'articolo «Spinosiste» dell'*Encyclopédie*. Cfr. anche P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954, II, pp. 555-611; J. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2002.
[59] D. Diderot, *Jacques le fataliste et son maître*, a cura di Y. Belaval, Paris 1973, p. 30.
[60] DPV, XXIII, p. 24.

accaduto, ma se anche fosse avvenuto, la necessità delle cose lo avrebbe reso inevitabile, «et mon bienfaiteur eût été cocu»[61] chiosa Jacques.

> Je rêve à une chose – commenta il Maître –: c'est ton bienfaiteur eût été cocu parce qu'il était écrit là-haut; ou si cela était écrit là-haut parce que tu ferais cocu ton bienfaiteur?
> JACQUES: Tous les deux étaient écrits l'un a côté de l'autre. Tout à été écrit à la fois[62].

Diderot introduce così la questione della causalità in un mondo che ha i caratteri propri di un *fatum à la* Spinoza ed è regolato da una «nécessité aveugle»: non si tratta infatti di stabilire un rapporto di priorità – temporale e logica – che associ a una causa un effetto. Il fato non è differente dal suo mostrarsi fenomenologicamente e non vi è alcun progetto che preceda gli eventi e li giustifichi: si è cornuti perché sta scritto che sarà così, ma sta scritto che sarà così perché accade che si sia cornuti. La necessità delle cose sta pertanto nelle cose stesse, nel loro reciproco intersecarsi: come ha sostenuto P. Chartier, quella di *Jacques* è una «causalité complexe, à la fois différencié et englobante, qui inclut sans reste l'homme dans la nature»[63]. Si tratta, occorre notarlo, di una causalità che corrisponde a una temporalità catastrofica: ogni evento determina ciascun altro, venendo, allo stesso tempo, determinato. È così che l'arbitrio di Jacques e del Maître, del lettore e del narratore di carta è sempre affermato ma mai possibile[64]: ciò che resta è solamente la libertà che nasce dalla consapevolezza della propria radicale determinatezza[65].

La temporalità di *Jacques le fataliste* è allora quella di Lisbona: la vicenda di Frère Jean e Père Ange assume il ruolo di metafora di tutta la narrazione. Se tutto esiste nel presente è perché pure ogni parola è già azione: il piano del racconto non è differente da quello del viaggio di Jacques e del Maître, ma tutto esiste all'altezza di un istante catastrofico ed eternamente mutevole. In questo senso, come si era ipotizzato, causalità drammatica e causalità naturale si confondo: le parole di Jacques sul dolore che si prova a seguito di una ferita al ginocchio – «je ne crois pas qu'il y ait de blessure plus cruelle que celle du genou»[66] – si mutano in ferita al ginocchio del Maître. È così che, commenta Jacques, «l'histoire de mon genou [...] est devenu la vôtre par votre chute»[67].

Che il tempo catastrofico di Lisbona sia metaforicamente quello della narrazione in *Jacques*, è testimoniato dal fatto che, come già ho ricordato, «tout –

[61] Ivi, p. 28.
[62] *Ibid*.
[63] P. Chartier, *Le pouvoir des fables ou la verité selon* Jacques, in «Recherches sur Diderot et l'*Encyclopédie*», XXX, 2001, p. 51. Per dare la misura di quanto *Jacques* sia un «anti-*Candide*» nel concepire la causalità cfr. la voce *Chaîne des événements* del *Dictionnaire philosophique* di Voltaire.
[64] Cfr., ad esempio, DPV, XXIII, p. 24; p. 26; p. 37; p. 43.
[65] Già notava J. Scherer: «En réalité, le fatalisme de bazar qu'arbore Jacques n'est destiné qu'à faire ressortir sa liberté» (*Le Cardinal et l'Orang-outang*, Paris 1972, p. 177).
[66] DPV, XXIII, p. 25.
[67] Ivi, p. 39.

l'avvenimento e la sua necessità – est écrit à la fois». Ciò richiama implicitamente il modo stesso della conoscenza: «Notre âme est un tableau mouvant d'après lequel nous peignons sans cesse: nous employons bien du temps à le rendre avec fidélité; mais il existe en entier et *tout à la fois:* l'esprit ne va pas à pas comptés comme l'expression»[68]. Poco prima aveva infatti commentato Diderot:

> autre chose est l'état de notre âme; autre chose le compte que nous en rendons, soit à nous-mêmes, soit aux autres: autre chose la sensation totale et instantanée de cet état; autre chose l'attention successive et détaillée que nous sommes forcés d'y donner pour l'analyser, le manifester et nous faire entendre[69].

Il *tableau* dell'anima, che giudica e pensa mentre sente e desidera[70], esiste pertanto istantaneamente nella sua interezza. Ciò non significa però che l'uomo ne abbia una conoscenza altrettanto immediata ed esatta: è piuttosto un'attenzione successiva, fondata su una pratica analitica, a permettere a ciascuno di comprendere le proprie idee, cercando poi di comunicarle agli altri. Tutto questo non toglie però che l'idea esista prioritariamente nell'istante e che la sua natura più propria sia inscindibile da tale istantaneità. È per questo che conoscere diviene per Diderot il tentativo, spesso ironicamente fallimentare – «un paradoxe n'est pas toujours une fausseté»[71], commenta Jacques –, di riprodurre nel tempo e attraverso la parola l'immediatezza del *tableau* dell'anima di ciascuno. Affinché ciò accada la parola stessa deve trasformarsi in immagine, facendosi espressione della radicale istantaneità della conoscenza umana e divenendo un «hiéroglyphe subtil[72]».

È da questa prospettiva che si può comprendere quale sia il ruolo della scrittura in *Jacques*: da un lato essa è infatti la forma della causalità del reale, dall'altro quello della sua conoscenza.

In tutto ciò Jacques si rivela autenticamente spinozista, così come ha mostrato Y. Citton[73] recuperando la lettura dell'*Ethica* di L. Vinciguerra[74]. Spinoza, nel II postulato alla proposizione XIII della seconda parte della sua opera commenta: «Individorum, ex quibus Corpus humanum componitur, quaedam fluida, quaedam mollia, et quaedam denique dura sunt». In relazione a quanto siano dure, fluide o molli le parti del corpo umano, queste incidono pertanto più o meno i corpi altrui: l'identità di ognuno non è altro allora che

[68] DPV, IV, p. 161.
[69] *Ibid*.
[70] Ivi, p. 162.
[71] DPV, XXIII, p. 74.
[72] DPV, IV, p. 171. Cfr. J. Doolittle, *Hieroglyph and Emblem in Diderot's* Lettre sur Les Sourds et Muets, in «Diderot Studies», II, 1953, pp. 148-167; K. Tunstall, *Hieroglyph and Device in Diderot's* Lettre sur Les Sourds et Muets, in «Diderot Studies», XXVIII, 2000, pp. 161-172.
[73] Y. Citton, Jacques le fataliste: *une ontologie spinoziste de l'écriture pluraliste*, in «Archives de philosophie», I, 2008, pp. 77-93. Citton si discosta però dalla lettura proposta qui perché ritiene un corpo sia più libero quanto più incida gli altri corpi. Tale lettura non rende conto dell'infinità causalità reciproca di *Jacques*.
[74] Cfr. L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, 2005. Si veda in particolare la quarta sezione del saggio.

il risultato dell'infinita – allo stesso tempo attiva e passiva – interazione tra il vivente. È così che, commenta Vinciguerra, «toute affection comporte des traces [*vestigia*], et qu'alors la constitution d'un corps, en tant qu'affection, n'est jamais que le résultat de ce que toutes ses traces (innées et acquises) ont fait de lui»[75].

Ciò che si è e ciò che si fa è allora il risultato di ogni vicenda, di ogni possibile interazione: «le destin, pour Jacques, était tout ce qui le touchait ou l'approchait, son cheval, son maître, un moine, un chien, une femme, un mulet, une corneille»[76]. Ciascuno, allo stesso tempo libero e determinato, non può impedirsi «de rire et de pleurer» per ciò che avviene, riconoscendosi però «un sot»:

> j'ai pris le parti – afferma Jacques – d'être comme je suis, et j'ai vu, en y pensant un peu, que cela revenait presque au même, en ajoutant qu'importe comme on soit? C'est une autre résignation plus facile et plus commode.
>
> LE MAÎTRE: Pour plus commode, c'est sûr[77].

«Une autre résignation», «plus commode» ma forse non «plus facile» poiché non più stoica, ma tutta terrena e disposta a vivere la paradossale condizione umana.

Vi è però un elemento ulteriore da notare: l'incontro vicendevole tra corpi lascia tracce e segni, avvenendo già nella forma propria alla scrittura. Il «grand rouleau» sul quale tutto è scritto e che esiste «là-haut», ma alle volte anche «ici-bas»[78], non ha pertanto niente di divino, tanto che del suo autore non si sa alcunché:

> Et qui est-ce qui a fait le grand rouleau où tout est écrit? Un capitaine, ami de mon capitaine, aurait bien donné un petit écu pour le savoir; lui, n'aurait pas donné une obole, ni moi non plus, car à quoi cela me servirait-il? En éviterais-je pour cela le trou où je dois m'aller casser le cou?[79]

Se la natura del «grand rouleau» è quella di essere scritto «tout à la fois», in quel tempo istantaneo e catastrofico nel quale tutto ciò che si descrive accade, si potrebbe allora sostenere che esso assomigli molto ai corpi viventi – sintesi in atto di tracce e riscritture –, al romanzo e a *Jacques le fataliste* in particolare[80]: a quel tentativo, cioè, di descrivere l'istante nel tempo, facendosi ironicamente carico della catastrofe.

In questa prospettiva si può tentare di chiarire per quale ragione Diderot, nella sua opera, si interroghi costantemente sul romanzo e sulle sue possibilità conoscitive[81]:

[75] Ivi, pp. 130-131.
[76] DPV, XXIII, p. 50.
[77] Ivi, p. 101.
[78] Ivi, p. 97.
[79] Ivi, p. 34.
[80] Cfr. P. Chartier, *Le pouvoir des fables*, cit., p. 63.
[81] Ivi, pp. 47-64.

il est bien évident que je ne fais pas un roman, puisque je néglige ce qu'un romancier ne manquerait pas d'employer. Celui qui prendrait ce que j'écris pour la vérité, serait peut-être moins dans l'erreur que celui qui le prendrait pour une fable[82].

Se *Jacques* non è del tutto una *fable*, nemmeno è totalmente racconto vero: «théorie concrète du roman»[83], l'opera diderottiana cerca di definire ruolo e statuto del romanzo stesso.

Fin dalle prime pagine del testo, Diderot indica quali siano i modelli di racconto che gli paiono insostenibili:

Vous voyez, Lecteur, que je suis en beau chemin, et qu'il ne tiendrait qu'à moi de vous faire attendre un an, deux ans, trois ans le récit des amours de Jacques, en le séparant de son maître et en leur faisant courir à chacun tous les hasards qu'il me plairait. Qu'est-ce qui m'empêcherait de marier le maître et de le faire cocu? d'embarquer Jacques pour les îles? d'y conduire son maître? de les ramener tous les deux en France sur le même vaisseau? Qu'il est facile de faire des contes! Mais il seront quittes l'un et l'autre pour une mauvaise nuit, et vous pour ce délai[84].

«Qu'il est facile de faire des contes!»[85]: è sufficiente, ritiene Diderot, lasciare spazio alla propria fantasia sregolata per trasformare ogni storia in un «roman romanesque»[86], un susseguirsi – come il *Cleveland* de l'abbé Prevost[87] – di trame arbitrarie e di nessi forzati: «par un roman – sostiene il *Philosophe* ne *L'Éloge de Richardson* –, on a entendu jusqu'à ce jour un tissu d'événements chimériques et frivoles»[88]. Ma, scrive Diderot, *Jacques* «n'est point un roman, je vous l'ai déjà dit, je crois, et je vous le répète encore»[89]. L'obiettivo del testo è allora giungere alla verità, ma a una verità che non sia «froide, commune et plate»: «s'il faut être vrai, c'est comme Molière, Regnard, Richardson, Sedaine»[90]. Occorre cioè concretare «l'analogie de la vérité et de la fiction»[91], realizzando un romanzo non romanzesco: «je n'aime pas le roman à moins que ce ne soit ceux de Richardson. [...] Mon projet est d'être vrai, je l'ai rempli. Ainsi, je ne ferai jamais revenir frère Jean de Lisbonne»[92].

[82] DPV, XXIII, p. 35.
[83] D. Diderot, *Jacques le fataliste et son maître*, a cura di Y. Belaval, Paris 1973, p. 13.
[84] DPV, XXIII, pp. 24-25.
[85] Ivi, p. 25. Sul valore delle *fables* e dei *contes*, come inganno e costruzione artificiosa cfr., ad esempio, Ivi, p. 58; p. 81; p. 246.
[86] Cfr. P. Chartier, *Le pouvoir des fables*, cit., p. 55.
[87] DPV, XXIII, p. 56.
[88] DPV, XIII, p. 192.
[89] DPV, XXIII, p. 58.
[90] Ivi, p. 56.
[91] DPV, X, p. 361.
[92] DPV, XXIII, p. 246.

Ci si può chiedere allora quale sia il modo in cui lo scrittore inglese combini *fable* e *vérité* per dare origine a una forma di narrazione adeguata. L'*Éloge de Richardson* – riecheggiando la poetica di Aristotele[93] – offre una risposta:

> O Richardson! j'oserai dire que l'histoire la plus vraie est pleine de mensonges et que ton roman est plein de vérités. L'histoire peint quelques individus, tu peins l'espèce humaine: l'histoire attribue à quelques individus ce qu'ils n'ont ni dit, ni fait; tout ce que tu attribues à l'homme, il l'a dit et fait: l'histoire n'embrasse qu'une portion de la durée, qu'un point de la surface du globe; tu as embrassé tous les lieux et tous les temps. Le cœur humain qui a été, est et sera toujours le même, est le modèle d'après lequel tu copies. Si l'on appliquait au meilleur historien une critique sévère, y en a-t-il aucun qui la soutînt comme toi? Sous ce point de vue j'oserai dire que souvent l'histoire est un mauvais roman, et que le roman, comme tu l'as fait, est une bonne histoire. O peintre de la nature! c'est toi qui ne mens jamais[94].

Il romanzo non romanzesco è allora quello che combina universale e particolare, realizzando il primo all'altezza del secondo. Non propriamente *fable* né *vérité*, è il tentativo tutto umano di riprodurre nel tempo l'istantaneo *tableau* dell'anima di ciascuno. Il romanzo, non distinguendo *style* e *chose*[95] di un'idea, si fa luogo filosofico adeguato alla temporalità che metaforicamente nasce da Lisbona: non è un caso che, nell'argomentazione diderottiana, Richardson come modello narrativo conduca con sé, per analogia[96], proprio la vicenda di frère Jean. Il sisma del 1755 impone infatti la necessità di dar forma a un sapere catastrofico – una vera e propria filosofia della catastrofe che nasce dalla catastrofe stessa – che non faccia più dell'eternità il proprio punto di vista: ogni tentativo di conoscere muta infatti pure il conoscere stesso.

«Et qu'allaient-ils faire à Lisbonne ?» – occorre domandarsi di nuovo con il Maître – «chercher un tremblement de terre» che, confondendo catastrofe naturale e teatrale, inventando metaforicamente una nuova temporalità, offra lo spazio per una conoscenza tutta umana: quella che si fonda sulla capacità dell'immaginazione – «la qualité sans laquelle on n'est ni un poète, ni un philosophe, ni un homme d'esprit, ni un être raisonnable, ni un homme»[97] – di realizzare l'universale nel particolare. Quella che, «faute de savoir ce qui écrit là-haut», non può che affidarsi a una ragione che, limitata e spesso inadeguata, si confonde con la fantasia: «c'est que [...] on suit sa fantaisie qu'on appelle raison,

[93] Aristotele, *Poet.*, 1451a35-1541b 10. Cfr. E. Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Milano 2001, pp. 163-174.
[94] DPV, XIII, pp. 201-202.
[95] «Je ne conçois pas comment on peut ôter au style sans ôter à la chose» – esclama Diderot nel *Sur Térence*, in DPV, XIII, p. 461. Cfr. A. Denneys-Tunney, *La critique de la métaphysique dans* Les Bijoux indiscrets *et* Jacques le Fataliste *de Diderot*, in «Recherches sur Diderot et l'*Encyclopédie*», XXVI, 1999, p. 151.
[96] Sulla fondazione analogica della conoscenza, cfr. DPV, XVII, p. 101; p. 109; A.B. MAURSETH, *La règle des trois: l'analogie dans* Le rêve de d'Alembert, in «Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie*», XXXIV, 2003, pp. 165-183.
[97] DPV, X, p. 359.

ou sa raison qui n'est souvent qu'une dangereuse fantaisie qui tourne tantôt bien, tantôt male»[98].

Matteo Marcheschi
Scuola Internazionale di Alti Studi in Scienze della Cultura
Fondazione Collegio San Carlo di Modena
✉ marcheschimatteo@gmail.com

[98] DPV, XXIII, p. 33.

Articoli/2

Terrae Motus

Caterina Resta

Articolo sottoposto a *peer-review.* Ricevuto il 20/01/2015. Accettato il 10/02/2015

The 1755 Lisbon earthquake was widely discussed by the most famous Enlightenment philosophers, from Voltaire to Rousseau to Kant; this dreadful event not only spelt the end of theodicy, but it also gave rise to a new trust in the scientific knowledge. This trust and the "myth" of progress, though, have beendefinitively shattered by the destructive power of technology emerged in the First World War. Ernst Jünger, "seismograph" of this catastrophe, interprets it as a "total mobilization" and as a telluric tremorthat is still rocking our planet in its foundations. Only if we recognize that we are children and guests of the Earth, we will be able to ward off the final catastrophe of our history.

***

Alla mia città, "l'infelice Messina",
in ricordo di quella catastrofe
che, nel 1908, la rase al suolo.

1. Il terremoto della teodicea

1.1. Lisbona (1755): l'inesplicabilità dei piani divini

«Il terremoto che il 1° novembre 1755 distrusse Lisbona non fu un disastro come tanti altri, ma in molti aspetti fu unico e sorprendente»[1]. Così esordiva Walter Benjamin, da un'emittente radiofonica di Berlino, all'interno di un ciclo di trasmissioni dedicato alle catastrofi, il 31 ottobre 1931. In effetti molti elementi contribuirono a fare di questo sisma un evento davvero straordinario, non solo per l'importanza della città, porto commerciale particolarmente fiorente di quello che, al tempo, era ancora uno dei più prestigiosi imperi coloniali; non solo per l'eccezionale intensità della scossa, cui seguì uno spaventoso maremoto e il divampare degli incendi e non solo per la vastità della distruzione degli edifici con un altrettanto impressionante numero di vittime. Il carattere dirompente di questo evento è da ascriversi anche ad altri aspetti, che segnarono una cesura epocale, rompendo, per un verso, con il passato, e inaugurando, per altri versi, un tempo nuovo. Benjamin coglie soprattutto due elementi di novità: 1) l'immediata risonanza della catastrofe, in particolare nel continente

[1] W. Benjamin, *Il terremoto di Lisbona*, in *Opere complete. IV Scritti 1930-1931*, a cura di E. Ganni, Torino 2002, p. 509.

europeo, fu resa possibile soprattutto dalla stampa e dalla diffusione di numerosi volantini che descrivevano minuziosamente i fatti, ricorrendo anche ai racconti di testimoni oculari. Stava dunque nascendo il giornalismo moderno con i suoi, per quanto ancora rudimentali, mezzi di informazione di massa. 2) L'altro elemento di novità, che non sfugge all'acuta analisi di Benjamin, è l'interesse *scientifico* che suscita il terremoto, documentato soprattutto da alcuni testi di Kant, pubblicati a distanza di pochi mesi dal sisma, che segnarono «l'avvio della sismologia»[2].

Se questi sono probabilmente gli aspetti più innovativi che, nel terremoto di Lisbona, trovarono il loro agente propulsivo, questo evento rappresenta, già per i suoi contemporanei, soprattutto una decisiva rottura con il passato: la fine dell'ottimismo del razionalismo teologico. Lo sgomento di fronte al disastro incrina infatti il fragile costrutto della teodicea, provocandone un crollo per molti versi definitivo. Un fitto dibattito filosofico si sprigionò allora come una sorta d'onda d'urto provocata dal terremoto, di cui il *Poema sul disastro di Lisbona*, scritto da Voltaire nell'immediatezza della catastrofe e uscito a stampa già nell'aprile del 1756, e la lettera indirizzatagli da Rousseau, il 18 agosto 1756, in guisa di "risposta" al *Poema*, costituiscono per noi forse i documenti più interessanti, anche per la rilevanza dei due interlocutori[3]. Non entrerò nello specifico di questo dibattito, che, per molti versi, rappresenta un momento cruciale dell'Età moderna, nella misura in cui sanciva il tramonto della teodicea. Il *Poema* di Voltaire, infatti, nasceva da un vero e proprio moto di ribellione, al cospetto di una catastrofe così terribile, nei confronti di ogni possibile giustificazione teologica. Impossibile affermare che "tutto è bene" di fronte a tanto dolore e distruzione, di fronte ad una morte che colpisce indifferentemente buoni e malvagi, persino bambini innocenti. La teodicea, cercando un senso a ciò che palesemente lo nega, volendo trovare una giustificazione del male, cercava anche un colpevole che, non potendo essere Dio, era quasi sempre l'uomo peccatore. Le disgrazie sono dunque espressione dell'ira di Dio, un castigo per le colpe degli uomini e rappresentano quasi delle tappe obbligate, pur nella loro incomprensibilità, di un disegno provvidenziale divino, che rimane imperscrutabile per l'uomo. La via della redenzione è dunque una *via crucis* che solo alla fine rivelerà il suo carattere salvifico.

[2] Ivi, p. 511.

[3] La documentazione essenziale per comprendere questo importante dibattito nei suoi risvolti filosofici è disponibile in Voltaire, J.J. Rousseau, I. Kant, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, A. Tagliapietra (a cura di), trad. it. di S. Manzoni e E. Tetamo, Milano 2004. Questa edizione raccoglie, oltre al *Poema sul disastro di Lisbona* di Voltaire e la *Lettera* di Rousseau, anche gli scritti sul terremoto di Kant. Attraverso le ampie e documentate note, si può seguire in dettaglio l'ampio dibattito filosofico nel quale tutti questi scritti si inseriscono e vanno contestualizzati. Per uno sguardo d'insieme si veda la pregevole Introduzione di A. Tagliapietra, *La catastrofe e la filosofia*. Altrettanto interessante il saggio posto in appendice di P. Giacomoni, *Kant e i terremoti delle teorie*. A questo volume rinviamo per una dettagliata analisi delle questioni in campo. Più in generale, per una ricognizione storica del paradigma della catastrofe, che dal Cinquecento giunge fino ai nostri giorni, si veda il prezioso volume di E. Walter, *Catastrophes. Une histoire culturelle XVIe – XXIe siècle*, Paris 2008.

Il terremoto di Lisbona manda in rovina questa costruzione teologica e il suo provvidenzialismo, esibendo l'incomprensibilità di un male che nessuna ragione riesce ad esplicare. Di fronte all'immane catastrofe, al repentino crollo di antichi palazzi pieni di storia, al soccombere di tante vite innocenti, gli argomenti della teodicea appaiono ormai insostenibili e ogni giustificazione suona persino scandalosa. Non si tratta tanto di negare Dio, ma di arrestarsi di fronte all'inesplicabilità di ciò che accade, all'incomprensibilità dei suoi disegni, di fermarsi ad ascoltare il suo silenzio, piuttosto che di riempirlo con giustificatori argomenti. La trascendenza di Dio si trasforma in una distanza abissale e spalanca il baratro nel quale il mondo moderno, in modo sempre più convinto, deciderà di porre la propria dimora, arrischiandosi in un territorio privo di sicuri ancoraggi come di stelle fisse.

La teodicea svolgeva un ruolo fondamentale, quello di dare senso all'insensatezza del male. Ora, di fronte alle macerie e ai morti di Lisbona, è proprio la possibilità del senso che va in rovina, di un senso in grado di comprendere e giustificare il tutto. Il tempo della rassicurazione divina comincia a dileguare, nell'irrompere dell'epoca dell'*insecuritas*.

Da questa catastrofe, che fa vacillare la terra sotto i propri piedi, potrà nascere, però, la saldezza di un altro terreno; proprio a partire dalla fine di un senso teologico, un altro senso potrà, con inusitato vigore, cominciare ad affermarsi. Lo sentiamo risuonare negli scritti dedicati dal giovane Kant al terremoto di Lisbona, anche questi pubblicati a pochi mesi di distanza dal sisma.

Benjamin, come abbiamo detto, ricordava che essi rappresentano la nascita della sismologia, ossia di un approccio scientifico ai terremoti. Non importa adesso entrare nel merito della disputa tra le due diverse teorie allora dominanti, quella "fuochista" e quella "elettricista", circa la spiegazione dei fenomeni tellurici, dibattito entro il quale anche gli scritti di Kant si collocano. Quel che è più rilevante per noi è il *gesto* teoretico, prima ancora dei contenuti, attraverso il quale Kant decide di intervenire sulla discussa materia del terremoto di Lisbona. Lo enuncerà a chiare lettere soprattutto nel secondo scritto, quello più ampio e completo, uscito nel marzo del 1756, di cui il primo, più breve, che lo aveva preceduto nel gennaio dello stesso anno – dunque a soli due mesi di distanza dal sisma – rappresenta solo una provvisoria anticipazione: «Descriverò qui solo il lavoro della natura, le sorprendenti circostanze naturali che hanno accompagnato il terribile evento e le loro cause»[4]. Benché, come in parte vedremo, Kant non trascuri di aggiungere alcune notazioni di carattere morale e persino politico, tuttavia è certamente quello "scientifico" l'approccio che viene privilegiato: Kant vuole cercare il senso della catastrofe investigandone le cause e la fenomenologia. «Le infelici rovine di Lisbona»[5] certo sono per noi un monito, facendoci bruscamente rammentare qualcosa cui solitamente non prestiamo attenzione:

[4] I. Kant, *Storia e descrizione naturale degli straordinari eventi del terremoto che alla fine del 1755 ha scosso gran parte della terra*, in Voltaire, J.-J. Rousseau, I. Kant, *Sulla catastrofe*, cit., p. 65.
[5] I. Kant, *Sulle cause dei terremoti in occasione della sciagura che ha colpito le terre occidentali d'Europa verso la fine dell'anno trascorso*, in Voltaire, J.-J. Rousseau, I. Kant, *Sulla catastrofe*, cit., p. 50.

«Noi abitiamo tranquilli su un suolo le cui fondamenta vengono di tanto in tanto scosse. Edifichiamo senza darci troppo pensiero su volte le cui colonne talvolta vacillano minacciando di crollare»[6]. Provvidenzialmente tendiamo a dimenticare, e dunque non temiamo, quella «rovina che se ne sta celata in agguato anche sotto i nostri piedi»[7], nei confronti della quale, del resto, nessuna possibile cautela potrebbe farcela evitare.

Ma, d'altra parte, non si deve assumere un atteggiamento fatalistico di «cieca sottomissione»[8] alle catastrofi. Quasi operando una rivoluzione copernicana rispetto alla teodicea, Kant afferma il nuovo senso che lo spettacolo della potenza della natura suscita in chi, certo da posizione sicura, sia in grado di ammirarla e osservarla[9]. Se l'ammirazione diverrà per il Kant critico specifico oggetto d'indagine a proposito del giudizio estetico, in relazione alla tematica del sublime, qui, invece, è il carattere *scientifico* dell'osservazione che viene assunto come nuovo paradigma di interpretazione del terremoto. Quasi che la natura stessa – qui il capovolgimento – provvidenzialmente elargisse questi straordinari fenomeni, affinché l'uomo possa indagarli e riconoscere in essi non eventi caotici e incomprensibili, ma il medesimo ordine naturale che essi sembrano sovvertire. Ma lasciamo che sia Kant stesso a parlare:

> La natura non ha invano dispiegato ovunque un tesoro di fenomeni rari per l'ammirazione e l'osservazione dell'uomo. L'uomo, cui è affidata l'amministrazione del suolo terrestre che abita, ha la facoltà, e anche il gusto, di conoscerli e con le sue conoscenze celebra il Creatore. Persino lo strumento terribile del flagello del genere umano, i sismi che scuotono le terre, la furia degli abissi marini sconvolti, i monti che vomitano fuoco, sollecitano l'uomo a indagare e anch'essi sono stati posti da Dio nella natura quale esatta conseguenza di leggi stabili, non meno di altre cause consuete di sventura, ritenute più naturali solo perché più familiari[10].

Da questo breve, ma denso passaggio, si possono trarre alcune importanti conclusioni. Innanzitutto per Kant i terremoti sono fenomeni naturali. In essi l'unico aspetto "provvidenziale" – ma qui l'aggettivo è usato quasi ironicamente – è quello di suscitare il desiderio di conoscenza dell'uomo. Dio non lo si celebra subendo supinamente ogni sciagura, considerandola persino giusto castigo, ma con la brama di sapere, con l'ansia dello scopritore, pur temperata dalla pazienza, perché «la natura si scopre solo un poco per volta»[11]. Anche gli eventi più straordinari, per quanto sembrino smentire l'ordine della natura, tuttavia

[6] Ivi, p. 49.
[7] *Ibid.*
[8] Ivi, p. 51.
[9] È evidente come questo aspetto sarà da Kant ripreso nella trattazione del sublime, all'interno della terza critica (I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Milano 1995, 2 voll.). Su questo paradigma si veda H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. it. di F. Rigotti, Bologna 1985.
[10] I. Kant, *Storia e descrizione naturale degli straordinari eventi del terremoto che alla fine del 1755 ha scosso gran parte della terra*, cit., p. 63.
[11] I. Kant, *Sulle cause dei terremoti in occasione della sciagura che ha colpito le terre occidentali d'Europa verso la fine dell'anno trascorso*, cit., p. 54.

rientrano entro le sue leggi, la cui stabilità Kant non mette in discussione. Mentre l'attenzione di Voltaire era tutta rivolta all'inesplicabilità dei disegni divini, quella di Kant è invece irresistibilmente attratta dal desiderio di scoprire quella natura i cui veli solo pian piano, *progressivamente*, possono essere tolti. «L'uomo brancola nelle tenebre quando pretende di indovinare i propositi che Dio si prefigge nel governo del mondo»[12]; non queste, ma altre tenebre è destinato a *illuminare* con la sua ragione che si annuncia con sempre maggior rigore scientifico. Questo è il nuovo senso che Kant desume dalle rovine di Lisbona e della teodicea. Qui una nuova ragione, quella scientifica, si annuncia con l'orgoglio del suo rischiaramento del mondo. Kant vede ancora il confronto con la strapotenza della natura nei termini di una cooperazione e non di una sfida, come avverrà soprattutto nel secolo successivo, il cui prometeismo trionfante si tradurrà nell'idea di un progresso illimitato. Non così per Kant, il quale può pure immaginare un progresso tendenzialmente infinito delle conoscenze, ma sempre attento al limite. Accanto all'orgoglio, bisogna infatti tener presenti anche i *limiti* della conoscenza e non cedere a tentazioni titaniche. Il terremoto di Lisbona offre dunque lo spunto a Kant non solo per una ricognizione scientifica delle più plausibili ipotesi interpretative del fenomeno, ma anche per riflettere sulla caducità delle umane vicende. Con accenti schiettamente paolini, osserva: «L'uomo non è stato generato per erigere dimore [*Hutten*] eterne su questo palcoscenico di vanità [*Eitelkeit*]»[13], né è l'«esclusivo scopo delle disposizioni di Dio»[14]. Per questo, piuttosto che pretendere di conoscerne i piani, egli deve sentirsi parte di una creazione il cui fine ultimo lo sovrasta e che, d'altra parte, quasi richiede d'essere conosciuta, senza tuttavia che se ne possano forzare le leggi intrinseche: è l'uomo a doversi adattare alla natura, mentre egli pretenderebbe che avvenisse il contrario[15]. Mentre il desiderio di trasformare il mondo prenderà in seguito il sopravvento, Kant sembra ancora indugiare in un atteggiamento puramente teoretico, non coglie ancora pienamente come la scienza moderna, la sua volontà di potenza – come intuì già Bacone – rechi nel proprio codice genetico non solo l'esercizio del dominio sul reale, attraverso il sapere, ma anche una innata potenza di *trasformarlo*. Pertanto, non solo le catastrofi naturali sollecitano nell'uomo il desiderio di conoscere sempre più a fondo le leggi che governano la natura, ma assumono anche l'importante ruolo di richiamare l'uomo ai suoi limiti, mostrando per un verso quanto cammino egli debba ancora compiere per comprenderne i segreti più riposti, ma, per l'altro, anche quanto inconsistenti e fragili siano i suoi costrutti, quanto precari e caduchi i suoi beni più preziosi[16].

[12] I. Kant, *Storia e descrizione naturale degli straordinari eventi del terremoto che alla fine del 1711 ha scosso gran parte della terra*, cit., p. 86.
[13] *Ibid.* Implicito riferimento a Paolo, 2 *Cor*, 5,1.
[14] *Ibid*.
[15] Ivi, p. 83.
[16] «Ecco che assumono un senso tutte quelle devastazioni che lasciano intravedere l'inconsistenza del mondo persino in quelle cose che ci appaiono come le più grandiose e le più importanti: esse ci rammentano che i beni di questa terra non potranno in alcun modo soddisfare la nostra

1.2. Messina (1783): un approccio scientifico, mediato dai classici

Quando, il 10 maggio del 1787, a distanza di quattro anni dal sisma che arrecò ingenti danni a Messina e a parte della Calabria, Goethe giunse a Messina, ultima tappa del suo *tour* in Sicilia, si trovò davanti lo spettacolo di una città ancora distrutta e così annotò sul suo diario: «non vedemmo intorno che file e file di macerie, prima di raggiungere la locanda, unico edificio ricostruito in tutto il quartiere; dalle finestre del piano superiore non si scorgeva che un deserto di rovine sconvolte. Fuori dal recinto di quella bicocca non v'era traccia né d'uomini né d'animali; il silenzio notturno era spaventoso»[17].

Gli abitanti sopravvissuti avevano trovato riparo in precarie baracche e vi conducevano una vita miserevole. Il declino di quello che era stato uno dei porti più importanti del Mediterraneo appare ormai irrevocabile. Messina si è trasformata in «una città di baracche»[18]. La Palazzata, superbo emblema cittadino, spettacolare teatro marittimo in cui Messina metteva in scena la vitalità del suo porto e dei suoi traffici, giace in gran parte distrutta e Goethe, che non vede l'ora di ripartire, oppresso dalla «desolante visione di Messina»[19], fa appena in tempo a scorgerne le rovine, il giorno prima di imbarcarsi per Napoli:

> Intorno a noi v'era sempre lo spettacolo dell'infelice Messina. Nulla di più lugubre all'occhio della cosiddetta Palazzata, una serie di palazzi imponenti, che disegnando una falce racchiude e incornicia la rada per un quarto d'ora di cammino. Erano tutti grandi edifizi di pietra, a quattro piani; molte facciate sono rimaste intatte fino al cornicione del tetto, altre sono crollate fino al terzo, secondo o primo piano, talché quell'antica, sontuosa sfilata appare oggi un seguito orripilante di schianti e di sforacchiature, col cielo azzurro che occhieggia da quasi ogni finestra. All'interno i singoli appartamenti sono tutti sprofondati[20].

Davvero *vanitas vanitatum* sono le opere degli uomini e ogni loro edificazione che ambisca a *durare*.

Sono trascorsi meno di trenta anni dal terremoto di Lisbona, quando il violento sisma investe la città dello Stretto. Ancora una volta il pensiero si trova a doversi confrontare con la catastrofe. Un pensiero che, nel frattempo, ha consolidato ulteriormente il suo ancoraggio scientifico, ancora polarizzato dalla disputa tra "fuochisti" ed "elettricisti". È ormai chiaro, per la classe colta, che la natura va interpretata scientificamente, menzionando magari Aristotele, Lucrezio o Plinio, ma disdegnando argomenti teologici. Come ha osservato in proposito Placanica, nel suo bel saggio sul terremoto del 1783, si avvertiva l'«esigenza di

brama di felicità» (I. Kant, *Storia e descrizione naturale degli straordinari eventi del terremoto che alla fine del 1715 ha scosso gran parte della terra*, cit., p. 86).

[17] J.W. Goethe, *Viaggio in Italia*, trad. it. di E. Castellani, Milano 1993, p. 335. Sulla visita di Goethe alla città distrutta si veda A. Placanica, *Goethe tra le rovine di Messina*, Palermo 1984.

[18] J.W. Goethe, *Viaggio in Italia*, cit., p. 335.

[19] Ivi, p. 347.

[20] Ivi, pp. 339-340.

fondare una nuova fenomenologia sismica»[21] su basi scientifiche, abbandonando definitivamente il terreno della teodicea, sicché «lo stesso terremoto non riesce più ad essere un *segnale* dell'ira divina»[22]. Segno della temperie illuministica è «la guerra mossa dai filosofi contro le opinioni del volgo»[23], il tentativo di tradurre, per quanto è possibile, le premonizioni soggettive, di cui il sesso femminile è indiscusso depositario e interprete, in previsioni oggettive di tipo scientifico, attente a registrare i segnali che dalla terra stessa provengono. Poiché ormai non si tratta di conoscere soltanto le cause che scatenano il terremoto, ma di offrirne una vera e propria fenomenologia scientificamente documentabile e catalogabile. Come già era parso chiaro a Kant, la geodinamica dei sismi esclude ogni considerazione di ordine metafisico o religioso, così come ogni disegno provvidenziale, ma interroga lo scienziato della terra, il solo chiamato a poter dare convincenti risposte. Se le cause del terremoto sono «naturali», sono insomma, per quanto eventi straordinari, tuttavia spiegabili attraverso un repentino quanto provvisorio squilibrio prodottosi naturalmente, non è più necessario, in ultima istanza, invocare Dio, almeno non dal punto di vista di una spiegazione che adesso si pretende "scientifica": «Il distacco, non da Dio [...], ma dal Dio puntuale punitore come causa dei terremoti, era consumato»[24].

Dio in quanto *principio del senso morale* di tutto quanto accade diviene allora superfluo e lascia libero il campo alle congetture degli uomini: l'ira divina dava *senso* a eventi così calamitosi. Se essi invece rispondono a leggi puramente geo-fisiche, allora è la scienza a doverne rispondere, prescindendo da ogni teodicea. Ma la spiegazione scientifica dei disastri naturali, privandoli del loro sfondo religioso, se contribuisce a chiarirli nella loro dinamica, non riesce tuttavia a restituire un senso complessivo: offre solo una spiegazione della loro genesi e del loro manifestarsi. Questi eventi catastrofici smentiscono l'orgogliosa presunzione antropocentrica, che il Dio cristiano ha provveduto a inoculare, secondo la quale nell'uomo culminerebbe il senso della creazione, dal momento che, invece, proprio l'uomo e ogni suo "costrutto" in pochi istanti può andare in rovina.

Mentre la Terra rimargina velocemente le sue ferite e persino la vita vegetale e animale riprende rigogliosa il suo corso, il terremoto tronca esistenze singolari, ciascuna delle quali è irripetibile e unica. Recide, talvolta persino sul nascere, vite il cui senso è irrevocabilmente destinato neppure a sbocciare. Esaspera a dismisura il carattere sempre incompiuto di un'esistenza comunque destinata a finire, troncandola all'improvviso. Che senso hanno queste ecatombi, il dolore e la devastazione che le accompagnano nell'economia – se ve ne è una – del disegno divino?

[21] A. Placanica, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Torino 1985, p. 52. Questo fondamentale saggio offre un'approfondita analisi storico-culturale dell'evento sismico del 1783, che colpì in modo particolarmente distruttivo Messina e numerosi centri della Calabria.
[22] *Ibid.*
[23] Ivi, p. 61.
[24] Ivi, p. 98.

Più il disincantato sguardo scientifico mostra *come* il mondo funziona, più la domanda circa il suo senso precipita nella voragine che il sisma ha provocato. Perché il Dio creatore avrebbe dovuto creare una natura così soggetta alle catastrofi? Una natura che dunque appare sempre più evidentemente non materna, ma matrigna, come lamenterà Leopardi? Se il male provocato dall'uomo può più facilmente essere ricondotto alla sua "caduta" e alla sua debolezza come conseguenza del peccato originale, il male che proviene dalla natura *naturalmente* come spiegarlo?

Tutta la creazione geme nelle doglie del parto, in attesa della redenzione messianica - suggeriva Paolo in un celebre passaggio della *Lettera ai Romani* (*Rom.* 8, 19-24). Forse i terremoti e le calamità naturali non sono che il lamento della creazione, i suoi sussulti e le sue grida di dolore che, nel giorno della *parousia* sono destinati a trasformarsi in grida di giubilo. Sicché si potrebbe pensare che nella Gerusalemme celeste non solo non ci sarà più il mare – elemento "mobile" e infido per eccellenza – come profetizza l'*Apocalisse* di Giovanni, ma neppure più i terremoti potranno minacciarne la restituita saldezza. Terra finalmente redenta, *stabilita*, *firmissima tellus*, terra che non trema.

Lo sguardo scientifico, pur offrendo plausibili *spiegazioni*, lasciava tuttavia inevase queste domande, non riusciva a dare soddisfacenti risposte a quel bisogno di salvezza e di consolazione cui il discorso religioso aveva fatto fronte per secoli. Così, mentre gli scienziati e i filosofi discutevano animatamente delle loro ipotesi scientifiche, il popolo sofferente continuava a cercare riparo e rassicurazione nelle poche chiese non andate distrutte.

Eppure una nuova era si stava imponendo, l'«epoca dell'autoaffermazione dell'uomo»[25] e una nuova religione stava per affermarsi, con la sua antropodicea ed il suo ottimismo, pronta a riscrivere la storia della salvezza all'insegna del pensiero tecnico-scientifico e della sua sconfinata fede nel progresso.

1.3. Messina (1908): il silenzio della filosofia

Il terremoto di Messina della notte del 28 dicembre 1908 conclude e compie la parabola del Moderno, inaugurata dal terremoto di Lisbona. Chiuso definitivamente l'orizzonte della giustificazione teologica, riconosciute in modo meno fantasioso le cause dei terremoti, si apre il nuovo fronte del carattere predittivo della scienza sismica e degli accorgimenti utili per limitare i danni causati dai sismi. Nessun dibattito teologico o filosofico accompagna questo grave disastro, e non tanto perché Messina non ha l'importanza della Lisbona del Settecento. Con gli ormai collaudati mezzi di comunicazione, l'annuncio della catastrofe ebbe presto risonanza mondiale. Il fatto è che, nel frattempo, al di là degli aspetti umanitari e compassionevoli, il terremoto è divenuto principalmente argomento scientifico e tecnico, sia per quanto riguarda l'analisi del sisma, sia per quanto riguarderà, immediatamente dopo, il dibattito urbanistico e le tecniche di costruzione. Anche l'impiego della fotografia corrisponde prevalentemente a

[25] Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. di C. Marelli, Genova 1992.

una medesima esigenza scientifica di documentazione e catalogazione dell'evento. La catastrofe sismica è dunque un problema che riguarda da un lato le scienze della terra e dall'altro i temi della ricostruzione, sia per quanto concerne le nuove tecniche di costruzione antisismica, che per gli aspetti architettonici e urbanistici, in vista del nuovo assetto urbano. Tralascio di soffermarmi sui problemi lasciati aperti dalla ricostruzione, un tentativo per molti versi fallito, ispirato esclusivamente da un miope *ésprit de geometrie*.

Ma la spiegazione scientifica e la progettualità tecnica – come abbiamo detto – non sono sufficienti a dar senso alla catastrofe, la quale finisce per trovarlo forse solo nella fragile e umanissima risorsa del *racconto* dei superstiti. Benché non abbia dato luogo ad alcuna rilevante opera letteraria, il terremoto circola nella narrazione collettiva, interessata soprattutto a enfatizzare – quando non addirittura a inventare – aneddoti, storie più o meno incredibili, episodi e personaggi che, davanti alle quinte della catastrofe, recitano a soggetto il loro dramma in cui eroismo e codardia, altruismo ed egoismo, sprezzo del pericolo e attaccamento alla vita, razionalità e follia, sofferenza, dolore, morte, unitamente ai contrastanti sentimenti dei sopravvissuti, occupano la scena. Questi racconti si intrecciano, si tramandano, finiscono per costituire l'unico esile filo che riannoda le relazioni all'interno di una comunità superstite, rispetto al gran numero di coloro che sono periti sotto le macerie. Distrutti gli edifici storici, ciò che rimane nella memoria collettiva di quanti sono scampati al terremoto, è il ricordo della catastrofe, la sua spaventosa opera di distruzione, la malinconica rammemorazione della città di un tempo: sedimento troppo labile, che presto si sgretola nel passaggio generazionale, comunque troppo fragile per costituire atto fondativo della nuova città. Memoria che non ha saputo sollevarsi a progetto politico e visione urbanistica, ricordo che si è preferito velocemente rimuovere e dimenticare, calandosi in una quotidianità, per sempre segnata dal provvisorio. Messina, dopo la ricostruzione, non è mai nata a nuova vita[26].

Dopo il boato e lo schianto dei crolli, dopo i giorni dei gridi e dei lamenti delle vittime, dopo le lacrime e l'ammutolimento per così grande disastro e l'organizzazione degli aiuti, i problemi legati a una rapida ricostruzione prenderanno il sopravvento e strapperanno all'attonita, quasi incantatoria, contemplazione delle macerie, del lutto e del compianto dei morti.

I primi esperti dell'emergenza: medici, infermieri, soccorritori militari e civili lasciano la scena sulla quale fanno adesso il loro ingresso altri scienziati della catastrofe: ingegneri, architetti, geometri, urbanisti e i politici che dovrebbero, insieme a loro, trovare una nuova immagine della città. Nel fervore di questi discorsi, il tema teologico è relegato ormai solo a religiosità popolare, con le sue processioni, le sue devozioni e i suoi rituali sempre più prossimi al folklore locale, mentre la discussione filosofica è pressoché assente. A differenza del terremoto di Lisbona e di quello della stessa Messina del 1873, nel 1908 la filosofia tace

[26] Due testi, in modo particolare, tentano di sollevare il velo di questa amnesia collettiva che ancor oggi pesantemente condiziona la vita civile di Messina: N. Aricò, *Illimite Peloro. Interpretazioni del confine terracqueo Montorsoli Del Duca Ponzello Javarra D'Arrigo*, Messina 1999 e M. La Torre, *Messina come metafora e luogo idealtipico della politica*, Soveria Mannelli 2000.

completamente, segno che il sisma è ormai solo una sconvolgente catastrofe *naturale e umana* che rientra perfettamente dentro un paradigma scientifico, l'unico cui si riconoscano i mezzi e le capacità per affrontarla.

Non ci si chiede più come si possa *giustificare* questa catastrofe rispetto al piano provvidenziale divino, né, tanto meno, lo si può più intendere come il segno eloquente dell'ira di Dio nei confronti di una città guadente e corrotta. L'ampio dibattito sul terremoto di Lisbona aveva ormai da tempo mandato in rovina, tra le sue macerie, queste oziose domande. Dal Dio inesplicabile che preferisce non interferire con le leggi della natura, dallo scandalo e dallo sconcerto per il suo silenzio, siamo ormai giunti alla radicale impossibilità di ogni presupposto teologico. Come Nietzsche aveva annunciato alla fine del secolo precedente, tra le macerie di questo terremoto, tra le sue splendide chiese diroccate, Dio è morto, ossia è divenuto del tutto inaccettabile porlo a fondamento della spiegazione di ciò che è accaduto. Egli può sì consolare le vittime che, malgrado tutto, a Lui vogliono affidarsi, ma non è più in grado di fornire plausibili spiegazioni per quanto si è verificato. Il terremoto da "stato di eccezione" divino, diviene regola, viene definitivamente assunto, senza bisogno di ulteriori discussioni in proposito, come fenomeno *naturale*, di cui si conoscono in gran parte il funzionamento e le leggi. Non accade in virtù della sospensione della legge di natura per decreto del sovrano che l'ha creata; la sua eccezionalità viene adesso assunta come caso sì straordinario e, tuttavia, normale-naturale, le cui leggi si integrano perfettamente con tutte le altre leggi della natura. Persino Dio – ammesso che esista – è chiamato a rispettarle. Salvo in un caso davvero *eccezionale*, ma allora si parlerà di miracolo e il terremoto non appartiene a questa categoria. Forse solo "salvarsi" da un terremoto così catastrofico può assumere – e assume talvolta, soprattutto nella religiosità popolare e nei suoi racconti – il sapore di un evento davvero miracoloso.

Se dunque il sisma di Messina non suscita più alcun serio dibattito teologico-filosofico è perché, nel frattempo, il terremoto è divenuto a tutti gli effetti un evento assolutamente naturale, su cui solo la scienza è chiamata a pronunciarsi e a investigare, anche se non lo può *evitare*. Esso porta a compimento la parabola della modernità trionfante, che tuttavia, proprio a partire da questa catastrofe, comincia a porre in questione la totale fiducia nell'auto-affermazione dell'uomo, la cui ragione tecnico-scientifica si era auto-proclamata artefice di un progresso illimitato. Tra le sue macerie comincia forse a incrinarsi questa illusione, come quella della capacità dell'uomo di pervenire ad una perfetta e totale padronanza sulla natura. Il paradigma della sfida e della lotta contro la natura comincia a provocare ancor più terribili contromovimenti.

La catastrofe naturale che colpisce la città dello Stretto anticipa di pochi anni la catastrofe umana e culturale dei due conflitti mondiali, alla fine dei quali non una città, ma l'intero continente europeo apparirà sconvolto, profondamente segnato dalla distruzione e dalle rovine provocate non da un disastro naturale, ma dal flagello umano della guerra. In esse giungono a conflagrazione tanto l'ordine culturale e simbolico dell'umano che quello naturale e quello divino. Queste

terribili catastrofi segnano il trapasso alla stagione crepuscolare del moderno, mostrando eloquentemente quanto infondata e cieca fosse stata quella fiducia nel progresso tecnico scientifico, in grado invece di sprigionare una inaudita potenza nichilistica.

Si schiude il tempo dell'incertezza e del rischio[27], in cui il terremoto stesso diviene condizione normale, anzi il paradigma ontologico di una "mobilitazione totale" che investe ogni ente, inquietante controfigura del progresso, come ben videro i più sensibili sismografi del Novecento, il secolo delle catastrofi, che segna anche la fine della teodicea secolarizzata della religione del progresso, ultima pagina della storia della salvezza scritta direttamente dall'uomo. Da allora in poi siamo obbligati «a fare i conti con la catastrofe e a coricarci al suo fianco perché essa non ci sorprenda durante il sonno»[28]. Il terremoto diviene dunque la condizione normale del Novecento, un secolo che scopre, nelle parole di Benjamin, come «il concetto di progresso dev'essere fondato nell'idea di catastrofe»[29].

2. La mobilitazione totale: la terra trema

Come un rapido susseguirsi di scosse, il Novecento è un secolo tellurico e non a caso hanno potuto comprenderlo davvero solo quei filosofi che, come sismologi, hanno saputo cogliere il carattere ondulatorio e sussultorio dei sismi che lo hanno martoriato, solo coloro che hanno avuto il coraggio di coricarsi al fianco della catastrofe.

Ma certo fu Nietzsche[30], che questo secolo non fece in tempo a vederlo, a comprendere per primo con anteveggenza sorprendente come la constatazione della morte di Dio[31] avesse provocato un cataclisma di immani proporzioni, dallo stesso Nietzsche descritto come un evento tellurico di portata cosmica. Il mare, vuotato fino all'ultima goccia, sembra quasi ricordare la gigantesca ondata abbattutasi su Lisbona dopo le prime scosse, che, nel ritrarsi, prosciugò improvvisamente il letto del Tago. Ma è l'intero orizzonte ad essere cancellato, mentre la terra, sbalzata fuori dalla propria orbita, precipita senza più seguire alcuna precisa traiettoria «vagando come attraverso un infinito nulla»[32] nella vastità di uno spazio vuoto, sul quale cala, come un sipario, una gelida notte.

[27] Cfr. U. Beck, *La società del rischio: verso una seconda modernità*, trad. it. di W. Privitera e C. Sandrelli, Roma 2000; Id., *Un mondo a rischio*, trad. it. di L. Castoldi, Torino 2003.
[28] E. Jünger, *Trattato del Ribelle*, trad. it. di F. Bovoli, Milano 1990, p. 67.
[29] W. Benjmain, *Parco centrale*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad it. di R. Solmi, Torino 1981, p. 141.
[30] Con la consueta competenza "geologica", Jünger riconobbe il carattere "sismico" di Nietzsche: «Di Nietzsche possiamo dire che abbia condotto un'esistenza sismografica» (E. Jünger, *Al muro del tempo*, trad. it. di A. La Rocca e A. Grieco, Milano 2000, p. 176).
[31] L'ovvio rimando è al celebre aforisma 125 [F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *La gaia scienza e Idilli di Messina*, G. Colli e M. Montinari (a cura di), trad. it. di F. Masini, Milano 1993, p. 163].
[32] *Ibid*.

La terra – come suggerisce Heidegger – è divenuta «un astro errante»[33]. La catastrofe cosmologica della morte di Dio ha costretto l'uomo a diventare timoniere di quella *stultifera navis* della volontà di potenza della conoscenza destinata a fare naufragio. Non a caso forse il più grande sismologo del Novecento, Ernst Jünger, vide nell'affondamento del *Titanic* un evento davvero epocale, «un punto di svolta [...] nella storia del progresso»[34]. Questo naufragio, accaduto nel 1912, a soli quattro anni di distanza dal terremoto di Messina, per l'impatto con un iceberg affiorante, scosse l'opinione pubblica mondiale, poiché si trattava di un modernissimo transatlantico, fiore all'occhiello della marina britannica. Agli occhi di Jünger questo episodio diviene il simbolo inquietante e rivelatore del carattere intrinsecamente catastrofico della tecnica. A differenza di tutte le altre catastrofi tecniche del passato, questa, infatti, suggeriva come il massimo del confort e della perfezione della tecnica, soprattutto a causa della crescente automazione, potessero dar luogo ad esiti disastrosi[35]: «L'elemento nuovo è dato, piuttosto, dagli aspetti automatici, i quali vengono ora ad aggiungersi e contribuiscono al fallimento del piano. […] Il naufragio del Titanic è il naufragio per eccellenza […]. Da allora la minaccia della catastrofe tecnica è sempre più inscindibile dalla coscienza dei popoli e dei singoli individui»[36], poiché la stessa evoluzione della tecnica, con la sua ricerca a tutti i costi del primato, innalza sempre di più anche il livello del pericolo[37], tanto che «si può constatare come insieme al perfezionamento della tecnica aumentino di proporzione le catastrofi»[38].

L'epoca dell'Operaio, dell'uomo della tecnica, annunciatasi sui campi di battaglia della Prima Guerra Mondiale, è fin dal suo esordio segnata dal carattere titanico-tellurico, dal vulcanismo e dal fuoco. La prima guerra tecnologica appare dunque agli occhi di Jünger come una catastrofe geologica che produce devastazioni e distruzioni paragonabili solo ai grandi cataclismi[39]: «l'orbe terrestre è coperto dalle macerie di immagini in frantumi. Noi assistiamo allo spettacolo di un declino paragonabile soltanto alle catastrofi geologiche»[40]. Sul

[33] «La terra appare come il non-mondo dell'erramento. Essa è, dal punto di vista della storia dell'essere [*seynsgeschichtlich*], l'astro errante» (M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Milano 1976). Sulle implicazioni nichilistiche dell'annuncio della morte di Dio si veda almeno Id., *La sentenza di Nietzsche*: *"Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, Firenze 1968.
[34] E. Jünger, *Al muro del tempo*, cit., p. 43.
[35] Emblema di un passaggio epocale che inaugura il tempo della paura, secondo Jünger l'affondamento del *Titanic* mostra ormai apertamente il volto ambivalente della tecnica: «la *hybris* del progresso si scontra con il panico, il massimo del comfort con la distruzione, l'automatismo con la catastrofe che prende l'aspetto di un incidente stradale» (E. Jünger, *Trattato del Ribelle*, cit., p. 45).
[36] E. Jünger, *Al muro del tempo*, cit., p. 150.
[37] «L'evoluzione tecnica ha ulteriormente innalzato non solo il livello dei primati, ma anche quello dei pericoli che essi comportano» (ivi, p. 44).
[38] Ivi, p. 45.
[39] «Proprio nell'ultima guerra sono esistite zone di annientamento la cui visione può essere descritta solo ricorrendo a paragoni con catastrofi naturali» (E. Jünger, *L'operaio. Dominio e forma*, Parma 1991, p. 177).
[40] Ivi, p. 71.

terreno sconvolto e coperto di macerie, giacciono i «simboli in frantumi»[41] di un mondo distrutto, mentre lo sguardo si posa sulle «opere della tecnica ridotte a veri cumuli di macerie che si levano in tutti i paesi del mondo»[42].

Da quando l'uomo ha preso in mano i destini del mondo, da quando i piani della salvezza sono affidati al suo esclusivo operato e alle sue presuntuose congetture, la catastrofe si è fatta ancora più insidiosa e incombente. Impossibile eluderla: «è una delle prove cui siamo chiamati»[43]. L'insicurezza che pervade gli animi non è tuttavia fronteggiabile moltiplicando sensori tecnologici e progettando sempre più sofisticati congegni predittivi. La selva di antenne, sonde e sensori ovunque disseminate sulla terra, non fanno che esibire la perdita di contatto con essa, la totale incapacità di saperne più auscultare il battito, decifrare il linguaggio, interpretare i movimenti. Sono solo i segnali di quanto ci sia divenuta estranea e di quanto ormai diffidiamo di quella madre di cui pure siamo gli ingrati figli[44]:

> L'uomo non si sente sicuro sull'antica terra; non ha più fiducia negli elementi classici. La terra, l'acqua e l'aria diventano sospette, il fuoco incute paura. […] Il paradosso implicito in tale situazione è che la paura dell'uomo derivi in modo preponderante dalle conseguenze della sua stessa attività e che egli ne sia consapevole[45].

Non sappiamo più riconoscere come l'inquietudine geologica sia il campanello d'allarme di sommovimenti tellurici che noi stessi abbiamo provocato e che, nonostante i nostri sempre più sofisticati sismografi, non sappiamo più decifrare[46]. Essa è la risposta alle nostre sempre più violente manomissioni.

Nella sua opera più geofilosofica, *Al muro del tempo*, pubblicata nel 1959, Jünger coglie con grande anticipo come quella catastrofe, consumatesi nell'eruzione vulcanica delle due guerre mondiali, non si sia affatto placata, ma anzi continui in forme sempre nuove a minacciarci. La storia dell'uomo ha preteso di prescindere dalla storia della terra, mentre il loro cammino si è sempre intersecato; egli, che per la prima volta si trova da solo ad assumere su di sé la responsabilità della propria evoluzione, sembra invece del tutto ignaro del supremo pericolo cui si espone. Se vuol continuare a dar corso al processo di ominizzazione e vuole evitare di ridursi ad un «fossile guida»[47], deve riallacciare un dialogo con la terra troppo a lungo interrotto.

---

[41] Ivi, p. 57. Jünger insiste sui «mezzi distruttivi con i quali la forma dell'operaio costituisce un'area di distruzione» (ivi, p. 68) e mostra «un quadro di devastazione la cui ampiezza non si può ancora abbracciare con lo sguardo» (ivi, p. 55).
[42] Ivi, p. 198.
[43] E. Jünger, *Trattato del Ribelle*, cit., p. 69.
[44] «Si è giunti ad una sorta di consapevolezza, a un'inquietudine legate a questioni geologiche. Anche da tale punto di vista l'uomo comincia a denotare insicurezza; si ha l'impressione che abbia perso fiducia nell'antica madre» (E. Jünger, *Al muro del tempo*, cit., p. 176).
[45] Ivi, p. 194.
[46] «L'inquietudine geologica è più importante del suo riscontro oggettivo. Lo precede» (ivi, p. 177).
[47] Ivi, p. 189.

Una inesauribile armonia pretende adesso un riequilibrio, richiede che ancora una volta si stabilisca un patto ed una nuova alleanza. La catastrofe non è solo distruzione, ma anche trasformazione e ricerca di nuovi equilibri: «Quando, dopo una lunga fase di quiete, le profondità cominciano a sommuoversi, cambia il manto della terra, del quale è parte non soltanto l'uomo; anche gli animali e le piante, così come il suolo e l'atmosfera, vi appartengono»[48]. Proprio perché la tecnica aggredisce ormai strati sempre più profondi, dalla fase vulcanica e tellurica, siamo trapassati in quella proteiforme che risveglia figure arcaiche, sepolte nella lontananza del mito. Nuovi mostri[49] emergono dalle acque primordiali del tempo, inquietanti ibridazioni che, attraverso le manipolazioni genetiche, abbattono i confini tra il regno vegetale, animale e umano, dando vita alle più sorprendenti creature oniriche. La mobilitazione totale, a causa dell'enorme accelerazione, non solo distrugge, ma produce anche forme mutanti. Ai fenomeni vulcanici e sismici, si accompagnano adesso anche fenomeni di metamorfosi e di irradiazioni: «Questo è lo spettacolo di fronte all'abisso, dall'alto di quel muro stratificato che ha per nome "storia"»[50].

Il prometeismo non farebbe che aggravare l'esito catastrofico di questo processo, poiché esso si muove soltanto sul piano della storia e pretende di sottomettere a sé quello della terra, invece di accordarsi con esso: «Vero compagno della terra non è l'intelletto con i suoi piani titanici, bensì lo spirito in quanto potenza cosmica»[51]. Jünger ci invita, invece, ad una conversione dello sguardo, che è anche una conversione spirituale, «per volgerci a punti di vista eccentrici»[52]. Se, come una corrente, l'energia tellurica rivela il sostrato spirituale e vitale della terra[53], cui la tecnica attinge la propria potenza, allora «la spiritualizzazione, in quanto potenza della terra, coglie l'uomo e lo ingloba, irradiandosi per suo tramite attraverso le sue opere come da acuminate punte [...], servendosi di lui ai fini della spiritualizzazione del mondo»[54]. Si tratterà dunque di ripensare il posto dell'uomo nel cosmo e il senso di quella tecnica la cui potenza può essere messa al servizio della distruzione o della spiritualizzazione della terra. Affinché il suo fuoco non trasformi tutto in cenere, bisognerà allora, innanzitutto, riconoscerne la provenienza e solo così imparare a utilizzarlo. Se l'*Urgrund*, il fondo primordiale della terra, è energia spirituale dalla quale l'uomo stesso è attraversato, allora, al movimento della madre, non potrà non corrispondere

[48] Ivi, p. 214.
[49] Sul carattere "mostruoso" dell'attuale fase della tecnica ha efficacemente insistito P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano*, in *Non siamo ancora stati salvati*, trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Milano 2004.
[50] E. Jünger, *Al muro del tempo*, cit., p. 11.
[51] Ivi, p. 280.
[52] Ivi, p. 83.
[53] Jünger parla diffusamente in *Al muro del tempo*, la sua opera più geofilosoficamente importante, dello «spirito della terra» come di «una corrente animata che attraversa il mondo e lo pervade, senza esserne ancora separata» (ivi, p. 137).
[54] Ivi, p. 189.

quello del figlio[55]; solo così sarà possibile ripristinare un dialogo dopo così tanta incomprensione, purché egli riconosca di appartenerle:

> Da un lato l'uomo, in quanto figlio della terra, è direttamente partecipe, alla maniera di una pianta, della trasformazione, ed è figura centrale di una nuova formazione. Dall'altro, si pone in rapporto dialettico con la terra: egli formula domande e quest'ultima risponde. Che l'uomo, però, abbia cominciato a porre domande dipende da un movimento primario della terra in quanto fondo originario[56].

Riconoscersi interrogato, prima ancora che interrogante, significa abbandonare, da parte dell'uomo, la sua arrogante pretesa di spingere oltre ogni misura la sua brama di conoscenza e di manipolazione del reale, significa trasformarsi da padrone e dominatore in premuroso custode di quella terra che è fonte di una vita che in ciascun ente va salvaguardata. Significa, in ultima istanza, accettare il proprio limite e la propria finitezza di fronte all'incommensurabile. Solo a questa condizione la catastrofe può preludere a una conversione, a nuovo ordine, per il quale la storia dell'uomo deve riconoscersi incastonata in quella della terra, il pianeta sul quale abita. Sulla soglia di questa possibilità e di questa decisione Jünger ci invita a non disperare: «La speranza conduce più lontano della paura. […] Se non ci rassegniamo, anche la nostra Madre Terra non ci abbandonerà»[57].

Caterina Resta, Università degli Studi di Messina
✉ caterina.resta@unime.it

[55] «La terra in quanto madre comincia di propria iniziativa a muoversi e l'uomo, in quanto figlio, comprende questo movimento» (ivi, p. 271).
[56] Ivi, p. 276.
[57] Ivi, p. 282.

Contributi/2

Crise et catastrophe dans la pensée de Nietzsche

François-Xavier de Peretti

Articolo sottoposto a doppia *blind-review.* Ricevuto il 21/10/2015. Accettato il 15/12/2015

Painful and destructive, the "death of God" takes, for Nietzsche, the function of a catastrophe in the very sense recognized by Aristotle: the pathetic event from which comes the sudden end of the tragedy. In this case, it throws the Western Man into nihilism, starting its decline. Thus, nihilism is interpreted as illness, exhaustion of all creative power. It will provoke an unprecedented salutary crisis that opens up to man the prospect of an overcoming. Nihilism ends with the inversion of the will of nothing into the will of an eternal return. From the historical point of view, this follows from the very law of time: eternal destruction and self-creation are the same. Life is a catastrophe that is constantly replayed, constantly outdated. In this paper, we analyze how Nietzsche discerned the origins of a redemptive crisis from the catastrophe of God's death and its ultimate consequences. We will interpreter the two decisive moments in the history of nihilism — the catastrophe and the crisis — by means of two paradigms inherited from the ancient culture: tragedy and medicine.

***

L'histoire de la culture occidentale et du nihilisme interprétée par Nietzsche passe par deux moments décisifs, et intimement liés, que sont la mort de Dieu et la perspective du dépassement de l'homme par le surhumain. La mort de Dieu est le moment où le nihilisme s'accélère et où sa longue histoire approche de son dénouement avec la destruction de toutes les valeurs précédemment admises. La possibilité de dépassement de l'homme et la transvaluation de toutes les valeurs voient alors le jour, dans une crise sans équivalent où se joue l'avenir d'une volonté de puissance exténuée. Nous souhaitons montrer ici comment ces deux moments, dont le premier est la condition de l'avènement du second et le second la condition de la rédemption du premier, sont pensés et mis en scène par Nietzsche à partir de deux concepts hérités de la culture grecque antique: celui de catastrophe au sens dramaturgique tel qu'on le trouve chez Aristote, et celui de crise au sens médical tel qu'on le rencontre dans le *corpus hippocratique*. Nous verrons comment la catastrophe de la mort de Dieu et la crise, dans laquelle cette suprême catastrophe plonge l'humanité, s'articulent chez Nietzsche. Entre ces deux moments de la catastrophe et de la crise, nous examinerons aussi comment et par référence à quels textes, platoniciens et bibliques, les conséquences de la mort de Dieu sont allégoriquement décrits, sous la plume de Nietzsche, comme

les effets de la dévastation de l'œuvre de Dieu par un cataclysme naturel sans précédent.

1. La catastrophe ou le meurtre de Dieu

Telle qu'on la trouve définie au chapitre XI de la *Poétique* d'Aristote, la catastrophe – ou l'évènement pathétique – est l'évènement qui jette le héros de la tragédie dans le malheur. Elle est douloureuse, destructrice, dévastatrice :

Voilà donc deux parties de l'histoire [tragique]: la péripétie et la reconnaissance; il y a en une troisième: l'évènement pathétique (*pathos*) [catastrophe][1], c'est une action qui provoque destruction ou douleur, comme les agonies présentées sur la scène, les douleurs très vives, les blessures et toutes choses du même genre[2].

Quelles sont les caractéristiques de la catastrophe? Comme évènement, elle procède d'un acte violent. Elle est l'élément déterminant et constitutif de la tragédie. Son intervention ouvre le dénouement de l'action tragique[3]. Pour éviter tout malentendu, précisons que le terme de *pathos* employé, ici, par Aristote pour exprimer l'évènement pathétique ou catastrophe, a deux sens: celui d'action (*praxis*) violente qu'il a ici, et celui de passion, d'émotion utilisé par Aristote notamment dans la *Rhétorique*. Mais, bien évidemment, ces deux sens ne s'excluent pas. Ils sont, à l'inverse, intimement liés, puisque c'est la violence du *pathos* tragique, de l'acte tragique qui engendre la violence du *pathos* comme émotion ou passion. Violence de l'action et émotion ou passion consécutives sont l'envers et l'endroit du même évènement. «Ce qui est action au regard d'un sujet est toujours passion à quelque autre égard» (*Les Passions de l'âme*, I, art. 1) pourrions-nous dire, ici, avec Descartes.

Douloureuse, destructrice, nous suggérons que la mort de Dieu chez Nietzsche a, dans l'histoire de l'homme occidental, dans la trajectoire de sa culture, le sens et la fonction de la catastrophe au sens précis que donne Aristote au terme *pathos* dans le chapitre XI de *La Poétique*. Non seulement Aristote nous paraît offrir, avec le *pathos* ou catastrophe, une catégorie pertinente pour penser le statut de la mort de Dieu chez Nietzche, mais elle nous semble, en l'occurrence, d'autant plus convenir à l'analyse du statut nietzschéen de la mort de Dieu, que Nietzsche lui-même connaissait parfaitement la conception

[1] Certaines traductions choisissent de rendre ici «*pathos*» par «catastrophe». C'est notamment de cas, au XVIIIe siècle, de celle, très connue et largement rééditée, proposée par Charles Batteux. Voir Aristote, *Poétique*, trad. Ch. Batteux, nouvelle éd., Paris, J. Delalain et fils, 1874, pp. 18, 20, 28.

[2] Aristote, *Poétique*, XI, 1452 b 9-13, trad. M. Magnien, Paris, Le Livre de Poche [« Classiques », 6734], 1990.

[3] Nous ne confondrons pas ici la catastrophe, au sens d'évènement pathétique aristotélicien, avec le dénouement, en dépit d'une longue tradition d'indistinction des deux termes dans la terminologie du théâtre classique en France qui les avait rendus strictement équivalents. Voir sur ce point C. Ailloud-Nicolas, «Scènes de théâtre: *Le tremblement de terre de Lisbonne* (1755) et *Le jugement dernier des rois* (1793)» in A.-M. Mercier-Faivre et Ch. Thomas (éds.), *L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle. Du châtiment divin au désastre naturel*, Genève 2008, p. 404.

aristotélicienne de la tragédie, de ses moments et de ses règles. Il ne manque pas, en effet, d'évoquer la conception et l'analyse aristotéliciennes de la tragédie, à plusieurs reprises, dans *La Naissance de la tragédie* et encore dans *Le Crépuscule des idoles*[4]. Ainsi, la notion grecque et aristotélicienne de *pathos*, au sens que nous donnons à la catastrophe, n'est pas ici plaquée de l'extérieur sur l'évènement le plus pathétique dans la pensée de Nietzsche qu'est la mort de Dieu, mais se révèle faire pleinement partie, avec la tragédie grecque et ses catégories, de l'univers intellectuel de Nietzsche.

Pour Nietzsche, la mort de Dieu est l'évènement le plus monstrueux. Elle est ainsi empreinte d'une puissance tragique maximale, de démesure et, par conséquence, d'incommensurabilité. Elle est bouleversante au sens le plus littéral; elle constitue un véritable renversement sans précédent. Enfin, elle est bien un acte; elle est même l'acte suprême dont l'homme a été capable. Et cet acte est un acte criminel. En effet, la mort de Dieu n'a rien de naturel. Elle résulte, comme il en va le plus souvent des catastrophes dans les tragédies, d'un meurtre. Par la voix de l'insensé qui feint de chercher Dieu, une lanterne allumée à la main en plein midi, Nietzsche proclame: «Où est Dieu? cria-t-il [l'insensé], je vais vous le dire! *Nous l'avons tué* – vous et moi! Nous sommes tous ses meurtriers!»[5], et un peu plus loin: «Dieu est mort! Dieu reste mort! Et c'est nous qui l'avons tué!»[6]. Il ajoute concernant le caractère suprême de cette action: «Il n'y eut jamais d'action plus grande»[7]. Nous retrouvons ainsi toutes les caractéristiques et déterminations de la catastrophe tragique (telle qu'Aristote définit le *pathos* tragique, l'évènement pathétique) dans la description nietzschéenne de la mort de Dieu: acte violent, à l'origine d'un basculement radical de la situation antérieure.

Avec la mort de Dieu commence le dénouement de l'histoire tragique de la culture européenne. La mort de Dieu jette l'homme occidental dans le nihilisme et amorce son déclin. C'est ce déclin de l'homme en marche vers son anéantissement, que Zarathoustra décide d'épouser et d'assumer pour enseigner aux hommes la voie de la rédemption, leur propre dépassement par l'avènement du surhumain fondamentalement lié à la capacité d'endosser la pensée sélective et transfiguratrice de l'éternel retour[8] et d'en supporter l'épreuve. Zarathoustra s'était retiré dans les montagnes à l'âge où, à l'inverse, commençait la vie publique

[4] Certes Nietzsche reproche à Aristote d'avoir méconnu le sens du sentiment tragique comme débordement dionysiaque de la vie pour lequel la douleur fait encore office de stimulant (voir notamment F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles,* «Ce que je dois aux anciens», trad. E. Blondel et P. Wolting, Paris 2005, p. 223). Cela ne signifie évidemment pas que l'analyse structurelle ou formelle de la tragédie par Aristote dans la *Poétique* s'en trouve disqualifiée, y compris aux yeux de Nietzsche.

[5] Nietzsche, *Le Gai savoir*, III, § 125: «L'insensé», trad. P. Klossowski, éd. revue par B. de Launay, Paris, 2007, p. 149.

[6] Ivi, p. 150.

[7] *Ibid.*

[8] «Chante et déborde, ô Zarathoustra, guéris ton âme par de nouvelles chansons: pour que tu portes ton grand destin qui ne fut le destin d'aucun homme encore. Car tes animaux le savent bien, ô Zarathoustra, qui tu es et qui tu dois devenir: *vois, tu es celui qui enseigne l'éternel retour*, cela est désormais *ton* destin!», F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, «Le convalescent», trad. G.-A. Goldschmidt, Paris 2007, p. 265.

de Jésus, dans sa trentième année. Mais, après dix ans de solitude heureuse, il décide, à son tour, comme le Christ (mais à un âge où celui-ci est déjà mort) d'entrer dans son déclin: «*Incipit tragoedia*». C'est cette décision qu'annonce, sous ce titre, le paragraphe 342 du *Gai savoir*, repris par Nietzche en ouverture du prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Le recours à la notion même de tragédie, associé au déclin de Zarathoustra épousant le déclin de l'homme – renvoyant à l'entrée de Jésus dans le cycle qui s'achèvera par la passion sur la croix et la première mort de Dieu – entre en cohérence avec le statut tragique de la catastrophe que représente la mort de Dieu à l'échelle de l'histoire de l'humanité et lui fait écho:

> Quand Zarathoustra eut atteint l'âge de trente ans, il quitta son pays natal et le lac Urmi et s'en alla dans la montagne. Il jouit de son esprit et de sa solitude et il fut dix ans à ne point s'en lasser. Mais enfin son cœur changea – et un matin il se leva avec l'aurore, alla au-devant du soleil et lui parla ainsi «Ô grand astre! que serait toute ta félicité si tu n'avais pas ceux que tu illumines! Dix années durant tu montas, ici, vers ma caverne: tu eusses été sursaturé de ta lumière et de ton chemin sans moi, sans mon aigle et mon serpent: mais nous t'attendions à chaque matin, nous te libérions de ton dégoût et nous te bénissions en retour […] Pour moi, il me faut descendre dans les profondeurs: comme tu le fais au soir, lorsque tu passes derrière la mer et que tu apportes même au monde infernal ta lumière, ô astre surabondant! – Il me faut, pareil à toi, *décliner*, comme disent les hommes, vers ceux au milieu de qui je veux descendre [...]»[9].

2. La catastrophe naturelle: allégorie de la mort de Dieu

Tragique, la catastrophe peut-être aussi naturelle. Or, Nietzsche a précisément recours à l'évocation d'une catastrophe naturelle et de ses effets, aussi terribles que grandioses, comme allégorie de la mort de Dieu et de ses conséquences si décisives pour l'histoire de l'humanité. Parmi les conséquences les plus bouleversantes de la mort de Dieu, figure au premier rang, pour Nietzsche, l'effondrement de la morale chrétienne qui était en réalité contre-nature et l'évident symptôme d'une hostilité foncière à la vie, mais sur laquelle reposaient toutes les valeurs jusque là valides[10]. Les conséquences de la mort de Dieu sont toutefois encore difficiles à mesurer, et même à pressentir, pour l'avenir, en raison de la démesure sans précédent de l'acte dont elles procèdent:

> J'arrive trop tôt! dit-il [l'insensé qui clame la mort de Dieu] ensuite, mon temps n'est pas encore venu. Ce formidable évènement est encore en marche et en voyage – il n'est pas encore parvenu aux oreilles des hommes[11].

[9] F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, IV, § 342: «*Incipit tragoedia*», cit., pp. 232-233.
[10] Voir ivi, V, § 343: «Ce qu'est notre gaieté», p. 237: «L'évènement en soi est beaucoup trop considérable, trop lointain, trop au-delà de la faculté conceptuelle du grand nombre pour que l'on puisse prétendre que la nouvelle en soit déjà *parvenue*, bien moins encore, que d'aucuns se rendent compte *de ce qui* s'est réellement passé – comme de tout ce qui doit désormais s'effondrer, une fois ruinée cette croyance, pour avoir été fondée et bâtie sur elle, et pour ainsi dire, enchevêtrée en elle: par exemple notre morale européenne dans sa totalité». Voir aussi dans F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, «La morale comme contre-nature».
[11] F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, III, § 125: «L'insensé», cit., p. 150.

Ce à quoi Nietzsche ajoutera dans les murmures d'une parole qui vient jusqu'à l'oreille de Zarathoustra:

> Ce sont les mots les plus silencieux qui amènent la tempête. Des pensées qui viennent sur des pattes de colombes mènent le monde. Ô, Zarathoustra tu dois aller comme une ombre de ce qui viendra[12].

Il faut pour Zarathoustra - et pour Nietzche- assumer le rôle de héraut, de prophète, de devancier. Il s'agit dès lors, pour Nietzsche, de donner à cet évènement, pour un temps silencieux, qu'est la mort de Dieu l'écho qu'il n'a pas encore mais qui sera le sien, bref, de permettre de comprendre, de manière, à ce stade, encore figurée, ce qu'il représente véritablement pour l'humanité. Or, par sa violence, l'évènement de la mort de Dieu est, à l'humanité, ce que serait à toute la terre le pire des cataclysmes. Le procédé rhétorique de l'allégorie tend, ici, à accroître la conscience qu'il reste désormais à prendre du caractère à la fois violent, incommensurable et destructeur de la mort de Dieu, autrement dit, de ce qu'il représente, de ce qu'il implique et entraîne réellement. La catégorie dramatique d'essence tragique de la catastrophe, caractéristique du statut de la mort de Dieu, trouve ainsi chez Nietzsche, par transcription allégorique, une amplification qui lui confère symboliquement les caractères d'une catastrophe naturelle de type cataclysmique. Quelles images emprunte cette description allégorique aux phénomènes cataclysmiques? Citons le passage du *Gai savoir* qui s'y rapporte:

> Nous sommes tous ses meurtriers! Mais comment avons-nous fait cela? Comment avons-nous pu vider la mer? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon entier? Qu'avons-nous fait, à désenchaîner cette terre de son soleil? Vers où roule-t-elle à présent? Vers quoi nous porte son mouvement? Loin de tous soleils? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue? Et cela en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés? Est-il encore un haut et un bas? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide? Ne fait-il pas plus froid? Ne fait-il pas plus nuit sans cesse et de plus en plus nuit? Ne faut-il pas allumer des lanternes dès le matin?[13]

En premier lieu, la mort de Dieu entraîne la disparition du soleil, d'une part, et celle de la mer et de l'horizon tout entier, d'autre part. Autrement dit, disparaissent avec le soleil ce qui est le plus haut, et, avec la mer et tout l'horizon, ce qu'il y a de plus vaste, de plus grandiose. L'éclipse du soleil semble manifestement renvoyer, ici, aux *Écritures*, dont elle se fait l'écho, tant elle redouble, mais plus terriblement encore[14], celle qui, au jour de l'agonie et de la

[12] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, «L'heure la plus silencieuse», cit., pp. 177-178.
[13] Nietzsche, *Le Gai savoir*, III, § 125: «L'insensé», cit., pp. 149-150.
[14] Voir ivi, V, § 343: «Ce qu'il en est de notre gaieté», p. 239: «une éclipse de soleil comme jamais il ne s'en produisit dans ce monde».

première mort de Dieu sur la croix, plongea, de la sixième à la neuvième heure, la terre entière dans les ténèbres[15].

Dans un registre toujours plus tragique, la nuit, la terre vide, ainsi que le chaos scellent la destruction du monde. La nuit, la terre vide et le chaos d'un monde où rien n'est distingué et séparé par la décision et par la puissance divines, renvoient à l'état antérieur à la création du monde par Dieu, à ce qui était avant la genèse. Aussi «le souffle du vide» ne manque pas de se lever, et de se substituer au souffle de Dieu (désormais mort), qui, au moment de la création du monde, tournoyait sur les eaux[16], désormais disparues.

Tuer Dieu, c'est effacer le monde créé par Dieu. Le monde disparaît avec celui dont il était l'œuvre. La destruction du principe créateur entraîne, fatalement, avec lui celle de tout l'édifice de la création. Le texte fonctionne, ainsi, sur le paradigme inversé des premiers moments de la *Genèse*, il est une négation de la genèse, une anti-genèse. Il est l'œuvre de l'homme venue anéantir l'œuvre de Dieu: la lumière s'éteint, les ténèbres seules subsistent, reste la nuit d'avant la création du monde, la mer se retire, la terre quitte son centre pour dériver dans le vide, dans une sorte de rencontre symbolique du chaos cosmique et de l'ivresse dionysiaque.

Les renvois bibliques, croisent manifestement, ici, sous la plume de Nietzsche, des réminiscences platoniciennes du *Timée*, lorsqu'il s'agit d'évoquer la chute continue et l'errance dans lesquelles nous sommes précipités dans tous les sens, en avant, en arrière, de côté, avec la mort de Dieu. Cette errance, ces mouvements désordonnés caractérisent, en effet, dans le *Timée*, deux moments du processus de la création de l'univers par son auteur. Le premier moment est celui où, avant que le Dieu créateur du *Timée*[17] n'imprime au monde un mouvement de rotation circulaire, le monde erre dans les six directions de l'espace, d'avant en arrière, de haut en bas et de côté. Le second moment est celui, dans le texte de Platon, où le démiurge ayant confié aux dieux immortels la charge de créer les mortels, les corps de ces derniers encore inachevés mais déjà liés à l'âme, errent sans ordre et à l'aventure, là encore en avant, en arrière, à droite, à gauche, en bas comme en haut[18]. Ainsi, c'est encore le monde antérieur à l'achèvement de la création qu'évoquent ces renvois au texte platonicien, plaçant, de la sorte, dans

[15] Voir *Évangile de Matthieu*, 27, 45; *Évangile de Marc*, 15, 33; *Évangile de Luc*, 23, 45-46.
[16] *Genèse*, 1, 2-3.
[17] Voir Platon, *Timée* 34 a: «Car en fait de mouvement, on lui [au monde] attribua celui qui était approprié à son corps, entre les sept mouvements celui qui est le plus en rapport avec l'intelligence et la réflexion. Aussi, le faisant tourner par les mêmes points, en même place et sur lui-même, le Dieu lui imprima-t-il un mouvement de rotation circulaire; mais les six autres mouvements, il les lui retira tous ensemble, et le réalisa incapable d'errer dans leurs directions», trad. L. Robin *in* Platon, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, p. 449.
[18] Platon, *Timée*, 43 b: «C'était sans ordre qu'il [le vivant] avançait et sans raison; il possédait les six mouvements. En avant, en effet, comme en arrière, puis à droite comme à gauche, en bas comme en haut; bref, dans toutes les directions selon les six lieux, il avait le pouvoir d'errer en s'avançant», cit. p. 460.

la continuité d'une même perspective historique le Dieu créateur de la *Bible* et le démiurge du *Timée*.

Les conséquences de la catastrophe de la mort de Dieu s'exprimant au moyen de l'évocation des effets d'un cataclysme, l'évènement culturel le plus tragique est décrit en termes de bouleversement naturel. Il y a bien un lien logique entre le cataclysme naturel qui tient lieu de représentation de la catastrophe la plus profondément humaine de la mort de Dieu: si le cataclysme exprime métonymiquement la catastrophe de la mort de Dieu, c'est qu'il en est la conséquence symbolique: l'effet exprime sa cause. La fin d'un monde au sens culturel, celui des valeurs dominantes depuis Platon et le christianisme, entraîne aussi la fin des représentations platoniciennes et bibliques du monde naturel, que ce monde humain, cette culture humaine, trop humaine, s'était donnée. Ainsi la mort de Dieu commence à «jeter son ombre sur toute l'Europe». Il s'agit d'un assombrissement comme il n'y en a sans doute jamais eu sur terre. La mort de Dieu est une catastrophe pour l'esprit, et pour la volonté privée de buts. Elle est l'ultime catastrophe avant la possibilité de dépasser l'homme et de retrouver l'innocence du devenir dans la volonté de l'éternel retour de soi et, avec soi, de toutes choses. La mort de Dieu est, à ce titre, l'épilogue d'un cycle presque deux fois millénaire.

3. Le paradigme de la crise, l'heure de midi

La question de la santé et de la maladie constitue un thème constant et fondamental de la pensée de Nietzsche. Nietzsche redéfinit le philosophe comme médecin de la culture[19] et n'oppose pas de manière stricte la santé et la maladie. L'une et l'autre sont proches et entretiennent des rapports dynamiques. La santé exige l'épreuve de la maladie, la «grande santé» qui produit une intensification de la vie, de la vitalité est celle que l'on a reconquise sur la maladie, celle que nous accorde la capacité de guérir, bref, la santé retrouvée[20]. Cette conception de la maladie et de la santé, et du passage de l'une à l'autre est indissociable de la notion de crise. La santé, le salut passent par la crise, par l'état le plus critique. Et la notion de crise, avant toutes les extensions métaphoriques qu'elle a connues, appartient d'abord au registre pathologique et médical. On la trouve définie, dans tout le corpus hippocratique, comme le moment du dénouement de la maladie ; elle est notamment utilisée, ainsi que celles de jours et de phases critiques,

[19] Voir *Le Gai savoir*, «Préface de la deuxième édition», cit., p. 24: «J'en suis encore à attendre la venue d'un philosophe *médecin*, au sens exceptionnel de ce terme – et dont la tâche consistera à étudier le problème de la santé globale d'un peuple, d'une époque, d'une race, de l'humanité – qui un jour aura le courage d'oser avancer la thèse: en toute activité philosophique il ne s'agissait jusqu'alors absolument pas de trouver la «vérité», mais de quelque chose de tout à fait autre, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie...».

[20] Voir F. Nietzsche, *Ecce homo*: «Pourquoi je suis si sage », trad. E. Blondel, Paris 1992, p. 58: «Un être typiquement morbide ne peut devenir sain, encore moins retrouver lui-même la santé; inversement pour un être typiquement sain, la maladie peut même être un stimulant énergique de la vie, du surplus de vie»; Voir aussi, «Pourquoi j'écris de si bons livres», ivi, pp. 125-126: «La grande santé, - santé qu'il ne suffit d'avoir, mais encore que l'on conquiert et qu'il faut sans cesse conquérir puisqu'on l'abandonne et qu'on doit l'abandonner sans cesse…».

dans les *Aphorismes* (voir par exemple section II, 13 ; section IV, 61), dans *Des Épidémies*, dans le traité *Des chairs*. Elle désigne la phase cruciale d'évolution rapide d'une maladie vers le pire ou vers le meilleur, vers l'aggravation totale du mal ou vers la guérison, comme précisément Nietzsche l'a personnellement vécu dans son corps et dans son âme, et comme il l'envisage pour l'humanité en proie aux ravages du nihilisme. La crise donc est le moment où tout peut basculer.

Or, ce qui est vrai sur le plan physiologique l'est encore sur le plan des valeurs, de la culture, des configurations spirituelles, intellectuelles ou morales, car toute pensée, tout sentiment trouve, en ultime instance, son origine dans un état, sain ou pathologique, du corps: «Celui qui est éveillé, celui qui sait dit: "Je suis corps de part en part, et rien hors de cela; et l'âme ce n'est qu'un mot qui appartient au corps"»[21]. Aussi l'état de la pensée, de la culture est, ne nous déplaise, véritablement indexé pour Nietzsche sur celui du corps: «Derrière tes pensées et tes sentiments, mon frère, se tient un maître impérieux, un sage inconnu - Il s'appelle soi. Il habite ton corps, il est ton corps»[22]. Cette thèse, selon laquelle c'est un substrat physiologique qui préside, selon Nietzche, aux développements d'une culture, est encore plus clairement exprimée dans la préface de la deuxième édition du *Gai savoir*:

> Le travestissement inconscient de besoins physiologiques sous les masques de l'objectivité, de l'idée, de la pure intellectualité, est capable de prendre des proportions effarantes – et je me suis demandé assez souvent, si, tout compte fait, la philosophie jusqu'alors n'aurait pas été uniquement une exégèse du corps et un *malentendu à propos du corps* Derrière les suprêmes jugements de valeur par qui l'histoire de la pensée avait été dirigée jusqu'à maintenant, se dissimulent des malentendus en matière de constitution physique, soit de la part d'individus isolés, soit de la part de classes sociales ou de races tout entières[23].

La maladie de la culture tient à la prolifération des jugements négatifs, du pessimisme, de la faiblesse, de l'épuisement de la puissance de créer de nouvelles valeurs. Mais ce pessimisme, ce tarissement, ce détournement morbide des forces créatrices de l'homme, cette décadence – qui accable l'homme moderne et trouve ses premiers symptômes déjà chez Socrate – est un obstacle à surmonter. Il est, en ce sens, vertueux, comme la maladie en général dans la relation dynamique qu'elle entretient avec la santé dont elle est le stimulant. Car, la santé est capacité à affronter la maladie. La santé naît et renaît sans cesse de la lutte contre la maladie; et, une fois retrouvée et victorieuse, la santé engendre une intensification de la vie.

Nietzsche opère ainsi un changement de registre, un passage de l'univers dramatique et tragique à l'univers physiologique, médical et critique. Or, comme il en va de la culture comme du corps, il en ira du nihilisme comme d'une maladie au sens physiologique: de même qu'il faut aller jusqu'au bout du mal, de la souffrance, pour en revenir et trouver la santé, il faut aller jusqu'au bout de la

[21] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, I: «Les contempteurs du corps», cit., p. 48.
[22] Ivi, p. 49.
[23] F. Nietzsche, *Le Gai savoir*: «Préface de la deuxième édition», cit., pp. 23-24.

crise du nihilisme passif, de l'absence de sens, pour en revenir, pour enfin trouver la volonté salvatrice de l'affirmation absolue du devenir en sa totalité, sans but ni sens. Cette nécessité d'en passer par une phase de crise, qui correspond à la radicalisation et à l'accomplissement du nihilisme, comme seule voie s'offrant à nous pour en sortir, apparaît de manière nette dans cette notation d'un projet de plan rédigée par Nietzsche à l'automne 1887:

> Principes et évaluations anticipées
> Pour une histoire du *nihilisme* européen. En tant que conséquence nécessaires des idéaux prévalents jusqu'alors: absence absolue de valeur.
> La doctrine de l'*éternel retour*: en tant que nihilisme accompli, en tant que *crise*[24].

Près d'un an après la rédaction de ce fragment de l'automne 1887, parvenant au terme de son existence lucide, Nietzsche, confirmera, dans *Ecce homo*, la pertinence du paradigme de la crise pour qualifier le moment extrême de l'histoire de la culture et du nihilisme qui entraîne, après la mort de Dieu, la plus haute prise de conscience de soi de l'humanité, et la destruction ainsi que la réévaluation de toutes les valeurs, moment suprême auquel il pressent que son nom et sa pensée resteront attachés:

> Je connais mon sort. Un jour on rattachera à mon nom le souvenir de quelque chose de formidable – une crise comme il n'y en eut jamais sur terre, la plus profonde collision des consciences, un arrêt rendu *contre* tout ce qu'on avait jusqu'à maintenant cru, exigé, sanctifié jusqu'alors. Je ne pas un être humain, je suis de la dynamite[25].

Tout aussi clairement trouvera-t-on, encore dans *Ecce homo*, une nouvelle confirmation que la crise forme le fond du rapport de Nietzche à la mort de Dieu et au problème de l'athéisme, en ces termes:

> Cet écrit [la première des quatre *Considérations intempestives*] lui [le prof. H. Wurtzbourg] faisait présager pour moi une grande destination, - provoquer une sorte de crise et de décision suprême quant au problème de l'athéisme, pour autant qu'il devinait en moi le type le plus instructif et le plus intransigeant[26].

Nietzche va saisir l'achèvement du nihilisme né de la catastrophe de la mort de Dieu comme l'ouverture d'une crise et, après le paradigme tragique de la catastrophe, penser la situation de l'humanité au moyen d'un paradigme pathologique et thérapeutique. Le paradigme de la crise succède à celui de la catastrophe et de ses conséquences funestes, en raison de la surabondance de la vie et de l'expression de la volonté de puissance qui n'est jamais univoque, mais multiple, constituant un jeu changeant et un chaos de forces actives et réactives dont les configurations ne se laissent jamais enfermer dans la rigidité et la rectitude d'une voie unique, tracée d'avance. Cette surabondance que

[24] F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, W II 1, 9 [1], *in Œuvres philosophiques complètes*, t. 13, trad. P. Klossowski et H.-A. Baatsch, Paris 1976, p. 19.
[25] F. Nietzsche, *Ecce homo*: «Pourquoi je suis un destin», Paris 1992, p. 151.
[26] «Pourquoi j'écris de si bons livres», ivi, p. 109.

Zarathoustra sent en lui – comme celle que dispense le soleil, «astre surabondant», aux hommes qu'il illumine – va faire du déclin non pas la chute tragique vers le pur anéantissement définitif de la volonté de puissance, de la vie, que laissait présager la catastrophe de la mort de Dieu, mais la condition et l'occasion pour l'humanité de se dépasser, de se surmonter, parce que se surmonter est le secret et le fond même de la vie. Le nihilisme est bien interprété comme maladie, épuisement de toute puissance créatrice. C'est pour cela qu'il provoque une crise et une occasion salutaire sans précédent: celle de dépasser l'homme et de retrouver l'innocence du devenir dans la volonté de l'éternel retour. L'on passe de la catastrophe à la crise et de la crise à la rédemption par un rebond de la volonté, un sursaut d'instinct, d'un instinct de guérison, d'un «instinct défensif et offensif»[27] de reconstitution de soi. Le nihilisme s'achève par l'inversion de la volonté de néant en volonté de l'éternel retour. Il se vainc lui-même à l'heure de la pensée de midi, de la décision la plus lourde par laquelle advient la promesse du surhumain et d'une nouvelle naissance. Par la décision de réévaluer toutes les valeurs, le néant du nihilisme et la volonté de l'éternel retour coïncident.

Cette inversion obtenue par préemption des conséquences ultimes de la catastrophe de la mort de Dieu au moyen du paradigme de la crise ne correspond pas seulement à une succession de la crise à la catastrophe. Le mouvement pensé par Nietzsche est plus subtil: la crise annule les effets de la catastrophe au sens où elle permet, elle aussi, une inversion de situation, un retournement. En effet, dans la catastrophe l'action se retourne en sens contraire, en défaveur du héros. Comme le souligne Aristote[28], Œdipe se réjouit à l'idée de pouvoir entendre le devin Tirésias, mais la prophétie de Tirésias finit par l'accabler; dans la tragédie perdue de Théodecte, c'est Danaos, roi d'Argos, qui est tué alors que c'est Lyncée qui était condamné à mourir. Alors que l'homme finit de décliner pour périr, chez Nietzsche, que la volonté sombre, elle est finalement sauvée. Le processus de l'inversion tragique est lui-même, à son tour, renversé. L'inversion de situation ne va plus du meilleur vers le pire, mais du pire vers le meilleur. Elle n'est pas chute funeste, mais rédemption, relève, naissance à nouveau.

4. La rédemption, l'avènement du surhumain

Se joue alors, sur le plan historique, ce qui découle de la loi même du temps: l'éternelle destruction et création de soi ne font qu'un. La vie est une catastrophe sans cesse rejouée, sans cesse dépassée. Nietzsche joint l'être du monde et son devenir en une totalité où le devenir, catastrophe de l'être, est aussi principe de vie de l'être et de son l'éternel recommencement.

La mort de Dieu ouvre la voie à une radicalisation et à une transmutation du déclin de la volonté en volonté de néant, car l'homme préfère encore vouloir le néant que ne rien vouloir du tout, la volonté du néant plutôt que le néant de la volonté, selon les termes mêmes qui concluent la *Généalogie de la morale*.

[27] «Pourquoi je suis si sage», ivi, p. 63.
[28] Aristote, *Poétique*, XI, 1452 a 25-28, trad. M. Magnien, Paris 1990.

Le nihilisme pousse ainsi le pessimisme romantique encore indécis jusqu'à son terme, mais pour le retourner contre lui-même. L'entreprise nihiliste de Nietzsche s'achève par une inversion de la volonté de néant en volonté de l'éternel retour, du non en oui. La pointe extrême du nihilisme coïncide avec son dépassement, qu'elle engendre. Il se terrasse lui-même. Ce basculement se fait à l'heure de la pensée de midi, point d'immobilité éphémère, instant du basculement le plus décisif et de la décision la plus lourde avant que ne s'accomplisse la promesse du surhumain, comme celle d'une nouvelle naissance et non d'une simple renaissance. Midi est l'heure où débute la rédemption de l'homme, qui coïncide avec son déclin et qui le délivre de ce qu'il ne pouvait plus assumer: sa volonté de néant. A midi le voyageur (la volonté de puissance active) et son ombre (le nihilisme) se confondent. C'est l'instant de la décision la plus haute de réévaluer toutes les valeurs et de vouloir pour l'homme son destin. Dans cette coïncidence du néant du nihilisme avec la volonté de l'éternel retour, la cime de la seconde est l'abîme inversé du premier, à l'heure vertigineuse de midi.

La volonté jusqu'alors déclinante et exténuée est sauvée. Elle va pouvoir se fondre dans le devenir, se confondre avec lui, cesser de se poser en puissance illusoirement libre, malheureuse, en bute avec un monde envers lequel elle s'éprouve comme étrangère. Le Christ ne soutint-il, par deux fois, devant Pilate «Mon royaume n'est pas de ce monde»[29], après avoir adressé à son père l'acte d'abdication de sa volonté en déclarant sur Mont des Oliviers «Père, épargne-moi de boire cette coupe. Cependant, fais comme tu le veux, non comme je le veux»[30]? Assumant pleinement le poids le plus lourd, la pensée de l'éternel retour, la volonté purifiée par l'épreuve de cette pensée, se trouve libérée de toute abdication et de son divorce d'avec le monde. Elle se confond désormais avec lui, elle se retrouve en lui. Elle devient la manifestation et l'autre nom de la nécessité éternelle se voulant elle-même. Elle devient volonté de puissance, découlant de la puissance, faisant corps avec la puissance de tout ce qui devient. Le basculement vers le surhumain libère la volonté de la chimère d'une volonté libre, tendue vers des buts comme une trajectoire rectiligne, pour la faire entrer dans l'anneau de l'éternité du monde. Elle rend au monde son antique noblesse, elle restitue la fidélité à la terre, elle réconcilie la volonté avec le monde et avec la vie. Elle fait de nous les enfants, la chair même de ce monde. Ainsi sommes-nous enfin de ce monde, les seigneurs de la terre qui se gouvernent eux-mêmes. Le dépassement du nihilisme final engendré par la catastrophe de la mort de Dieu résulte de la puissance régénératrice de la vie, qui est puissance créatrice et de métamorphose. Penser, vouloir, créer sont une seule et même chose, dans le «se vouloir» éternellement du monde qui se recrée éternellement lui-même, dans une éternelle résurrection non plus des morts mais de tout ce qui vit, de tout ce qui est vivant pour l'éternité.

Mais parce qu'elle est catastrophique en raison de la loi éternelle de la temporalité, la pensée de la vie comme éternel retour est la pensée la plus lourde,

[29] *Évangile de Jean*, 18, 36.
[30] *Évangile de Matthieu*, 26, 39.

celle qui peut nous écraser. Nietzsche joint l'être du monde et son devenir en une totalité dans laquelle le devenir est la catastrophe de l'être, mais une catastrophe qui joue le rôle de moteur, de principe de vie de l'être et qui en assure l'éternel recommencement.

François-Xavier de Peretti
Institut d'Histoire de la Philosophie, Aix-Marseille Université
✉ fxdeperetti@free.fr

Articoli/3

The Destruction of Dwelling
Ecopoetics in the Anthropocene

Gregers Andersen

Articolo sottoposto a *peer-review.* Ricevuto il 27/01/2016. Accettato il 26/02/2016

We are on the brink of entering a new age in Earth's history that calls for a radical rethinking of what Heidegger conceptualizes as dwelling. As the notion of the Anthropocene makes it ontologically impossible for humans to let non-human entities appear in their own presencing, Heidegger's fourfold dissolves and a new geomorphic fold emerges as the ground for human existence. In this article I trace how this fold transfigures the relationship between poetics and ecological engagement, and thereby constitute a new operating space for contemporary literature.

***

In spite of its affinity with the situation caused by modern technology, it is at first glance fairly easy to denounce the notion of the Anthropocene by way of Heidegger's thinking[1]. Perceived as yet another attempt to «reckon existing reality […] in terms of catastrophe and destruction», it would not at all be in conflict with Heidegger's late writings to take the impending annunciation of the Anthropocene as a symptom of a much more serious crisis[2]. That is, as a symptom of how humanity has lost sight of its own essence, since the very compulsion to define the world in terms of scientific rationality, is, according to Heidegger, what has driven human nature «into alienation» in the first place[3]. In fact, following Heidegger's line of thought, the scientific work on the Anthropocene discloses a deeply problematic situation. A situation, in which the Anthropocene comes to light as a product of a «technological consciousness» that has lost track of its own origin in *'poiēsis'*, yet at the same time appears as a

[1] The Anthropocene is a new geological epoch that we according to some of the world's top geologists has already entered or are living in «a transition towards» (C. N. Waters et al, *A stratigraphical basis for the Anthropocene?*, in *The Geological Society*, 2014. Web. 30 Marts 2015, p. 15). The term is meant to encapsulate how, from the atmosphere to the biosphere, hydrosphere and lithosphere, the human signature has become of such a magnitude that it makes sense to formally announce the end of the Holocene and name the contemporary age the Anthropocene: the age of the anthropos/human.
[2] M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated by W. Lovitt, New York & London 1977, p. 48.
[3] M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, translated by A. Hofstadter, New York 1971, p. 144.

«historiographical-technological presentation of happening commensurate with that consciousness»[4].

However, in this article I wish to show why any contemporary attempt to reiterate this argument would itself be deeply problematic. Instead of following Heidegger's logic to the aforementioned conclusion, I will seek to demonstrate how the Anthropocene fundamentally scars Heideggerian thinking, by destroying his concept of dwelling from within. As most readers will know, in "Building Dwelling Thinking" ("Bauen Wohnen Denken", 1954) Heidegger connects «dwelling» to the fourfold: «to save the earth, to receive the sky, to await the divinities, to escort mortals»[5]. Here, dwelling is simply what opens the fourfold, or what in its «presencing» preserves the fourfold[6]. Hence one dwells when one saves the earth, receives the sky, awaits the divinities, and escorts mortals. Yet, even though this connection between dwelling and the fourfold lies at the heart of Heidegger's text its pulse comes, as so often in Heidegger's late writings, from a sense of concern, if not urgency. Thus, we should, as readers of Heidegger's text bear in mind that his ambition is not only to «think about dwelling and building»[7], but also to raise the question: «what is the state of dwelling in our precarious age»[8]?

One way to enter the text is therefore also by posing another question, namely why does Heidegger consider the age, he is writing in, to be precarious? Of course, this is a question that immediately points back to "The Question Concerning Technology" (1953) and some of Heidegger's other texts from the 1950s that are concerned with the prospects of «the late atomic age»[9]. Yet in these texts we only find indications of what I take to be the most profound cause of the precariousness referred to in "Building Dwelling Thinking". However, this argument is complicated by the fact that not even Heidegger can be claimed to have been fully aware of the implications of the precariousness he touches upon here. Rather, his thinking remains situated within a temporal horizon that does not enable him to grasp what we are today in a position to perceive as its most decisive moments. A point I will now unfold more thoroughly, before moving the discussion to the realm of contemporary literature.

1. The Danger

Rather unsurprisingly, I am afraid, my departure point will be Heidegger's often highlighted use of Hölderlin's lines: "But where danger is, grows/ The saving power also". Heidegger reflects at length on these lines already in

[4] M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, cit., p. 48.
[5] M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, cit., p. 71.
[6] *Ibid.*
[7] Ivi, p. 143.
[8] Ivi, p. 158.
[9] M. Heidegger, *Discourse on Thinking,* translated by J. M. Anderson & E. H. Freund, New York 1966, p. 49.

"What Are Poets For?" (*Wozu Dichter,* 1946)[10]. However, it is their part in the argument that Heidegger makes on the final pages of "The Question Concerning Technology", that we need to address, since, by way of these lines, here Heidegger reaches the notorious conclusion that «the closer we come to the danger, the more brightly do the ways into the saving power begin to shine»[11]. As many readers will know, this is a conclusion that follows and is directly connected to Heidegger's analysis of 'enframing' (*Gestell*). Thus, in "The Question Concerning Technology" enframing is pinpointed as the danger par excellence, as it is defined as «that challenging claim which gathers man thither to order the self-revealing as standing-reserve»[12].

Yet, the meaning of this is still rather subtle, and may in fact not at all be graspable for those unfamiliar with Heidegger's work without a recursion to the story of the history of technology that Heidegger is telling. This is a story about how '*techn*ē', the bringing-forth (*Her-vor-bringen*) of craftsmen, was originally a revealing that happened in accordance with '*physis*', the concealment and unconcealment of «the growing things of nature»[13]. *Techn*ē was in this sense not only «something poetic»[14], a revealing similar to the «artistic and poetical bringing into appearance»[15]. It was in its respect of the processes of *physis*, the concealment and unconcealment of the growing things of nature, even more importantly also a bringing-forth that reflected an intention «to take care of and to maintain»[16]. It contained, in other words, a 'saving power'.

According to Heidegger this saving power is exactly what has disappeared in the way modern technology is utilized, since «the revealing that rules in modern technology is a challenging»[17]. What was previously revealed in accordance with the concealment and unconcealment of the growing things of nature is forced forward by modern technology in order to stand in reserve. Or, as Heidegger puts it in *Discourse on Thinking* (*Gelassenheit*, 1959): «Nature becomes a gigantic gasoline station, an energy source for modern technology and industry»[18]. In fact, from this perspective I do not at all think it is controversial to claim that Heidegger had a quite precise analytical premonition of what was coming i.e. The Anthropocene. In his description of how modern technology (as a means of modern capitalism or 'calculative thinking') territorializes the whole globe, it is fair to say that one finds omens of the world we are now living in. That is, a world where the imprints of the human species have gained such a geophysical magnitude that they are likely to pose a serious threat to the general well-being of the species within a few generations.

[10] M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, cit., pp. 115-117.
[11] M. Heidegger,*The Question Concerning Technology and Other Essays*, cit., p. 35.
[12] *Ibidem*, p. 19.
[13] *Ibidem*, p. 11.
[14] *Ibidem*, p. 13
[15] *Ibidem*, p. 10.
[16] *Ibidem*, p. 15.
[17] *Ibidem*, p. 14.
[18] M. Heidegger, *Discourse on Thinking,* cit., p. 50.

However, there is, as already indicated also a clear limit to Heidegger's foresight, and it is this limit that interests me, since I believe that, in the light of the Anthropocene, it makes parts of Heidegger's thinking turn against itself. That is, in accordance with the wording highlighted above, makes it 'precarious' to an extent that not only goes beyond Heidegger's own vision, but also forced the concept of dwelling to implode. This limit is, I believe, made visible by Heidegger's recurring reference to Hölderlin's lines «But where danger is, grows/ The saving power also». Thus, since these lines constitute the primary figure of thought through which Heidegger perceives and analyses modern technology, they also situate his vision inside a limit beyond which destruction is not imagined. I will in a moment try to more thoroughly explain why this limit is upheld by Heidegger, but let me first demonstrate how it appears in "Building Dwelling Thinking", as it is here established without explicit recourse to Hölderlin's lines. Instead, these lines are implicitly echoed, when Heidegger writes:

> The real plight of dwelling is indeed older than the world wars with their destruction, older also than the increase of earth's population and the condition of the industrial workers. The real plight lies in this, that mortals ever search anew for the nature of dwelling, that they *must ever learn to dwell*. What if man's homelessness consisted in this, that man still does not even think of the *real* plight of dwelling as *the* plight? Yet as soon as man *gives thought* to his homelessness, it is a misery no longer. Rightly considered and kept well in mind, it is the sole summons that *calls* mortals into their dwelling[19].

Thus, when Heidegger claims here that «as soon as man *gives thought* to his homelessness, it is a misery no longer», we are once again confronted with the idea of a frail tipping point between danger and salvation. In fact, the frailness of this tipping point is like another flickering, yet never disappearing light in the deepest depth of the dark night that Heidegger is placing 'man' within. The closer we come to the danger, the more brightly the ways into the saving power shine. Yet, why is it that Heidegger, in spite of the atmosphere of urgency that he continuously seeks to create in his writings insists so imperatively on the 'not too late'? Or to rephrase the question: How does his thought depend on the limit to destruction that this 'not too late' entails? This seems to me to be the vital question that the notion of the Anthropocene in a sense forces upon contemporary readings of "Building Dwelling Thinking" as well as on readings of Heidegger's other late writings.

My answer to this question is that this limit to destruction (which the 'not too late' entails) is exactly what gives meaning, indeed existence, to Heidegger's conceptualization of dwelling. Without this limit, this conceptualization is, as we shall now see, not capable of having the significance that Heidegger firmly believes it to have. In fact, without this limit a number of Heidegger's concepts are put in a state of severe crisis, since they obtain their power from being formulated as alternatives to the challenging claim that according to Heidegger

[19] M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought,* cit., p. 159.

characterizes the revealings of modern technology. These concepts depend on the condition that man's comportment towards *physis* is not tampered from the beginning. That is, not always already shaped as an expression of violence and dominion[20]. In "Building Dwelling Thinking" this is indirectly visible in a number of passages. For example, one should not be too surprised that Heidegger writes here: «To dwell, to be set at peace, means to remain at peace within the free, the preserve, the free sphere that safeguards each thing in its nature. *The fundamental character of dwelling is this sparring and preserving*»[21].

Thus, what is made apparent by this passage is how Heidegger links dwelling to saving, and saving to the preservation of «each thing in its nature». In this sense, dwelling is basically described here as a comportment that allows the concealments and unconcealment of physis to take place at its own tempo. Indeed, this is by no means a way of thinking that in Heidegger's writings first presents itself in "Building Dwelling Thinking". Already in Heidegger's "Letter on Humanism" ("Brief über den Humanismus", 1946) one finds the following passage:

> To embrace a "thing" or a "person" in its essence means to love it, to favor it. Thought in a more original way such favoring *[Mögen]* means to bestow essence as a gift. Such favoring is the proper essence of enabling, which not only can achieve this or that but also can let something essentially unfold in its provenance, that is, let it be[22].

Dwelling enables that this gift can be bestowed. It is an existential attunement that allows something to evolve and dissolve without interference, or as Heidegger puts it in yet another passage from "Building Dwelling Thinking": «To save really means to set something free into its own presencing»[23].

However, in the Anthropocene all this comes to pass, as this notion basically implies that we have arrived at a point where the concealments and unconcealment of physis can no longer be positively distinguished from human influence. Everything is tangled together, as the short history of humanity fuses with the present and the near future of the planet in a 'forced marriage' that gets more destructive by the day. We have, in this sense, moved beyond the limit to destruction that Heidegger imagined. The saving power he believes is to be found in dwelling is no longer there, since it is in a deeper ontological sense no longer possible «to set something free into its own presencing». Rather, the whole globe has become an object of humanity's challenging claim. The consequence is that the meaning that Heidegger applies to dwelling implodes. From being something 'precarious' the concept moves into a state of obsolescence, and the same goes for the fourfold, as this concept depends on the same limit to destruction as

[20] For instance, this is the reason that *the event* (*das Ereignis*) cannot be forced forth according to Heidegger. Similar to the romantic idea of poetic inspiration it can only be invited to happen through waiting, which is essentially also why in his late writings Heidegger prefers to talk about revealing in terms of a *clearing* (*Lichtung*).
[21] M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, cit., p. 147.
[22] M. Heidegger, *Basic Writings*, edited by D. F. Krell, San Francisco 1993, p. 220.
[23] M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, cit., p. 148.

the concept of dwelling. This is made clear when Heidegger writes: «Dwelling preserves the fourfold by bringing the presencing of the fourfold into things. But things themselves secure the fourfold *only when* they themselves *as* things are let be in their presencing»[24].

Stated differently, it is only possible to enter the fourfold when under the safeguard of dwelling things are let be. As already pointed out, the trouble is that it is in a fundamental epistemological and ontological way no longer possible to let things be in the Anthropocene. In this age everything is already inscribed with the marks of calculative thinking, as historical and contemporary capitalism has territorialized the globe in its entirety – most dominantly through its influence on the global climate. Indeed, this development has been quite interestingly described by Tian Song. In an article titled "Global Warming as a Manifestation of Garbage" (2012) Song states that:

> We have now entered a new period of history; I call it the Age of Limited Earth. We have only one Earth, and the Earth is limited. In the Age of Limited Earth, the capitalistic economy meets its upper limit immediately, i.e., the Earth itself[25].

Thus, what Song indirectly makes apparent with these lines is how the limit (which for Heidegger constituted the decisive barrier between challenging and letting be) is no longer there, since «in the Age of Limited Earth, the capitalistic economy meets its upper limit immediately, i.e., the Earth itself».

2. The Geomorphic Fold

However, what this also means is that the analysis has arrived at a point where a new question emerges. Thus, if we are no longer in a position to dwell in the Heideggerian sense of the word and therefore also no longer capable of entering the fourfold, then what kind of fold or folds are we left with? Indeed, this question points to another important question, namely how the notion of the Anthropocene transfigures the relationship between poetics and ecological engagement, as, in a strict Heideggerian sense, this relationship can no longer be established through the passage of dwelling. But let me not pace the argument, and instead initiate my exploration of these two questions by turning to a text recently published by Tom Cohen.

In his essay "The Geomorphic Fold: Anapocalypts, Changing Climes and 'Late' Deconstruction" (2010) Cohen indicates on several occasions that «a biomorphic and *geomorphic* turn» has taken place, but does not offer a clear definition of the term «geomorphic fold»[26]. Yet, in his exploration of «how the geomorphic logics released by a dawning era of climate change diagnose what

[24] *Ibidem*, p. 149.
[25] T. Song, "Global Warming as a Manifestation of Garbage", in *Impasses of the Post-Global. Theory in the Era of Climate Change* vol. 2. Edited by H. Sussman. Open Humanities Press, 2012: pp. 108-125.
[26] T. Cohen, *The Geomorphic Fold: Anapocalypts, Changing Climes and 'Late' Deconstruction*, in *Oxford Literary Review* 32 (2010), p. 76.

is called 'deconstruction' today», Cohen does come up with a few suggestive remarks that I feel are worth further reflection in light of the arguments made this far[27]. Thus, in the essay Cohen acknowledges that:

> The new' time of abrupt geomorphic mutation is far more 'out of joint' than the dark underbelly of another 'new world order'. This time is not of phenomenology nor of its deconstruction. For however, disjointed the phenomenological presence was, it was always a present that differed from itself. The logics of 'climate change' are even more Hamlet-like since they inhabit a present that is zombied by what it knows would be now irreversible, yet which it does not see, and hence occludes[28].

This description is important, because it is indicative of an existential circumstance, which Cohen also touches upon, and which seems to attach itself to this «new time of abrupt geomorphic mutation». Because what does it mean in a deeper sense to «inhabit a present that is zombied by what it knows would be now irreversible»? Could one obvious existential consequence of this not be claimed to be that «we already regard the present retrospectively, as a moment that from the perspective of [a] catastrophic future might have been avoided»[29].

To be more precise, what I believe Cohen encourages us to grasp is how the vast time scales that arrive with the Anthropocene inaugurate a new existential setting that calls for new ontologies. This new setting, which, following Cohen, we may name the geomorphic fold, is not only different, but radically separated from the Heideggerian fourfold, as it situates the present and coming generations in a world where physis cannot be set «free into its own presencing», since it is already radically altered. It is perhaps even more important to note how this geomorphic fold connects the human subject to a future, where the past and present is already archived. Hence, when one talks about the Anthropocene, what one is really talking about is the magnitude and longevity of human imprints in «the atmosphere, biosphere, hydrosphere and lithosphere»[30]. Take for example the phenomenon already highlighted by Cohen, namely anthropogenic climate change. It is estimated that some of the strongest greenhouse gasses presently emitted by humans may have a warming effect on the atmosphere «50,000 years» into the future[31].

To inhabit the geomorphic fold therefore also means to inhabit a relation to time that is marked by more than premonitions of coming disasters and collapse. What the allusions to tipping points with «abrupt and irreversible» changes in the reports by the United Nations' Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) more fundamentally implies is that our new time of geomorphic mutation is likely to be marked by an acceleration that will take

[27] *Ibidem*, p. 71.
[28] *Ibidem*, p. 75-76.
[29] *Ibidem*, p. 74-75.
[30] C. N. Waters et al., *A stratigraphical basis for the Anthropocene?*, in *The Geological Society*, 2014. Web. 30 Marts 2015, p. 17
[31] P. J. Crutzen and E. F. Stoermer, *The 'Anthropocene'*, in *The Future of Nature*. Edited by L. Robin, S. Sörlin, and P. Warde, New Haven and London 2013, p. 484.

us further and further away from the condition that Heidegger envisioned as a condition for dwelling[32]. As human-induced changes are likely to produce new changes in an ongoing circle of feedback loops, the geomorphic fold will keep bringing what was in the past archived in the future to light. It will keep bringing into reminiscence the challenging claim as a cause for a frustration and a regret that cannot be relieved. Indeed, to use a term deployed by Derrida, it may even be the case that this archive was from quite early on already «archiviolithic» in essence[33]. That is 'archive-destructing', as there seems to be no guarantee that in the very long run Earth will through the aforementioned feedback loops not enter a «super-interglacial» with the power to wipe out all signs of humanity[34].

Still, compared to this, it seems much more likely that the geomorphic fold will continue to cause excessive inner folding. As *Dasein* continues to become more and more dependable upon *design*, it is Peter Sloterdijk and not Heidegger, who can help us grasp what "shelter" will mean in the 21st century. Hence to Heidegger shelter (*Underkunft*) is again something that follows from dwelling. It is simply what dwelling provides in its release from the challenging claim, or as it reads rather abstractly in *Discourse on Thinking*:

> The region gathers, just as if nothing were happening, each to each and each to all into an abiding, while resting in itself. Regioning is a gathering and re-sheltering for an expanded resting in an abiding. So the region itself is at once an expanse and an abiding. It abides into the expanse of resting. It expands into the abiding of what has freely turned toward itself[35].

In this sense dwelling provides consciousness with a shelter to expand poetically. It is what enables meditative thinking to encounter the world anew, as dwelling places meditative thinking on a track that from within waiting opens onto to the possibility of the event (*das Ereignis*), the lighted clearing (*Lichtung*) where a poetical bringing into appearance becomes possible.

It is exactly this strange relationship with meditation that the concept of shelter is relieved from in Sloterdijk's philosophy. Here this concept is in a very straight forward fashion linked directly to the architectural folding of space, and therefore also framed in a way that in contrast to Heidegger's conceptualization is not rendered obsolete by the Anthropocene. Thus, when I claimed above that the geomorphic fold is likely to continue to be folded excessively within, I was aiming at something that is basically incommensurable with Heidegger's idea of shelter as a meditative folding of space, namely a kind of reality that seems to unfold with the escalating destruction inherent to the Anthropocene. A reality that distinguishes people by their capability to fold space in an architectural

[32] L. Bernstein, & R.K. Pachauri & A. Reisinger. *Climate Change 2007: Synthesis Report*. Geneva, Intergovernmental Panel on Climate Change, 2008, Web. 13 February 2015, p. 53.
[33] J. Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, Translated by E. Prenowitz, in *Diacritics* 25.2 (Summer, 1995), p. 14.
[34] J. Zalasiewicz et al, *Are we now living in the Anthropocene?*, *GSA Today* 18.2. (2008, Web. 3 June 2015, p. 6.
[35] M. Heidegger, *Discourse on Thinking,* cit., p. 66.

manner that either provides them with proper shelter or expose them to disastrous events.

Indeed, this is an avenue of thought I like now to explore further by transposing the discussion to the medium of poetry. One may of course wonder how this medium will enhance our perspective on the disastrous consequences of the Anthropocene. Yet, as we will see, this medium provides us with an opportunity 'to look the beast straight in the eyes'. That is to move speculatively into a future 'fleshed out' in manner one rarely encounters in scientific or philosophical works. However, before arriving at this point, we will first need to address the more general question of how the notion of the Anthropocene transfigures the relationship between poetics and ecological engagement.

3. Ecopoetics in the Anthropocene

The reason is quite simple: Heidegger's conceptualization of dwelling has had a clear influence on eco-aesthetical thinking. Therefore, the introduction of the concept of the Anthropocene complicates and problematizes not only the concept of dwelling, as such, but also its influence on eco-aesthetics. This is especially true of the eco-aesthetical connection between poetry (*poiēsis*) and the saving power, as this connection has been quite influential in works of ecocriticism. For example, in Jonathan Bate's ecocritical classic *The Song of the Earth* (2000) one finds the following paragraph:

> Heidegger asks us to suppose that the poem is like the peasant farmhouse in the Black Forrest; it gathers the fourfold of mortals, gods, earth, and heaven into its still site in simple oneness. It orders the house of our lives. By bethinging us, it makes us care for things. It overrides dualism and idealism; it grounds us; it enables us to dwell. In this account, 'earth' is crucially different from 'world': 'world' refers to the historical mode of living, which for modernity means living in an instrumental relationship to the earth. To be attuned to earth is to live in another way, to respect the difference, the 'self-concealing', of entities even as they are 'unconcealed' in poetry. To be attuned is, for Heidegger, to dwell. 'Mortals dwell in that they save the earth...Saving the earth does not master the earth and does not subjugate it, which is merely one step from spoliation'. This is in the strictest sense an ecopoetic[36].

In others words poetry is for Bate, as it was for Heidegger, a way to enter dwelling and therefore also a way to become attuned to the concealment and unconcealment of the growing things of nature. Poetry is by Bate simply conceived as a doorway through which «man opens his eyes and ears, unlocks his heart, and gives himself over to meditating»[37]. That is to dwelling, the existential mode of letting things be that destroys the challenging claim and saves the earth. Or at least this how it is supposed to be. For as it was the case with Heidegger's conceptualization of dwelling Bate's ecopoetics is thought from within a temporal horizon, where modernity is equivalent to a human ambition

[36] J. Bate, *The Song of the Earth*, London 2000, p. 262.
[37] *Ibidem*, p. 268.

for total technological domination. Within this horizon man seeks to master everything, to unconceal every geophysical process so that the whole of physis can stand in reserve and be put to use as a means for capital, but the saving power remains. There are still unspoiled concealments and unconcealments left to save, if man can just change to another mode of existence, step into another type of comportment, where the challenging claim belonging to calculative thinking is replaced by poetical attunement and meditative thinking[38]. Thus, we are with Bate's description of ecopoetics once again left in a temporal horizon that lies prior to the geomorphic fold that encapsulates us all in the Anthropocene.

That said, I am of course aware that this analysis to some extent clashes with the scientific discussions on the official starting point of the Anthropocene. As the three starting points most frequently discussed all lies prior to the publications of the texts by Heidegger and Bate I am dealing with, it could be argued that these texts are in fact products of the Anthropocene rather than predating it[39]. Yet, what interests me here is the ontological and epistemological gesture that is embedded in the impending annunciation of the Anthropocene. Indeed, in this regard it does not even make much sense to claim that the notion of the Anthropocene first came to life, when Dutch Nobel Prize laureate, Paul J. Crutzen, coined the term back in 2000. Rather, the concept of the Anthropocene has only very recently gained the ontological and epistemological significance I grant it here by way of the publications of the geologists who explore the scientific validity of the term. Hence, the notion through which I am here critically exploring Heidegger's and Bate's conceptual idioms is a profoundly new one.

By the same token, it is in a temporal horizon that lies beyond Bate's writings that we must seek the contemporary meaning of ecopoetics. In the same way that dwelling can no longer be conceptually grasped as that which (in a strict Heideggerian sense) activates the saving power, so can the poetical stance that attunes us towards the concealment and unconcealment of the growing things of nature no longer be regarded as a clear path to ecological engagement. Since the scientific work on the Anthropocene has simply antiquated these ideas i.e. once and for all disclosed them as too romantic, what links poetry and ecological engagement is to be sought elsewhere. In fact, in this regards it seems reasonable to consult contemporary literature instead of reducing literature to something

[38] To be fair, Bate is of course not the only one who has taken this as a prescription for a way out of the escalating ecological crisis. For instance, in *Heidegger, Politics and Climate Change. Risking It All* (2008) Ruth Irwin claims that «the element of perceive attunement (*Gelassenheit*) is precisely what is missing from philosophical discourse about the relation between contemporary human beings and the environment», p. 187.

[39] These three discussed starting points are 1) 10.000 years BC at the beginning of the Holocene, as it was also at this point in time that the majority of humans became farmers instead of hunter-gatherers. 2) 1784, as this year was marked by James Watt's invention of the steam engine that accelerated the industrialization. 3) 1945, as this year is the starting point for decades of intense nuclear test explositions that has left a clear human signature in the chemistry of the Earth.

that underpins or simply exemplifies a philosophically developed strategy. A trap that both Heidegger and Bate in retrospect clearly stumble straight into.

With these remarks I do of course not intend to imply that we can do without the metalanguage of philosophy all together. For instance, I think Bruno Latour puts us on the track of something important, when he reminds us in his fourth Gilford Lecture, titled "The Anthropocene and the Destruction of The Image of the Globe", how aesthetics originally referred to an ability «to perceive and to be concerned»[40]. That is, an ability to «render oneself sensitive»[41]. Undoubtedly, poetry has in the Anthropocene not lost this ability to make us sensible, or in Heideggerian terms, attuned (*gestimmt*). Rather, the question is sensible of what, attuned to what, if not the concealment and unconcealment of the growing things of nature?

In the Swedish poet Johannes Heldén's short text *Terraforming* (2013) we get a interesting answer to this question. Here Heldén draws on a poetical strategy that mixes biological and geological descriptions presented in an almost scientific language, with more traditional poetical descriptions. Similar to the integration of non-literary text fragments that one often finds in conceptual poetry, this strategy generates a text that matches the narrative framework that encircles it. This framework is provided by seven sections with texts of dividing lengths, each carrying a short title followed by a noted timespan. For instance, the first section is titled "Ecopoiesis/0-125 years", the next "Protein/125-250 years" and in this fashion onwards until the seventh and final section titled "The Nomad's House/293-300 years".

It seems clear from the text that these 300 years run from a time resembling the present and 300 years into the future. The terraforming, Heldén's text refer to in the books title, can in this sense be read without any controversy as a terraforming that shares obvious characteristics with the terraforming that defines the Anthropocene. Yet, this of course also means that the text is highly speculative. It appropriates one of the main functions that literature has in our time, as it allows itself to describe a future world which, due to epistemological norms, science only vaguely allows itself to anticipate. For instance, in the section titled "Mnium/267-275 years" the text reads:

> there's no one left to dream about
> finds an intercom signals echoing on the other end,
> raindrops shatter on the roof
> *the philosophy of time travel* see halogen lamps flashing
> a kilometer distant
> "death penalty reinstated
> meat industry reinstated
> greenhouse effect irreversible
> currency reinstated

[40] B. Latour, *The Anthropocene and the Destruction of The Image of the Globe*, *youtube.com*, 2013. Web. 4 Marts 2015.
[41] *Ibid.*

slavery reinstated
fossil fuels reinstated, excavated"
the tall grass
and what are planets – if not huge rocks abbreviated to names[42].

From these fragments it is possible to piece together a world, where the «greenhouse effect» has not only become «irreversible», but where the remains of human society has also abandoned its initial attempts to change course. Indeed, in this world these attempts seem to have flipped into reverse and prompted regressive forms of interhuman behavior. However, a more detailed picture of this world is not drawn. It is rather characteristic of the aesthetical style of the text that such details remain blurred, as 'the anthropos' in the Anthropocene that Heldén sketches is quite seldom the center of attention. The speculative impulse that makes literature such an important asset at the threshold of the Anthropocene is here not so much deployed in order to sketch the future of humanity, but rather deployed in order to sketch geomorphic developments.

The poetics Heldén develops in the text can therefore be termed geocentric, yet, as already pointed out, it is not a geocentrism totally cleansed of human perspectives. Anthropocentrism is here rather a small part of the geocentrism that dominates the text, or we could also say, that any human perspective is here clearly situated within the geomorphic fold. That is, within a fold in which it is in a Heideggerian sense not only impossible to dwell (because this fold is a byproduct of the challenging claim), but where it is also extremely difficult to dwell (in a more expanded sense of the word), because it is a fold undergoing extreme and accelerating changes. Just listen to the opening passage from the section titled "Capillatus/250-265 years":

Vast grass fires drift over the plains. Storm circle the planet in twenty minutes, sometimes less. Smokelike tornadoes rise, they look like ink in water. And the ash, elevated in black swaths, obscures the sun. The lichen smells of burning cedarwood and turpentine. The dull ash clouds react when they reach the apricot-coloured overcast – thunderstorms grow more violent, more frequent. The first waterdrops. The fires are extinguished by the downpour[43].

As geomorphic descriptions such as this dominate the text, what becomes apparent is the scale of the geophysical forces that have already been set in motion at the threshold of the Anthropocene. Reading Heldén›s text is, in this sense, like witnessing in fast forward how feedback loops from tipping point transgressions form an increasingly devastating spiral of geophysical transformations. It is like being placed within a temporal horizon where the past is stored, or archived to such an extent that the future is already given as something horrible. And this is only half of it, since this temporal horizon is from a present perspective pushed further and further into the future. Indeed, this movement means that the aforementioned horizon becomes a fold from within which it is impossible

[42] J. Heldén, *Terraforming*, Stockholm 2013.
[43] *Ibid*.

to retrospectively regard the present «as a moment that from the perspective of a catastrophic future might have been avoided». In other words, through the speculative power of literature dwelling is here framed within a fold where it cannot be associated with either hope or regret. It is simply relieved of standing in any kind of relationship with the saving power.

So, is this how the notion of the Anthropocene transfigures the relationship between poetics and ecological engagement; by placing any allusion to a possible saving power in an epoché? Not quite, but it is certainly not an answer we can skip easily over. After all, as Claire Colebrook has pointed out in *Theory and the Disappearing Future* (2012), it may be that for too long: «the horizon of promise has blinded us to the encroaching but inassimilable horrors of timelines and logics that are outside calculation and intention»[44]. Yet, the destructiveness that lies within the possible future scenarios that the natural sciences are now working with, are (at least in principle) to a large extent still avoidable. Whatever one may think of coming developments it would therefore also be premature to claim that the human species dwell in utter hopelessness. Even if nowadays it does «seem easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism»[45].

On the other hand, this statement (that it is premature to claim that the human species dwell in utter hopelessness) also brings the argument in dangerous proximity of the frail tipping point between danger and salvation that haunted Heidegger's thinking and Bate's ecopoetics. If there is still hope then there is also still a saving power. However, as I have extensively shown in this article, it cannot be the saving power conceived by Heidegger and Bate. Things are already too murky, too mixed up to be restored to a state, where they can be set free into their own presencing. In the geomorphic fold that is the Anthropocene an anthropogenic terraforming has begun that will last thousands of years into the future.

Heldén's text makes this, although within a shorter time scale, admirably clear. Yet, as it follows the developments of the geomorphic fold deeper and deeper into the future, it indirectly also carves out a lacuna between the present and the future. Two temporalities appear with two different modes of human existence. On the one hand, the fold becomes a place where neither hope nor regret exists, as total destruction has from a human perspective always been irreversible. On the other hand, this fold makes the present visible as different, as another type of place within its geophysical transformations. A place where there is to some extent still the possibility of a controllable symbiogenesis, of transformations that do not trigger tipping points, and therefore also a possibility for humans to dwell in a steady developing environment.

In this sense the text does not only represent the present as a moment that from the perspective of a catastrophic future should be regarded with regrets, but

[44] C. Colebrook, "Introduction", in *Theory and the Disappearing Future*, edited by T. Cohen, C. Colebrook, and J. H. Miller, New York 2012, p. 21.
[45] Jameson, quoted in B. Latour, "The Anthropocene and the Destruction of The Image of the Globe", *youtube.com*, 2013. Web. 4 Marts 2015.

also as a moment carrying within it 'a not too late'. Not, of course 'a not too late' equivalent to 'the not too late' found in Heidegger's and Bate's notions of the saving power, but another kind of 'not too late' that in Heldén's text is lighted poetically by the depiction of different temporalities, different mutations of the same geomorphic fold. One can therefore also say that the poetics that emerges with Heldén's text is a poetics that not only render its readers sensible of the difference of worlds that are likely to belong to the Anthropocene. It is also a poetics that calls for ecological engagement so far as (in spite of its geocentrism) it anthropocentrically frames different possibilities for being human. These possibilities are most extremely marked up by the two aforementioned modes of existence. That is, on the one hand of a mode of existence for which neither hope for a better future nor regret for a wasted past can reasonably exist, and on the other a mode of existence for which controllable symbiogenesis is at least in principle still obtainable.

I write 'in principle' because this second mode of existence also comes to light as a mode of existence to which there indirectly belongs a very precarious kind of political situation. Indeed, we may relate this situation to what was recently dubbed by Naomi Klein as «a stranglehold», a situation in which «the actions that would give [...] the best chance of averting catastrophe – and would benefit the vast majority – are extremely threatening to an elite minority» that has serious political and economical power[46]. Frankly, it is in this sense also a political situation to which there belongs a predominant affective relation that even though it cannot – as shown above – be reduced to hopelessness, must be described in terms of a certain helplessness. A helplessness, which foundation I believe Latour pinpoints rather precisely, when, in light of the escalating ecological crisis, he states that «one of the *affects of capitalism*, that is, of *thinking* in terms of capitalism, is to generate for most of people who don't benefit from its wealth a feeling of *helplessness*»[47].

In other words it is a helplessness that is evoked by what Mark Fisher a couple of years ago termed 'Capitalist Realism', or «the widespread sense that not only is capitalism the only viable political and economical system, but also that it is now impossible even *to imagine* a coherent alternative to it»[48]. What is encouraging about the ecopoetics that appears in Heldén's text is that is does not in any way eclipse that this kind of paradigm today totally exercises its power on affections and thoughts, indeed presents itself as a necessity in all areas of life. Rather, it reflects the dominance of this paradigm without confusing helplessness with hopelessness, as it shows how hopelessness belongs to another, possibly coming, temporal horizon of the geomorphic fold. At the same time it is not an ecopoetics that gives any recipes for actions. The precarious political situation is just presented. But in the light of the depictions of the fold's developments it prepares the ground for more explicit collective actions, struggles for both a better present and future.

Gregers Andersen, Københavns Universitet
✉ grega@hum.ku.dk

[46] N. Klein, *This Changes Everything. Capitalism vs. the Climate*, London 2014, p. 18.
[47] B. Latour, *The Anthropocene and the Destruction of The Image of the Globe*, cit.
[48] M. Fisher, *Capitalist Realism*, London 2009.

¶ Sezione Seconda

Antropologia e estetica
della catastrofe

Contributi/3

Ernesto de Martino e l'apocalisse psicopatologica

Donatella Nigro

Articolo sottoposto a doppia *blind-review.* Ricevuto il 20/04/2016. Accettato il 07/06/2016

In this essay, the author examines the last, unfinished book by Ernesto de Martino, published in 1977 by Clara Gallini: *The end of the world. Contribution to the analysis of cultural Apocalypses*. Aim of this work was to investigate once again a problem who's been crucial in the whole reflection of de Martino: the XX Century decadence of western culture, that is the crisis of Rationalism and Historismus, now originally interpretated as a form of Apocalypse, as the end of a cultural world. Through the analysis of an impressive number of philosophical, litterary, psychological, anthropological documents, de Martino tries to demonstrate that contemporary Apocalypse is very similar to so called psychopatological Apocalypse. Differently from other kinds of cultural representations of the end of the world, it appears in fact to be totally hopeless, being not followed by the creation of a new world.

***

Premessa

Ernesto de Martino muore nel 1965, lasciando incompiuto il suo ultimo, ambiziosissimo progetto: un'indagine interdisciplinare sulle 'apocalissi culturali', ovvero su quei particolari sistemi simbolici che, rappresentando la fine del mondo e l'avvento di un nuovo mondo, esorcizzano il rischio della crisi che sempre incombe sui singoli e sulle civiltà.

Dai materiali di tale ricerca (centinaia di pagine di riflessioni, schede di lettura, trascrizioni di opere), Clara Gallini e Roberto Pàstina hanno tratto due volumi: il primo, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, è stato pubblicato nel 1977; il secondo, *Scritti filosofici*, è apparso invece nel 2005.

Se quest'ultimo contiene le parti più strettamente filosofiche dell'opera incompiuta (innanzitutto, il confronto dell'etnologo napoletano con l'idealismo e l'esistenzialismo), l'altro consiste nell'analisi comparativa di diverse forme di apocalisse, tra cui emerge, quale «centro di riferimento» e «unità di misura»[1], la cosiddetta 'apocalisse borghese': la crisi novecentesca della civiltà europea.

[1] E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino 1977, p. 5.

Vera e propria costante nella riflessione di de Martino, che esordisce nel 1929 con un articolo intitolato *La decadenza dell'Occidente*[2], essa viene posta a confronto con due diversi documenti apocalittici. Da un lato, con le vere e proprie apocalissi culturali (cristiana, marxista, del mondo antico e dei moderni millenarismi); dall'altro, con l'apocalisse psicopatologica: l'esperienza di fine del mondo caratteristica di alcune patologie psichiche. Al pari di questa, l'apocalisse borghese apparirebbe, infatti, drammaticamente priva di *escaton*, incapace cioè di mediare il ritorno alla storia, alla «operabilità del mondo», alle «prospettive comunitarie»[3] e alla valorizzazione della vita.

Prima di indagare, insieme a de Martino, le ragioni di tale inquietante analogia, occorre però fare un passo indietro, e chiarire le origini del suo interesse per la psicopatologia e il contributo che tale disciplina ha dato alle sue ricerche storico-culturali.

1. La psicopatologia nella riflessione di Ernesto de Martino

In un articolo del 1984, *L'immaginario malato*, Pietro Angelini osserva che il documento psicopatologico – e in generale psicologico – «può dirsi una costante nella metodologia»[4] di de Martino, studioso assai sensibile, anche per ragioni biografiche, al tema della malattia.

«Credo che non si possa fare la storia culturale della mia persona senza fare la storia delle mie malattie», scrive, infatti, in un frammento inedito citato da Di Donato (facendo, probabilmente, riferimento a «quel morbo che i Greci dicevano sacro» e che lo ha accompagnato per tutta la vita: l'epilessia)[5]. E nelle pagine di *Etnologia e cultura nazionale* in cui ricostruisce gli esordi dei suoi interessi etnologici, de Martino dichiara esplicitamente che «il primitivo, il barbarico, il selvaggio non erano soltanto *intorno* a me, poiché accadeva talora che anche *dentro* di me sentissi con angoscia risuonare arcaiche voci, e fermentare inclinazioni e suggestioni a comportamenti gratuiti, irrazionali, inquietanti: qualche cosa di caotico e di torbido, che reclamava ordine e luce»[6].

Il dato biografico non sembra, però, sufficiente per chiarire la centralità di un tema che domina la riflessione demartiniana per oltre due decenni.

È nei primi anni Quaranta, durante la cosiddetta 'stagione metapsichica'[7], che lo studioso inizia ad occuparsi di psicopatologia, e Adelina Talamonti, in un

[2] E. de Martino, *La decadenza dell'Occidente*, in «Rivista del gruppo universitario-fascista napoletano *Mussolini*», I, 1929, 2, p. 28. A lungo ignorato dalla letteratura critica, lo scritto di esordio di de Martino è stato fortuitamente ritrovato da Pietro Angelini e ripubblicato da Domenico Conte in *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane de Martino*, in «Archivio di storia della cultura», XXIII, 2010, pp. 507-508.
[3] E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino 1977², pp. 112-113.
[4] P. Angelini, *L'immaginario malato*, in «La ricerca folklorica», 9, 1984, p. 40.
[5] R. Di Donato, *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Roma 1999², p. 135.
[6] E. de Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», IX, 3, settembre, 1953, pp. 314-315.
[7] Con l'espressione 'stagione metapsichica', si indica la fase della riflessione demartiniana compresa tra l'autunno del 1940 (periodo in cui lo studioso pubblica il suo primo libro,

articolo dedicato alla presenza di Pierre Janet nell'opera demartiniana, collega l'emergere di tale interesse alle ricerche sul magismo primitivo.

Studiando l'*Automatisme psychologique* (libro in cui lo studioso francese aveva esaminato gli atti automatici, o involontari, come la catalessi, il sonnambulismo e le esistenze multiple), de Martino avrebbe ricercato, infatti, una «chiave di lettura per i fenomeni psicologici»[8] attestati presso i 'popoli di natura', la cui magica *koinonìa* col mondo non è che il riflesso di una drammatica fragilità della presenza, incapace di cogliersi come individualità distinguendosi dalla realtà esterna.

Ma perché rivolgersi proprio alla psicopatologia per comprendere la condizione psichica dell'umanità arcaica? Evidentemente, in nome della profonda analogia che lo stesso Janet aveva colto tra malattie psichiche e istituti primitivi.

> L'anoressia – si legge negli appunti demartiniani dedicati allo studioso francese – ha il suo corrispondente culturale magico nel timore di affatturamento del cibo durante la sua masticazione e ingestione, onde la 'pericolosità' del mangiare, e i numerosi tabù che circondano questa operazione.

Solo che nell'anoressia, che è una malattia, l'impulso sorge parassitariamente per entro la coscienza del malato, senza inserirsi in un mondo storico adeguato in cui equilibrarsi. Anzi l'impulso è in contrasto con la storicità della sua coscienza, ha perduto la sua originaria spontanea motivazione, la coscienza trova altri motivi per giustificarlo, e in tutti i casi lo avverte come alcunché di estraneo, lo giudica.

In modo analogo, il magismo etnologico sembra costituire «un prodotto della mania di associazione, e precisamente di una mania di associazione per contiguità (onde la magia contagiosa) e per somiglianza (onde la magia imitativa)», mentre la psicastenia può essere interpretata «come espressione di quella *Loi de Participation* che il Lévy-Bruhl asserisce essere dominante nella mentalità primitiva». «La trance dello stregone e il suo commercio con gli 'spiriti' – suggerisce ancora de Martino – non è forse un caso di disgregazione psicologica e di formazione di esistenze psicologiche simultanee?».

> I riti di iniziazione all'epoca della pubertà, con le loro emozioni e privazioni, con il conseguente cambiamento totale della natura del novizio che muta nome e lingua, non richiamano forse le esistenze psicologiche successive con le loro modificazioni spontanee della personalità?

Naturalismo e storicismo nell'etnologia) e l'estate del 1946 (quando invia all'editore il suo secondo libro, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*). In questi anni, de Martino attribuisce un ruolo decisivo alla metapsichica, la scienza dei fenomeni paranormali, ritenendo che, per comprendere autenticamente il mondo primitivo (che ai suoi occhi si configura come un 'mondo magico'), sia necessario dapprima affrontare il problema della realtà dei poteri magici. A partire dal 1942, tale problema comincia, però, a passare in secondo piano, poiché lo studioso inizia ad occuparsi di quel tema che lo terrà impegnato per i due successivi decenni: la crisi della presenza e la connessa esigenza di un riscatto magico-religioso. Cfr. D. Nigro, *Il problema dei poteri magici negli articoli di Ernesto de Martino su «Scienze del mistero»*, in «Archivio di storia della cultura», anno XXVIII, 2015, pp. 535-575.

[8] A. Talamonti, *La labilità della persona magica*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli 2005, p. 83.

I posseduti e gli affatturati vittima di stregoni o di 'spiriti', coloro che sono sotto un incantesimo per aver violato un tabù, o che si recano da uno stregone per recuperare la loro anima 'rubata' non sono forse altrettanti malati, affetti da varie psicosi, o psico-nevrosi, i cui quadri psicologici stilizzati sono consegnati nei nostri libri di psichiatria?[9]

È dunque a partire da tale concordanza tra mentalità arcaica e follia (l'una adeguata, l'altra radicalmente estranea al contesto storico cui appartiene) che il nostro autore intraprende lo studio parallelo di documenti etnologici e psicopatologici.

«Mi interesso molto di psicopatologia e di metapsichica», scrive ad Antonio Banfi il 12 febbraio del 1941.

Sono entrato nella convinzione che alcuni fenomeni psicopatici e tutti i fenomeni metapsichici possano essere considerati come relitto, per entro la civiltà occidentale, della civiltà magica. Il mio lavoro sul magismo si ispira fra l'altro a quest'idea, che credo particolarmente feconda[10].

L'etnologia religiosa – dichiara, infatti, in una lettera a Boccassino, del 30 novembre 1940 – può avere

un certo ausilio […] dalla psicologia in genere, dalla psicologia infantile in particolare, nonché dalla psicopatologia. Si tratta di un ausilio molto limitato, e da accogliersi soprattutto per le due ultime con molte cautele critiche. Ma sta di fatto che, per quanto esteriori e limitate, concordanze ci sono, p.e., fra certe forme di fobie e i Tabu, o fra la forza magica della parola e corrispondenti deformazioni patologiche. E l'esemplazione potrebbe continuare. Pertanto se lo psicologismo è da respingere per le ragioni da Voi indicate (e anche per altro a mio avviso), la psicologia (e la psicopatologia) non sono senz'altro da considerarsi come scienze inutili o poco utili al lavoro euristico di un ricercatore anche storicisticamente orientato[11].

E nel 1942, recensendo il *Pensiero dei primitivi* di Cantoni, de Martino torna a insistere sullo stesso tema. Lo studioso milanese ha dichiarato che

la mentalità primitiva richiama al limite superiore la coscienza religiosa nelle sue estasi, la coscienza estetica nella sua visione romantica del mondo, ma al limite inferiore ricorda la visione morbosa del nevropatico con le sue apprensioni, con le sue angosce.

Trascurando di precisare «che cosa siano questo 'limite superiore' e questo 'limite inferiore' della mentalità magica», egli ha provocato, però, una indebita confusione tra mentalità primitiva e psicosi. «Or bene – commenta il nostro autore – in che cosa differisce dall'uomo magico il paranoico dei nostri manicomi?».

[9] A. Talamonti (a cura di), *Letture da Pierre Janet*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., p. 167.
[10] C. Ginzburg, *Momigliano e de Martino*, in «Rivista storica italiana», C, 1988, p. 406.
[11] F. Pompeo (a cura di), *Una vicinanza discreta. Lettere di Ernesto de Martino a Renato Boccassino*, Roma 1996, p. 42.

A nostro avviso la mentalità magica è fisiologica in quanto si inserisce organicamente nell'ambiente di cultura in cui si manifesta, esercitando, in tale ambiente, una funzione *storica* determinata: la paranoia appartiene invece alla psicopatologia perché è il risultato di una disarticolazione dei piani storici della coscienza, ed implica una riemersione parziale di strati psichici superati[12].

Resta da capire chi ci sia all'origine di questa interpretazione della follia come 'ritorno' della primitività.

È senza dubbio Freud l'esponente più noto di quell'orientamento della psicoanalisi che unisce «la passione per le cifrate profondità dell'anima e quella per le cifrate civiltà del nostro pianeta». Eppure, nella sopracitata recensione al libro di Cantoni, de Martino scrive: «Sul carattere regressivo e arcaico delle nevrosi e delle psicosi pose l'accento per primo un illustre alienista italiano, il Tanzi: sull'argomento si vedano ora soprattutto le teorie dello Jung»[13].

Alla portata rivoluzionaria della psicoanalisi junghiana, è dedicato un articolo apparso su «Primato» nel gennaio del 1943, pochi mesi prima che la rivista di Bottai chiudesse definitivamente: *Il problema dell'inconscio di C.G. Jung*. La psicoanalisi, si legge in questo scritto, «è una tipica espressione del travaglio spirituale, dei bisogni e delle aspirazioni della nostra epoca».

> Noi siamo giunti a un punto in cui sentiamo viva la necessità di riprendere possesso della nostra anima, e di esplorarne le sue profondità sconosciute. […] Oggi non si contenta più di indagare i valori dello spirito, ma si volge anche la propria attenzione appassionata ai fenomeni oscuri che si svolgono nel sottosuolo dell'anima, al mondo misterioso che affiora nei sogni, nei presentimenti vaghi, nelle simpatie e antipatie improvvise, nei lapsus, nei fenomeni paranormali quali la chiaroveggenza e la telepatia. La psicoanalisi e la psicologia paranormale rappresentano la traduzione scientifica di questo rinnovato bisogno di conoscenza[14].

E proprio la teoria junghiana rappresenta, secondo de Martino, la forma più proficua di tale tendenza: consapevole dell'autonomia dei valori spirituali (messa in discussione dal 'pansessualismo' freudiano), essa fornisce, infatti, con l'ipotesi dell'inconscio collettivo, una conferma all'interpretazione storicistica della personalità.

---

[12] E. de Martino, recensione a R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, in Id., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, a cura di S. De Matteis, Lecce 1997, pp. 318-319. «Voi stesso – scrive, inoltre, de Martino nella minuta di una lettera a Croce probabilmente mai inviata – accennate che in certe condizioni patologiche "si riacquistano simpatie e corrispondenze con gli esseri e le cose naturali che non si possedevano allo stato di sanità e che si riperdono quando si torna a questo": ora il totemismo, p. e., è appunto questa 'simpatia' e 'corrispondenza' fra l'uomo primitivo e certi esseri o cose della natura (per lo più animali o piante), ed è altresì un sistema essenzialmente magico. Ciò che per noi, figli del Rinascimento dell'Illuminismo del Romanticismo, non appartiene più alla fisiologia dello spirito, *perché ha perduto la sua funzione storica*, fu un tempo, e in certe condizioni, vita fisiologica dello spirito, *appunto perché esercitava una funzione storica rispetto alla società*». Cfr. P. Angelini (a cura di), *Dall'epistolario di Ernesto de Martino*, in «Quaderni» dell'Istituto Universitario Orientale-Dipartimento di Scienze sociali, nuova serie, 3-4, 1990, pp. 168-169.

[13] E. de Martino, recensione a R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, cit., p. 319.

[14] *Ibid*.

Al pari di Janet, che ha parlato di una seconda coscienza sottesa alla coscienza vera e propria, Jung sostiene che

> al di sotto dell'incosciente individuale ve ne è un altro che non ha nulla a che fare con l'esperienza personale e nel quale si raccolgono tutte le esperienze spirituali arcaiche dell'umanità. Si tratterebbe di un patrimonio ereditario di possibilità rappresentative che si sarebbe formato in virtù di certe esperienze fondamentali dell'umanità primitiva, riguardanti il padre, la madre, il bambino, la donna, la personalità magica, i pericoli del corpo e dell'anima, etc. Tali possibilità rappresentative archetipe, proiezione ed espressione di siffatte esperienze, possono risorgere nelle più svariate teste, e nei più svariati tempi, ritradotte però e adattate al nuovo ambiente storico. O anche, possono ravvivarsi nel sogno e nella pazzia. Così, per esempio, il tema di una visione allucinatoria di un paranoide fu riscoperto più tardi dallo Jung nella liturgia di Mitra pubblicata da O. Dieterich, e in condizioni tali da escludere il sospetto di un ricordo nascosto o anche di una semplice coincidenza. Osserveremo qui di passata che il primo spunto della teoria dell'incosciente collettivo si ebbe in Italia, ad opera del Tanzi che parlò di 'sopravvivenza' o di 'ritorno' di credenze e tendenze arcaiche nei deliri, nelle fissazioni, nelle fobie e negli impulsi dei pazzi: più particolarmente il concetto di stratificazione preistorica e storica della personalità fu difeso fin dal 1883 da Giuseppe Sergi. Comunque sia di queste connessioni e di questi precedenti, certo è che la teoria dell'incosciente collettivo e degli archetipi ci sembra uno degli aspetti più notevoli del pensiero dell'autore, soprattutto per le sue applicazioni nella storia delle religioni in generale, e nell'etnologia religiosa e nello studio della mitologia in particolare. Ciò che qui ci preme rilevare è che tale teoria è suscettibile di una traduzione in termini storicistici: infatti lo storicismo è disposto ad accettare di buon grado l'idea che la personalità non è un dato, ma un risultato, e che quindi essa implica una molteplicità di piani storici sovrapposti, scomponibili mercé l'analisi[15].

Ma chi è l'Eugenio Tanzi cui de Martino, per ben due volte, riconduce l'interpretazione della psicosi come ritorno della mentalità arcaica?

Psichiatra triestino, in un articolo del 1890 apparso sulla «Rivista di filosofia scientifica» – *Il folklore nella patologia mentale* – Tanzi ha stabilito un nesso indissolubile tra la scienza del folklore (l'etnologia demartiniana) e la psicopatologia, affermando, però, al contrario del nostro autore, che è la prima a costituire un ausilio per la seconda, fornendole i miti utili per la comprensione delle malattie psichiche.

Sul piano storico, egli ritiene che tutte le civiltà attraversino un'identica stagione mitica, in cui sono le favole – sempre le stesse, comuni a popoli diversi e lontani – a far «le veci della logica, della scienza e della poesia, spiegando ogni problema, risolvendo ogni dubbio, animando ogni cosa»[16]. Tale fase viene inevitabilmente superata dall'avvento del pensiero logico che, pur sembrando «concresciuto con l'uomo», esistente fin dal principio, rappresenta, invece, «un'acquisizione recente», il «risultato dei secoli»[17].

Sulla scia di Giuseppe Sergi – antropologo evoluzionista ed esperto di psicologia sperimentale – Tanzi vede, infatti, nel pensiero umano un incessante

[15] *Ibid*.
[16] E. Tanzi, *Il folklore nella patologia mentale*, in «Rivista di filosofia scientifica», vol. IX, 1890, p. 385.
[17] Ivi, p. 387.

progresso, concepibile «come una serie di acquisti o […] di stratificazioni, che non solo accrescono, ma trasformano la risultante attiva delle funzioni coscienti. E in questa metamorfosi incessante l'involuzione dei vecchi strati inferiori non ci entra per meno che la formazione dei nuovi strati superiori. Vale a dire che i processi e gli abiti mentali più recenti sopraffanno e rendono obsoleti i più antichi; e non permettono più la loro trasmissione ereditaria, né il loro sviluppo nell'individuo, se non sotto forma subcosciente»[18].

Il pensiero mitico (quello che de Martino definisce 'magico'), viene inibito, insomma, dalla logica moderna e relegato nei recessi più profondi della mente, dove resta sonnecchiante e agonizzante finché una malattia psichica non gli restituisce l'energia originaria. «Talvolta – scrive, infatti, Tanzi – il mito si ridesta ancora, impetuosissimo, nel bel mezzo della civiltà più fredda e positiva, e con orrenda esplosione di fanatismo mostra quanto le sue radici sono tenaci nella mente dell'uomo»[19].

Tra uomo primitivo, normale e delirante esistono, però, a suo avviso, «evidenti e innegabili differenze di grado e proporzione»: mentre per il primo il pensiero mitico rappresenta «ciò che ha di meglio nel suo cervello, il frutto e il fiore dell'intelligenza», per il secondo costituisce «un ferrovecchio della coscienza, ciò che di essa sta per smarrirsi» e per il terzo «la reviviscenza d'una funzione obsolescente, ciò che rinasce dalle rovine, il vinto che si rialza»[20].

Questa, dunque, la tesi fondamentale cui de Martino dichiara di rifarsi nella sua interpretazione della psicopatologia. Ma siamo certi che sia proprio Eugenio Tanzi il suo primo e principale ispiratore? Probabilmente, è un altro il nome che egli avrebbe dovuto fare, e che non sorprende non abbia fatto: quello di Vittorio Macchioro, suo suocero, ma soprattutto sua guida e maestro nella prima metà degli anni Trenta[21].

In un appunto già citato, de Martino descrive lo storico delle religioni triestino come un uomo per certi aspetti «moderno, normale», che però «ha ripristinato, in pieno secolo ventesimo, una serie di fenomeni storici che appartengono a un remoto passato dell'evoluzione dell'umanità». Egli, si legge in queste pagine, ha infatti «un concetto patriarcale e biblico della paternità; crede e pratica lo spiritismo, la magia, il miracolo; ha sdoppiamenti di personalità; consulta il Vangelo pensando a mente i numeri dei versetti; concepisce come possibile la investitura al modo di Carlo Magno» e – ciò che più conta ai fini del nostro discorso – considera la follia come il «ritorno di frammenti di storia religiosa passata per entro la storia presente». «Ciò che nel passato ebbe la sua funzione storica – aggiunge de Martino – fuori di quel passato non può nascere senza convertirsi in patologia».

[18] Ivi, p. 416.
[19] Ivi, p. 385.
[20] Ivi, p. 418.
[21] Sulla straordinaria influenza esercitata da Macchioro sul giovane de Martino, si vedano in particolare R. Di Donato, *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, cit. e G. Charuty, *Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Parigi 2009.

La glossolalia, le illusioni estatiche, i divieti tabuici, etc., fuori dell'ambiente storico in cui esercitarono una funzione reale, diventano 'manie', o religiose o addirittura senza riferimento a credenze religiose: ossessioni fobie megalomanie etc. La follia è storia religiosa di un passato remoto che tende a tornare fuor dell'ambiente storico in cui essa era fisiologia: e nasce dal conflitto tra il presente reale e il passato fittizio e arbitrario. […] perché questa teoria fosse accettata occorrerebbe dimostrare: 1. che di ogni fenomeno psicopatologico c'è il corrispondente fisiologico nella storia delle religioni, e viceversa; 2. che ogni fenomeno psicopatologico nasce dal conflitto tra il presente reale e il passato fittizio arbitrario; 3. che non esistono atti psicopatologici in sé, ma gli stessi atti sono fisiologici se storicamente adeguati e quindi socialmente efficaci, patologici se storicamente inadeguati e quindi socialmente inutili e ingiustificati. Ciò che in Cristo è ideale del Regno oggi sarebbe, soltanto, monomania religiosa[22].

È in *Zagreus. Studi sull'orfismo* che Macchioro ha messo in pratica tale ipotesi, facendo uso di un'ampia documentazione psicopatologica (fornitagli dal direttore del manicomio provinciale di Aversa, Cesare Colucci) nella sua interpretazione delle pitture Item di Pompei.

Come osserva Gentile, nella sua tempestiva recensione dell'opera, dopo una rapida analisi iconografica dei dipinti venuti alla luce nella Villa dei Misteri, «il libro si allontana – infatti – dall'archeologia e dalla mitologia per addentrarsi in una ricostruzione psicologica del procedimento e del risultato della comunione mistica, e si fa un vero sfoggio di terminologia e di teorie scientifiche»[23].

La fissazione prolungata dello specchio, ed anche il suono ritmico del timpano – uno dei mezzi preferiti dai popoli primitivi per ottenere l'estasi – unitamente, forse anche, alla voce del sacerdote, producevano uno stato ipnotico intermedio tra sonno e veglia, durante il quale per autosuggestione o per suggestione si evocavano dal subcosciente talune immagini che la fantasia esteriorizzava sotto forma di allucinazioni, il cui contenuto era dato dai ricordi, dalle idee, dalle superstizioni del soggetto stesso» […] E su questa possibilità di soggiacere all'allucinazione con la conseguente impossibilità di distinguere l'immagine allucinatoria dalla realtà il Macchioro si compiace d'insistere, desumendo dai trattati di psicologia fisiologica le solite descrizioni e spiegazioni verbali, ritenendo di poter veramente per questa via rendere intellegibile quella identità di mondo reale e mondo fantastico per cui il soggetto non riesce a tenerli distinti l'uno dall'altro, anche se consapevole della propria allucinazione. E riferisce dall'Ochorowicz espressioni come 'simpatismo fisiologico' o 'sensazioni cerebralizzate' – ingenui sforzi di tradurre in linguaggio fisiologico concetti psicologici assolutamente intraducibili[24].

È in chiave psicologica che Macchioro interpreta, in effetti, gli atti rituali rappresentati sulle pareti della villa pompeiana: la divinazione con lo specchio (descritta come un fenomeno auto-allucinatorio dai noti poteri terapeutici), l'identificazione degli iniziati con Zagreus (definita quale allucinazione collettiva, simile a quella del ballo di San Vito o della setta russa dei Cristi) e persino la palingenesi: il fenomeno di disgregazione dell'io in nome del quale l'iniziato dimentica la proprio esistenza precedente, rinascendo a nuova vita. In contrasto

[22] G. Sasso, *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, Napoli 2001, p. 42.
[23] G. Gentile, recensione a V. Macchioro, *Zagreus. Studi sull'orfismo*, in «La Critica», 18, 1920, pp. 371-372.
[24] Ivi, p. 372.

con gli etnologi, che vedono nella credenza palingenetica una finzione degli indigeni, egli la interpreta, infatti, come un «fenomeno psicologico o psicopatico ben noto» che, provocato di solito da «scosse fisiche o psichiche», determina la disintegrazione delle «funzioni cerebrali superiori». «Una disintegrazione di questo genere, se fosse totale porterebbe alla imbecillità; ma nei più dei casi essa si manifesta solo parzialmente, sospende cioè le attività mentali superiori e complesse, e lascia sussistere le funzioni inferiori e semplici»[25].

Certo, commenta Gentile nella recensione, «i raccostamenti tra i fenomeni religiosi e gli psicopatici» possono «giovare a chiarire la naturalità e realtà di certe esperienze mistiche, a cui il superficiale razionalismo opponeva una volta la più ingenua diffidenza». Ma l'orientamento dell'indagine di Macchioro appare, nell'ottica idealistica, assolutamente inaccettabile:

> Quando si fanno di questi raccostamenti si può guardare avanti o indietro: si può cioè paragonare l'esperienza religiosa al fenomeno psicopatico; ma si può anche paragonare questo a quella, e fare l'esperienza religiosa che è, o si deve considerare come normale, misura e criterio d'intelligibilità del fenomeno psicopatico, di cui si potrà in tal modo scoprire il rudimentale valore spirituale. Giacché, in generale, intorno al metodo adottato dal Macchioro in questa parte del suo bel lavoro vorrei osservare che in una ricostruzione storica la quale, attraverso monumenti letterari e figurativi e in somma spirituali, mira sempre a farci penetrare nella storia dello spirito umano, non è consigliabile assumere il punto di vista che è proprio di quelle scienze naturali, in cui rientra la psicopatologia e la stessa psicologia empirica: scienze tutte che osservano dall'esterno la vita dello spirito, considerandola perciò come un complesso di fatti naturali, privi, per definizione, d'ogni valore umano.
>
> Col metodo infatti del Macchioro si deve per necessità assomigliare al fenomeno patologico della disintegrazione della personalità, e quindi svalutare, non solo la palingenesi orfica, ma anche quella di Paolo di Tarso. Distinguendo, come fa il Macchioro, mentalità logica e prelogica, e facendo scaturire dal subcosciente che è al di là o al di sotto del razionale questa esperienza della rinascita, egli sarà bensì indotto ad asserire che questa rinascita è reale così nel negro «che resta entro i limiti dell'atto magico e si sente persona nuova solo nel corpo, che è il dominio della magia», come in Paolo, la cui «grande anima» (egli aggiungerà) «assurge all'atto di fede e si sente persona nuova anche nello spirito che è il dominio della religione», ma egli effettivamente avrà annullato nei due casi ogni differenza; e dirà perciò che «questa differenza è di quantità, non di qualità, di contenuto, non di forma»; laddove ogni vera differenza nella vita dello spirito non può essere se non una differenza qualitativa, né differenza qualitativa è possibile senza una differenza di forma. E una storia delle religioni che ragguagli tutte le forme religiose (come il Macchioro tende a fare nei corollari del suo bellissimo studio, dove, chiarita, l'essenza dell'orfismo, accenna alla grande azione di esso sulla filosofia greca e alla sua affinità e parentela col cristianesimo) agl'inferiori fenomeni psicologici di competenza della psicologia anormale, è veramente una storia a rovescio che non edifica, ma distrugge. Distrugge appunto tutto quello che si propone di ricostruire[26].

Eppure, è proprio questa la prospettiva che de Martino sceglie di assumere nei suoi studi sulla primitività culminati nel *Mondo magico*. Nel secondo, decisivo capitolo dell'opera – dedicato alla ricostruzione del 'dramma storico' della

[25] V. Macchioro, *Zagreus. Studi sull'orfismo*, Bari 1920, pp. 160-161.
[26] G. Gentile, recensione a V. Macchioro, *Zagreus. Studi sull'orfismo*, cit., pp. 373-374.

presenza – egli rimanda, infatti, ai «lavori dello Storch sui nessi fra schizofrenia e mentalità mitico-magica (o arcaica)» per confermare la sua interpretazione «del dramma magico come rischio di non esserci e come riscatto da questo rischio».

Nella schizofrenia si manifesta una dissociazione più o meno profonda della personalità e quindi una attenuazione o una soppressione della distinzione fra soggetto e oggetto, fra io e tu, fra io e mondo. La crisi della presenza è avvertita come forza occulta, come influenza maligna. La crisi della oggettività del mondo è sperimentata come se tutto acquistasse la duttilità della cera, e come se le cose perdessero resistenza e si afflosciassero nei loro contorni. Il mondo cede, crolla, perde rilievo e decoro, diventa sordido. La catastrofe della propria presenza è avvertita come una catastrofe cosmica: «Molte stelle sono precipitate, una parte del sistema planetario è in frantumi, poiché il mio corpo è così lacerato», dice una malata di Storch[27].

Distinguendo, però – sulla scia di Tanzi, Macchioro e Janet – tra fisiologia e patologia dello spirito, de Martino afferma che «il paragone fra mondo magico e mentalità schizofrenica ha solo un valore euristico: i tratti simili non devono far perdere di vista le differenze».

Nel mondo magico noi siamo introdotti in un'epoca storica in cui l'esserci *non è ancora* deciso e garantito, e in cui la difesa dal rischio di non esserci mette capo a una creazione culturale che realizza effettivamente il riscatto da questo rischio. Nel mondo magico il dramma individuale si inserisce organicamente nella cultura nel suo complesso, trova il conforto della tradizione e di istituti definiti, si avvale dell'esperienza che le passate generazioni sono venute lentamente accumulando: tutta la struttura della civiltà è preparata a sciogliere quel dramma, che è comune a tutti, in misura maggiore o minore, in una forma o nell'altra.

Il magismo come epoca storica appartiene dunque alla fisiologia della vita spirituale e nella varietà delle sue forme, nella varietà dei suoi sviluppi, accenna comunque a un risultato prezioso per la storia della umana civiltà: la presenza che sta garantita in cospetto di un mondo trattenuto nei suoi cardini. Nella schizofrenia, al contrario, l'esserci *non è più* deciso e garantito come dovrebbe in rapporto alla situazione storica in cui si trova. Il dramma individuale resta qui meramente privato, non si inserisce organicamente nella vita culturale, e insorge senza che l'ambiente storico, sotto forma di tradizioni accreditate e di istituti operanti, sia sufficientemente preparato ad accoglierlo e scioglierlo. In sostanza, ciò che costituisce il tratto patologico della schizofrenia è nel verso complessivo del movimento drammatico, nella direzione in cui tale movimento procede: la persona dello schizofrenico si disfa, e le dighe opposte al disfacimento sono via via travolte. La presenza decade dal piano storico che le spetterebbe *de jure*, e per quanto si opponga e resista alla caduta non ha la forza sufficiente per arrestarla e per riscattarsi. Nel mondo magico la salvezza si compie per uno sforzo che non è monadistico, dell'individuo isolato, ma è dell'individuo in quanto partecipe di un dramma culturale, a carattere pubblico: nella schizofrenia l'individuo invece è solo o quasi solo nella lotta: il filo della tradizione è spezzato, lo sforzo e l'esperienza altrui o inesistenti o inutilizzabili per la mancanza di istituti magici definiti, e il dramma culturale accreditato e dominante, lungi dal porgere ausilio, costituisce un ostacolo alla salvezza, maturando nuovi conflitti. Appunto perché autistico, isolato, monadistico, antistorico il compenso che lo schizofrenico cerca al suo rischio attraverso le sue stereotipie, i suoi manierismi, i suoi amuleti, è un compenso insufficiente: il franamento continua in una direzione che, se percorsa interamente, mette capo all'esito

[27] E. de Martino, *Il mondo magico*, Torino 1948, p. 149.

demenziale. Da ciò deriva che, nella schizofrenia, tutti i motivi relativi al rischio sono assai più imponenti, più decisivi, più radicali di quelli che pur minacciano l'uomo magico, laddove i motivi relativi al riscatto, a differenza dei corrispondenti motivi magici, acquistano un carattere non autentico, caricaturale, come di sforzo inane[28].

Dopo avere nuovamente attribuito al Tanzi l'idea che «la mentalità delirante, "unica e incontrastata" dell'uomo primitivo, può riprodursi nell'uomo moderno e colto come "sopravvivenza arcaica"», de Martino sottolinea come sia stato un altro psichiatra italiano (Enrico Morselli, fondatore insieme al primo della «Rivista di patologia nervosa e mentale»[29]), a mettere «in guardia da queste affrettate analogie fra i prodotti abnormi della psicosi e le creazioni culturali del mondo primitivo».

Polemizzando con Freud e altri alienisti tedeschi (e anche con lo stesso Jung, sebbene per quest'ultimo la polemica si attagli meno), il Morselli giudiziosamente osservava che l'uomo civile malato non è *tal quale* l'uomo preistorico e l'infante, poiché c'è di mezzo «tutto il decorso storico dello sviluppo umano» sia per quel che concerne la storia dal mondo primitivo a quello attuale, sia per quel che concerne la storia individuale. E aggiungeva: «la ripetizione non può essere integrale, poiché né l'individuo oggi civile può liberarsi dagli elementi che la collettività ha acquistato *ab antiquo*, e che l'eredità etnica, sociale, familiare, culturale gli ha impresso più o meno profondamente nelle stratificazioni psichiche, né il soggetto giovane o adulto, e tanto meno l'anziano, possono perdere a un tratto tutto ciò che la vita ha loro insegnato e depositato nel subcosciente»[30].

Tale impostazione appare condivisa dagli stessi etnologi, concordi nell'affermare che

l'errore di una psicopatologia non consapevole dei suoi limiti sta proprio nel fatto che essa tende a fare astrazione proprio da questa *storicità*, e a tutto agguagliare nella indifferenza storiografica dei concetti di 'sintomo', 'sindrome', 'delirio', 'fobia' ecc.[31].

Anche negli anni Cinquanta e Sessanta, l'indagine psicopatologica rappresenta una costante della riflessione di de Martino che, se da un lato, ribadisce lo straordinario valore della psicoanalisi – espressione della crisi della cultura occidentale e del bisogno di una maggiore 'profondità' – dall'altro, ne mette in luce alcuni fondamentali limiti teorici che la condannano a una funzione inevitabilmente ausiliaria rispetto all'analisi storico-culturale.

Nello scritto del 1949, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, egli oppone all'umanesimo tradizionale – colpevole di aver «lasciato fuori della considerazione umana e storica non soltanto il mondo popolare subalterno, ma anche ciò che di 'popolare' o di 'subalterno' vive in ciascuno di noi» – la riscoperta parallela del mondo primitivo e dell'inconscio. «Uno psicologo come Jung (per tacere di Freud) esploratore in loco di tribù primitive, vivamente interessato alle

[28] Ivi, pp. 150-152.
[29] Ivi, p. 152.
[30] Ivi, p. 153.
[31] Ivi, p. 154.

forme culturali del mondo popolare subalterno, rappresenta anche esteriormente la connessione ideale dei due interessi»[32].

Analogamente, in *Promesse e minacce dell'etnologia* si legge:

> I nostri padri ci avevano insegnato che l'Europa aveva decisamente imboccato la via regia del progresso e della ragione, e che nulla poteva ormai mettere in pericolo le conquiste culturali accumulate in quasi duemila anni di storia europea: ma ora 'il lato oscuro dell'anima' riacquistava signoria e sembrava ricongiungersi col non abbastanza esorcizzato 'mondo primitivo'. Percorrendo la via delle *regressioni* nevrotiche della sua clientela viennese, il dottor Freud aveva creduto di scoprire alcune *concordanze* fra queste regressioni e gli istituti culturali delle civiltà etnologiche, e sulla base di altre concordanze fra i simboli della vita onirica, le fantasie degli psicotici e le figure del mito, Jung aveva creduto di poter edificare la sua teoria degli archetipi dell'inconscio collettivo. Quale che fosse il giudizio da dare su queste teorie psicoanalitiche, esse documentavano almeno questo, che l'esorcismo solenne della ragione tradizionale non era riuscito appieno, e che per la civiltà moderna le cifrate profondità dell'anima tornavano come problema, in uno con le cifrate civiltà del nostro pianeta[33].

E lo stesso viene ribadito in due importanti articoli degli anni Sessanta: *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* ed *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*.

Intervenendo ad una conferenza per la pubblicazione italiana dell'opera di Jones, *Vita e opere di Freud*, de Martino riconosce alla psicoanalisi due meriti fondamentali. In primo luogo, essa ha

> introdotto l'istanza storiografica nella psichiatria, cercando di guadagnare alla ragione storica anche quelle 'malattie dell'anima' che, nella feticizzazione naturalistica, erano da comprendere soltanto in quanto riducibili a 'malattie del corpo'. Come tutti ormai sanno, il tema centrale freudiano è in sostanza il seguente: i sintomi in cui si manifestano i disordini psichici sono 'cifre' decifrabili in una analisi storiografica che, mediante l'esplorazione dell'inconscio, li riconduca ad episodi conflittuali della vita individuale, e soprattutto della infanzia: un decifrare non contemplativo, ma attivo, operativo, drammatico; che equivaleva ad un vissuto cercare e ritrovare e sciogliere, e quindi ad un curare e ad un guarire[34].

Tale prospettiva si è rivelata estremamente proficua anche per la storiografia, che ha fatto ricorso al metodo psicoanalitico per comprendere il significato degli istituti religiosi arcaici.

In secondo luogo, essa ha evidenziato le analogie tra istituto psicoanalitico e istituto mitico-rituale, consentendo di «approfondire anche in questa direzione quel confronto fra la nostra civiltà e le altre civiltà che oggi si impone all'Europa con tutta la forza di un esame di coscienza»[35].

---

[32] E. de Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», V, 1949, p. 423.
[33] E. de Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in Id., *Furore, simbolo, valore*, Milano 2002, p. 86.
[34] E. de Martino, *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*, in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Roma 1993, p. 146.
[35] Ivi, p. 151.

«Sia l'istituto psicoanalitico che quello mitico rituale – si legge, infatti, in *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud* – si configurano come dispositivi di reintegrazione profilattica rispetto a crisi possibili: ma soprattutto entrambi gli istituti si ispirano al tema della riattualizzazione di un episodio iniziale, delle 'origini', e alla efficacia reintegratrice che procede proprio da questa riattualizzazione vissuta»[36]. In che senso?

Con la sua rivoluzionaria opera *Al di là del principio del piacere* – apparsa nel 1920 – Freud aveva sancito «l'inizio di un nuovo corso del movimento psicoanalitico» che doveva finire «col ricongiungersi in modo diretto con i risultati della indagine di R. Otto», l'autore de *Il sacro*[37]. Analizzando le «nevrosi traumatiche, su cui la gran copia di casi offerti dalla prima guerra mondiale aveva reso possibile il moltiplicarsi delle osservazioni cliniche», egli aveva notato che il malato tende «a ripetere nella crisi l'episodio traumatizzante, cioè a riviverlo suo malgrado» e aveva, quindi, concluso che tale tendenza (non potendo essere in alcun modo ricondotta al principio del piacere) richiedeva «l'ipotesi di un istinto di morte, inteso come coazione al ritorno, all'eterno ritorno»[38]. Da qui, la tesi fondamentale del freudismo: che «esiste per l'uomo un'epoca primordiale in cui tutto si decide: la primissima infanzia», e che per curare le nevrosi occorre tornare, attraverso il ricordo, a questa stagione della vita, «in modo da riattualizzare la crisi, da rivivere il traumatismo psichico e da integrarlo nella coscienza»[39]. Ed è proprio questo il punto in cui, secondo de Martino, la psicoanalisi incontra la storia delle religioni.

Come dimostra il caso del bambino che, facendo sparire e riapparire il rocchetto, ripete il trauma della sparizione della madre – risolvendolo, però, in modo positivo – quella nevrotica è una «ripetizione attiva che mira alla riappropriazione e alla risoluzione dell'episodio traumatizzante», accennando, così, «al simbolismo mitico-rituale della vita religiosa»[40]. Anche le religioni – che de Martino considera tecniche di reintegrazione della presenza in crisi – operano, infatti, col metodo del 'passo indietro' (cioè con la ripetizione rituale di un modello mitico) e il nesso «fra la coazione a ripetere di carattere nevrotico, l'abreazione che ha luogo nel trattamento psicoanalitico e il rivivere un passato primordiale nel simbolismo mitico-rituale delle religioni dell'ecumene» appare «troppo evidente per passare inosservato»[41]. «Purtroppo a complicare, e in parte a oscurare, questo tema ermeneutico per le scienze religiose innegabilmente fecondo, è intervenuta la teoria junghiana degli archetipi»[42].

E veniamo così al secondo aspetto della questione: i limiti teorici della psicoanalisi.

[36] Ivi, p. 149.
[37] E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in Id., *Furore, simbolo, valore*, cit., pp. 41-42.
[38] *Ibid.*
[39] Ivi, p. 45.
[40] Ivi, p. 43.
[41] Ivi, p. 51.
[42] Ivi, p. 52.

Già nel 1950, introducendo *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, de Martino mostra di condividere la tesi di Malinowski secondo cui, ponendo il complesso di Edipo all'origine della civiltà, Freud avrebbe elaborato una sorta di «'entità metafisica', creante ma non creata, anteriore a tutte le cose e non causata da nessun altra». Basandosi su un materiale clinico assai limitato (quello delle classi agiate occidentali), egli ha formulato, infatti, una teoria che, oltre ad essere valida nelle sole società patriarcali (come dimostra il fatto che nel matriarcato, in luogo del complesso edipico, vige l'odio per lo zio materno e il desiderio di incesto tra fratelli), rappresenta un vero e proprio circolo vizioso poiché «la repressione degli istinti, e quindi la formazione dei complessi, è prodotto della civiltà, non può concepirsi fuori e prima di essa, e d'altra parte il complesso di Edipo è assunto come causa della civiltà stessa»[43].

Ma è in *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud* che la polemica demartiniana con la psicoanalisi diventa più esplicita.

> Vi è un modo di intendere l'importanza di Freud nel dominio della etnologia e della storiografia religiosa che consiste nella raccomandazione di *applicare* ai prodotti culturali dell'umanità, vivente o scomparsa, ai suoi istituti, ai suoi simboli mitico-rituali, le interpretazioni psicoanalitiche costruite su un materiale clinico essenzialmente europeocentrico, e per di più anche socialmente circoscritto. Ora i pericoli di questa *applicazione* sono molteplici, soprattutto se accompagnati da alcuni presupposti tacitamente ammessi come ovvi[44].

Il primo di questi è che le teorie elaborate a partire da materiale clinico europeo valgano «a priori per tutte le civiltà possibili viventi e scomparse e per tutte le epoche della civiltà occidentale». Il secondo è che tutti «gli istituti culturali di tutte le umane società, e in particolare i simboli mitico-rituali e le forme di vita religiosa, possono essere integralmente spiegati nella loro genesi e nella loro funzione con lo stesso metodo e con gli stessi criteri interpretativi di cui si serve la psicoanalisi per spiegare i disordini psichici della umanità europea». Nell'ottica di de Martino, entrambi i presupposti sono profondamente sbagliati. Da un lato, perché è evidente che, «nello studio delle società extraeuropee», è necessario rimettere in causa e verificare sul campo sia «i modelli esplicativi della psicoanalisi, ricavati dal materiale clinico europeocentrico», sia «i modelli europeocentrici dei disordini mentali»[45], vale a dire le nostre nozioni di malattia e sanità, normalità e anormalità, ordine e disordine. Dall'altro, perché se è vero che

> il metodo psicoanalitico può fornire un aiuto prezioso per individuare i momenti critici e i rischi esistenziali contro i quali si erge il sistema di difese e di reintegrazioni della vita culturale nelle diverse società storiche, occorre non perdere mai di vista che il compito della etnologia e della storiografia religiosa è di intendere proprio il momento delle reintegrazioni della vita culturale, cioè la concreta dinamica che conduce dai momenti critici e dai rischi di crisi al dischiudersi della solidarietà comunitarie, cioè

[43] E. de Martino, prefazione a B. Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Torino 1950, p. 15.
[44] E. de Martino, *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*, cit., p. 147.
[45] *Ibid*.

la concreta dinamica che conduce dall'incomunicabile, dal privato, dal cifrato, al comunicabile, al pubblico, al culturalmente significativo[46].

«In sostanza – conclude de Martino – il limite di Freud sta nella insufficiente elaborazione del problema dell'orizzonte simbolico come mediatore del passaggio dalla crisi alla valorizzazione: in questa prospettiva si spiegano in parte certe critiche di Jung, anche se però con lo Jung rischia di andar compromesso proprio quell'aspetto storicistico e razionalistico che costituisce l'istanza più feconda dell'opera dello psichiatra viennese»[47].

Nell'articolo del 1957 su *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, la *Tiefpsychologie* di Jung (di cui nel '43 de Martino aveva sottolineato la compatibilità con l'impostazione storicistica della personalità!) viene coinvolta, infatti, nella polemica con l'irrazionalismo contemporaneo.

Lo storiografo delle singole civiltà religiose non si imbatte mai in immagini archetipe dell'inconscio, ma piuttosto in *perils of the soul* o rischi di non esserci in una storia umana: ed il suo compito sta nel determinare il carattere delle tecniche mitico-rituali che proteggono da tali 'pericoli', e la qualità e i limiti della reintegrazione culturale che in questo modo è resa possibile. Lo storiografo delle civiltà religiose ignora un dominio autonomo che starebbe di mezzo fra la natura e la cultura, ma ben conosce la forza eccentrica che travaglia la vita culturale e che minaccia di sommergerla in quel nulla della cultura che è la natura[48].

Allo stesso modo, in *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, si legge:

Nella sua pratica terapeutica lo Jung fu sorpreso di ritrovare nei simboli onirici – come nelle fantasie e nei deliri di nevrotici e di psicotici – alcuni frammenti di temi mitici che facevano parte organica di sistemi religiosi scomparsi o comunque lontanissimi dalla coscienza culturale del paziente […]. D'altra parte sussistono – e ogni storico delle religioni lo sa – sorprendenti affinità fra temi mitici di civiltà religiose diverse, e anche qui in modo tale che solo a prezzo di sin troppo ingegnose ipotesi diffusionistiche potevano essere spiegate mediante la trasmissione culturale da un punto all'altro dello spazio, e da un'epoca a un'altra. Jung credette di poter spiegare queste imbarazzanti concordanze mediante l'ipotesi di un inconscio collettivo, come deposito di tracce, o disposizioni, o pieghe psichiche, le quali avrebbero determinato certi binari definiti del rappresentare e certe tendenze al parallelismo delle immagini, indipendentemente dalla tradizione cosciente, come anche dai contenuti rimossi dei singoli individui. […] Quanto alla origine di questi archetipi, Jung parla talora di un precipitato di esperienze ancestrali ricorrenti indefinitamente ripetute nei millenni, e di ricorrenti risposte similari a tali esperienze: onde poi, almeno da un certo momento, ne sarebbe risultata una 'impronta' psichica, un centro dinamico di orientamento delle immagini e dei simboli. […] Dietro gli archetipi vi sarebbe dunque, in questa prospettiva, una storia arcaica sepolta di cui, come lo stesso Jung riconosce, non sappiamo proprio nulla[49].

[46] Ivi, p. 148.
[47] Ivi, pp. 148-149.
[48] E. de Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXVIII, 1, 1957, p. 96.
[49] E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., pp. 52-53.

Dalla debolezza teorica della psicoanalisi deriva l'esigenza di limitarne l'utilizzo al confronto con la storia della cultura, per far emergere quel rischio di crisi radicale cui l'uomo di ogni tempo è chiamato a fare fronte.

«Certamente – scrive de Martino nel 1955 – bisogna guardarsi dalle varie metafisiche che si nascondono negli indirizzi della moderna psicologia, e in particolare nella psicanalisi».

Tuttavia, quando si parla di istituti culturali religiosi, soprattutto di tipo arcaico, è da tener presente che in essi acquista particolare rilievo il pericolo di cadere nella disgregazione della personalità, e anzi gli istituti magico-religiosi arcaici costituiscono una difesa – sia pure elementare e rozza – contro questo pericolo, e vanno interpretati come tecniche vitali di restaurazione della presenza psicologica minacciata. Ora in rapporto al momento del pericolo di disgregazione possono avere importanza euristica determinati risultati della psicologia e in particolare della psichiatria, ma sempre con l'avvertenza che il momento che ci interessa è quello risolutore della difesa culturale, e che i dati psicologici o pischiatrici serbano valore solo nella misura in cui giovano a lumeggiare la natura del pericolo contro il quale si esercita la tecnica riparatrice[50].

E in effetti, nel corso delle spedizioni etnologiche nel Sud (finalizzate a ricostruire crisi della presenza e relativo riscatto magico tra le plebi rurali del Mezzogiorno), de Martino include sempre, nelle équipe di lavoro, un esperto di psicologia o di psichiatria, giudicando assolutamente decisivo il contributo dell'indagine psicopatologica.

«Per analizzare il rischio della presenza – si legge in *Morte e pianto rituale* – posseggono valore euristico le esperienze ed i comportamenti della presenza malata».

Senza dubbio la presenza malata è – dal punto di vista della storia culturale dell'umanità – una astrazione, poiché la cultura è il frutto della lotta vittoriosa della sanità contro l'insidia della malattia, cioè contro la tentazione di abdicare alla stessa possibilità di essere una presenza inserita nella società e nella storia. Ma proprio questa astrazione è la minaccia mortale per eccellenza: onde l'analisi della malattia trionfante presenta il vantaggio metodologico di collocarci davanti al rischio quando esso, diventando egemonico, si sottrae a quella potenza dialettica per cui, nella presenza sana, sta soltanto come momento negato e variamente redento nell'opera attuata e nel valore conseguito[51].

Dopo avere precisato che, nell'ambito di un'indagine storico-culturale, l'analisi psicopatologica non può configurarsi come «classificazione dei vari quadri nosologici» o «determinazione della dinamica individuale della malattia», ma unicamente come «analisi fenomenologica di alcuni caratteristici sintomi della perdita della presenza, prescindendo da ogni considerazione dinamica individuale e da ogni riferimento al carattere reale o simbolico dei momenti

[50] E. de Martino, *Intorno a una polemica. Postilla a «Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano»*, in «Nuovi Argomenti», 12, gennaio-febbraio, 1955, pp. 39-40.
[51] E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino 1958, p. 24.

critici in cui ha luogo la insorgenza morbosa»[52], egli passa a considerare i casi di spersonalizzazione descritti da Janet, mettendo in luce come la crisi della presenza si accompagni sempre all'esperienza di fine del mondo.

> Pur nella varietà delle loro espressioni questi malati esprimono lo straniarsi di sé a sé, la perdita di sé come potenza oggettivante e del mondo come risultato della oggettivazione. […] Col venir meno della stessa funzione oggettivante gli oggetti entrano in un rischioso travaglio di limiti, per cui appaiono accennare ad un oltre inautentico, vuoto, estraneo: in realtà, questo oltre improprio è la potenza oltrepassante della presenza che in luogo di fondare l'oggettività sta diventando essa medesima un oggetto, si sta alienando con l'oggetto e nell'oggetto. Per questo straniarsi della potenza oggettivante, il mondo e i suoi oggetti sono sperimentati in atto di non essere più 'nel loro quadro', cioè nella memoria di una determinata tradizione di significati e nella prospettiva di una possibile operazione formale della presenza. Il mondo diventa irrelativo, senza eco di memorie e di affetti, simile a uno scenario. Gli oggetti perdono rilievo e consistenza (la luce accecante e la mancanza di ombra), si pongono fuori della realtà storica (il paese lunare, minerale, immobile). Tale estraniazione e destorificazione del mondo si riflette nell'esperienza di una estraneità radicale, che chiede perentoriamente rapporto e che non può assolutamente trovarlo: una estraneità irraggiungibile, perduta in lontananze astrali, separata da un muro di bronzo[53].

In conseguenza di ciò, i malati sperimentano «una forza o tensione cieca in sé stessi e nel mondo. Gli oggetti che non stanno in limiti oggettivi (riflettendo in tal modo l'alienarsi della stessa energia oggettivante della presenza) sono avvertiti qui come forze in atto di scaricarsi, come oscure tensioni spianti la più piccola occasione per frantumare le barriere che li trattengono, e per fondersi e confondersi in caotiche coinonie» e, d'altra parte, la crisi della oggettivazione «comporta l'esperienza di una disposizione maligna delle cose e degli eventi, di un 'essere-agito-da' che si sostituisce 'all'agire su' dell'oggettivazione. Si apre così una vicenda di oscuri disegni e di subdole macchinazioni, di rimproveri e di accuse, di insidie e di influenze»[54] che coincide perfettamente con l'esperienza di affatturamento descritta in *Sud e magia*.

«Per illustrare l'esperienza morbosa dell'*essere-agito-da* – scrive de Martino nel libro del 1959 – ci soffermeremo sul 'sentimento di vuoto', sul delirio di influenza e sugli stati di possessione». «Le esperienze di vuoto e di spersonalizzazione analizzate dal Janet racchiudono la possibilità di uno svolgimento nel senso della 'determinazione' e della 'influenza'»[55]. L'altra faccia del «trovarsi 'vuoto di sé', 'altro da sé' e inautentico, in un mondo estraneo e artificiale» è costituita, infatti, dal rappresentarsi «una alterità *sui generis*, occulta e malefica, qualitativamente diversa dalla alterità ordinaria» che, in quanto agente maligno, può affatturare la presenza rubandole l'anima, «onde poi uno dei compiti dello stregone è di catturare le anime rubate e di restituirle al derubato»[56].

[52] Ivi, pp. 25-26.
[53] Ivi, pp. 27-28.
[54] Ivi, pp. 28-29.
[55] E. de Martino, *Sud e magia*, Milano 1959, pp. 88-89.
[56] Ivi, pp. 99-101.

«Questi dati della psicopatologia – conclude de Martino – ci aiutano a comprendere la natura del rischio rispetto al quale l'orizzonte metastorico della magia lucana opera come strumento di arresto di configurazione e di unificazione della varietà delle possibili crisi individuali della presenza dinanzi al dispiegarsi della potenza del negativo»[57]. E a ciò egli ritiene debba limitarsi l'utilizzo del materiale psicopatologico.

Nell'introduzione alla *Terra del rimorso*, lo studioso afferma che, in via preliminare, occorre interrogarsi sulla natura del tarantismo, valutando l'ipotesi antagonista secondo cui, lungi dal rappresentare un istituto simbolico, esso consisterebbe in una forma di disordine psichico. Eppure, come osserva Riccardo Di Donato nei *Greci selvaggi*, i contributi di Giovanni Jervis e Letizia Jervis-Comba (*Considerazioni neuropsichiatriche sul tarantismo* e *Problemi di psicologia nello studio del tarantismo*) vengono pubblicati nell'appendice dell'opera, insieme ai protocolli Rorschach dei tarantolati lasciati allo stato di abbozzo[58]. Cosa vuol dire? Che de Martino abbia assunto, fin dal principio, una precisa posizione interpretativa, stabilendo di voler dimostrare la natura simbolica (e non psicotica) del fenomeno? E come si spiegherebbe tale arbitrarietà in uno studioso come lui, che ha fatto dell'interdisciplinarità e del lavoro di équipe la cifra del suo metodo?

Il problema, in realtà, non è solo di natura metodologica, ma riguarda, più in generale, l'ambigua visione demartiniana della crisi della presenza: da un lato interpretata quale *vulnus* esistenziale, che incombe sull'uomo in ogni tempo; dall'altro, giudicata 'un'astrazione', ovvero una minaccia che non si traduce mai pienamente in atto. Qualora ciò accadesse – se l'uomo perdesse, insomma, l'unità del proprio *io*, tornando a confondersi col mondo circostante – non si potrebbe più parlare, infatti, di storia della cultura né di esistenza umana, ma solo di un vivere biologico, simile a quello animale. Ne consegue che se, per un verso, de Martino riconosce il valore euristico della psicopatologia – utile per cogliere nella sua concretezza quella crisi radicale che nella storia non è mai dato incontrare – per l'altro, egli tende inevitabilmente a ridimensionarne la portata, ritenendo che, laddove (come nel caso del tarantismo) essa entri in conflitto con l'interpretazione culturale, debba essere quest'ultima a prevalere.

L'opera incompiuta sulla *Fine del mondo* rappresenta un documento fondamentale proprio perché, nel confronto tra le apocalissi, il distacco tra crisi e cultura, vitale e valore, si riduce progressivamente, e de Martino – avverso, come sappiamo, a prospettive irrazionalistiche e nichilistiche – è costretto a riconoscere una profonda analogia tra apocalisse del mondo borghese e apocalisse psicopatologica. Ovvero, tra decadenza dell'Occidente e ritorno psicotico della primitività.

[57] Ivi, p. 103.
[58] R. Di Donato, *Apocalissi di Ernesto de Martino*, in Id., *I greci selvaggi*, cit., p. 127.

2. L'apocalisse psicopatologica

Dai due *Progetti dell'opera* rinvenuti nell'archivio de Martino e resi noti da Clara Gallini, si ricava che *La fine del mondo* doveva aprirsi con un capitolo intitolato *Mundus*, incentrato sul confronto tra apocalisse psicopatologica e apocalisse culturale del mondo antico[59].

Come abbiamo già accennato, «la fine dell'ordine mondano esistente può essere considerata – infatti – in due sensi distinti, e cioè come tema culturale storicamente determinato, e come rischio antropologico permanente».

> Come tema culturale storicamente determinato essa appare nel quadro di determinate configurazioni mitiche che vi fanno esplicito riferimento: per esempio il tema delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo nel quadro del mito dell'eterno ritorno o il tema di una catastrofe terminale della storia nel quadro del suo corso unilineare e irreversibile. Come rischio antropologico permanente il finire è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, il perdere la possibilità di farsi operativamente presente al mondo, il restringersi – sino all'annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori[60].

Nella prima sezione dell'opera – i cui frammenti rappresentano senz'altro la parte più complessa del lavoro sulle apocalissi – de Martino si riproponeva, dunque, di analizzare, dapprima, attraverso il documento psicopatologico, la minaccia permanente della fine del mondo; in seguito, mediante il ricorso a fonti della storia antica, il valore reintegratore degli istituti mitico-rituali.

Il problema, evidentemente, è ancora una volta quello della crisi della presenza, di cui la fine del mondo non rappresenta altro che il necessario complemento. In che senso? Fin dai tempi degli studi sul magismo, il nostro autore ha opposto al cosiddetto 'realismo ingenuo' – che vede nel mondo un dato oggettivo, retto da leggi immutabili e necessarie – un'interpretazione radicalmente storicistica del concetto di realtà, secondo cui la disgregazione dell'io (il venir meno della funzione oggettivante) si accompagna inevitabilmente al crollo del mondo, inteso sempre quale 'ci' dell''esser-ci'. Avendo riconosciuto, dopo il 'ritorno a Croce' (cioè dopo aver ritrattato la 'storicizzazione delle categorie' sostenuta nel *Mondo magico*), che la crisi della presenza costituisce un vero e proprio *vulnus* esistenziale, egli è costretto, quindi, a concludere che anche la fine del mondo rappresenta un rischio antropologico permanente cui l'uomo in ogni epoca è chiamato a fare fronte.

Se le apocalissi culturali si configurano, quindi, come l'«esorcismo solenne»[61] che si oppone a questo pericolo (riplasmando, come vedremo, l'umana tendenza alla ripetizione dell'identico), l'apocalisse psicopatologica «ritiene unicamente il valore metodologico di mettere a nudo tale rischio nella sua forma estrema ed esasperata, di guisa che meglio risaltino per forza di

[59] E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 5 e p. 7.
[60] Ivi, p. 219.
[61] *Ibid.*

contrasto e per opposizione polare quelle reintegrazioni culturali, quei simboli variamente religiosi, che hanno combattuto questo rischio e che sia pure in modi estremamente mediati hanno ridischiuso il mondo significante e operabile»[62].

Ciò appare tanto più importante, commenta de Martino, se si considera che il «farsi sempre di nuovo sano che caratterizza la sanità costituisce il momento più coperto per la coscienza culturale immediatamente impegnata nel suo farsi sana: con la conseguenza di fingersi una sanità astratta e di lasciar da parte una altrettanto astratta malattia, che interesserebbe unicamente i pazzi e i loro medici specializzati, gli psichiatri»[63]. Il che contrasta con la sua tendenza a storicizzare il concetto di realtà.

Quando si consideri la malattia «nel senso del realismo ingenuo […] la conseguenza assurda che ne deriva è che il normale, il sano, così come li consideriamo nell'uso corrente moderno, rappresentano in tutte le civiltà primitive e in tutte le grandi religioni storiche eccezioni rarissime; o addirittura non hanno luogo negli stadi più remoti della vita culturale del genere umano […] onde nasce la conclusione che il razionalismo moderno, assunto come standard di sanità mentale, sarebbe sorto dai grandi deliri collettivi delle epoche trascorse, e si contrapporrebbe ai deliri attuali che governano i primitivi ancora viventi nell'ecumene»[64].

Per uscire dall'*impasse*, occorre quindi «assumere come criterio per distinguere il sano dal malato non la 'realtà', ma la 'realtà storica' e la adeguatezza o meno di un certo dramma psichico individuale a un certo mondo culturale ancora vivo nella coscienza pubblica». Come abbiamo già accennato, un comportamento si definisce, infatti, «psichicamente sano quando riflette alternative e scelte pubblicamente accettate, quando trova nell'ambiente storico di cui si fa parte una rete di istituti e di tradizioni culturali vive destinate ad accogliere quel comportamento, e infine quando si inserisce organicamente in questi istituti e tradizioni»[65]. In caso contrario, è legittimo parlare di malattia.

Un operaio francese «che si sente 'influenzato' dal suo capofabbrica […] al punto da non potersi sottrarre al suo controllo, anche quando se ne sta a casa nella sua stanza» rappresenta, ad esempio, un evidente caso di patologia.

> Il tratto patologico sta nel fatto che un operaio francese istituisca col suo capofabbrica un rapporto analogo a quello che sarebbe 'normale' (cioè storicamente adeguato) fra due membri di una società primitiva; che questo operaio non trovi, nel suo proprio ambiente storico – e in particolare nell'ambiente della moderna classe operaia francese – , istituti adeguati nei quali tradizionalizzare le sue proprie esperienze, cioè l'istituto della fattura, e quello della controfattura; e che sia costretto ad affrontare il suo dramma in termini affatto privati, senza il consenso pubblico, senza il soccorso di pubbliche tradizioni, senza il riscatto operabile in istituti socialmente accreditati e funzionalmente operanti, in aperto contrasto non con la 'realtà' in generale, ma con quella, storicamente determinata, del suo proprio mondo culturale. È questa inattualità

[62] Ivi, p. 15.
[63] Ivi, p. 18.
[64] Ivi, p. 178.
[65] *Ibid*.

storica del suo dramma che costituisce la malattia: ed è questa inattualità che 'fa' la malattia. Se si fosse trattato non di un operaio francese, ma di un contadino inserito in un ambiente in cui ancora avessero avuto efficienza determinate tradizioni magiche, o, ancor più, di un Aranda australiano, non si sarebbe potuto parlare di delirio[66].

Da tale premessa deriva, secondo de Martino, l'esigenza di una stretta collaborazione tra storia e psicopatologia.

> Se fino ad oggi lo psichiatra si è occupato della mente 'malata' e lo storico della cultura della mente 'sana' oggi si avverte la necessità di un terreno comune di ricerca interdisciplinare, poiché ogni individuo 'malato' si ammala in una società e in una cultura e nell'orizzonte di una certa storia culturale, come d'altra parte ogni mondo storico-culturale, ogni epoca e ogni civiltà lottano con varia fortuna contro rischi di crisi e chiedono pertanto allo storico una comprensione che impegna il giudizio sulla malattia e sulla sanità. La irrelata cesura di competenze, di metodi e di fini fra psicopatologo e storiografo ha trascurato il rapporto dialettico fra sanità e malattia mentale favorendo la immaginazione dualistica di due mondi, quello dei sani e quello dei malati, secondo il confine segnato dagli ospedali neuropsichiatrici e nei limiti in cui ha luogo il rapporto clinico diagnostico e terapeutico fra psichiatra e malato[67].

In contrasto con tale dualismo, il nostro autore ritiene, infatti, che il rischio di ammalarsi – di perdere, cioè, la presenza e il mondo – minacci indistintamente ogni uomo. Ciò non lo porta, però, a condividere le posizioni teoriche della *Daseinsanalyse*.

Muovendo dall'interpretazione heideggeriana del *Dasein* come essere-nel-mondo, l'antropoanalisi di Binswanger e Minkowski pretende di analizzare i «modi di questo *Dasein* "indipendentemente dalla considerazione che si tratti della presenza di un sano o di un malato"». L'essere malato si configura, in questa ottica, come 'essere diversamente', «poiché il malato di mente, in quanto uomo, "non può non progettarsi un mondo" e resta quindi "un essere *weltbildend*"»[68]. Ma, si chiede de Martino, «è poi legittima questa contemplazione della struttura prescindendo, sia pure temporaneamente, dai giudizi relativi alla sanità e alla malattia, alla normalità e alla anormalità dell'uomo?»[69].

Dal suo punto di vista no, poiché il mondo – in quanto complemento di una presenza unitaria e garantita – appartiene sempre «alla vita della cultura»[70], mentre il «mondo delirante» – che nasce «da una fondamentale esperienza di demondizzazione e di depresentificazione» e si definisce per una dinamica recessiva che conduce «dal pubblico al privato, e via via sempre più al privato, sino al silenzio totale e all'inconscio radicale»[71] – ha proprio il carattere di non essere un mondo, di non essere, cioè, «compatibile con nessuna vita culturale, e di segnare il crollo della stessa cultura come possibilità»[72]. «I pretesi 'mondi' degli

[66] Ivi, p. 177.
[67] Ivi, p. 192.
[68] Ivi, pp. 168-169.
[69] Ivi, p. 169.
[70] *Ibid.*
[71] Ivi, p. 172.
[72] Ivi, p. 170.

psicotici» – conclude de Martino, ribadendo una tesi già espressa nei decenni precedenti – hanno unicamente un valore euristico poiché consentono allo storico della cultura di cogliere dal vivo la «sistematica negazione di qualsiasi mondo possibile» e il rischio stesso «di non-esserci-nel-mondo»[73].

Ma cosa c'è all'origine dell'apocalisse psicopatologica?

Nelle opere della stagione meridionalistica, de Martino aveva ricondotto la crisi della presenza alla precarietà esistenziale. Venuta meno l'ipotesi, avanzata nel *Mondo magico*, che l'individuo potesse perdersi poiché non ancora sufficientemente garantito, egli aveva dovuto concludere che è in un regime socio-economico di grande arretratezza – in cui limitato è «l'ambito del mondo utilizzabile»[74], angusta la memoria «di comportamenti efficaci» e assai pesante l'«eredità di scacchi subiti, di momenti critici non oltrepassati»[75] – che l'uomo corre il rischio di 'passare con ciò che passa', invece di 'farlo passare nel valore'.

La novità della riflessione sulle apocalissi è che de Martino affronta tale questione da una prospettiva nuova, più autenticamente filosofica, giungendo a teorizzare uno slancio etico originario (il cosiddetto 'ethos del trascendimento') che spinge l'uomo a oltrepassare incessantemente la base vitale in cui è radicato, tendendo ad un inesauribile valore. Esistere vuol dire, infatti, nella sua prospettiva, aprirsi all'essere, 'dover-essere', e tale principio fonda, al contempo, l'eccezionalità dell'esperienza umana (intermedia fra natura e cultura) e la sua straordinaria precarietà. Come vedremo in seguito, l'ethos del trascendimento corre, infatti, perennemente il rischio di flettersi, cedendo a quella «tendenza irresistibile»[76] alla ripetizione dell'identico – l'istinto di morte freudiano – che induce l'individuo «a ristabilire uno stato anteriore al quale era stato obbligato a rinunciare»[77].

È nei momenti critici dell'esistenza – quando la storicità 'sporge', manifestandosi in tutta la sua angosciosa irreversibilità e richiedendo all'uomo l'impegno di un'azione responsabile – che l'istinto di morte tende a prevalere: incapace di oggettivare un determinato contenuto critico, la presenza resta, infatti, polarizzata in esso e, rinunciando allo sforzo del trascendere, cede alla tentazione della regressione, alla «grande pigrizia della ripetizione dell'identico», alla «pura ciclicità del tornare-a»[78]. Ed è questo, secondo de Martino, «il peccato originale che vulnera ed al tempo stesso dà senso all'ethos primordiale del farsi presente»[79]. È questa, insomma, la minaccia radicale di cui l'apocalisse psicopatologica rappresenta l'espressione più drammatica.

Gli studiosi citati nelle pagine di *Mundus* concordano nel ricondurre il *Weltuntergangserlebnis* alla crisi della presenza: al venir meno, cioè, della capacità

[73] Ivi, p. 169.
[74] Ivi, p. 222.
[75] Ivi, p. 142.
[76] Ivi, p. 226.
[77] Ivi, p. 227.
[78] Ivi, p. 220.
[79] Ivi, p. 226.

di 'trascendere' e alla conseguente regressione ad uno stadio anteriore dello sviluppo umano.

«Toute l'histoire de la folie – scrive Janet – […] n'est que la description de l'automatisme psychologique livré à lui-même», e tale automatismo altro non è che «la faiblesse de la synthèse actuelle qui est la faiblesse morale elle-même, la misère psychologique»[80].

«Il firmamento – afferma, a sua volta, Bruno Callieri – crolla perché Atlante più non lo regge»[81]. Siccome «il 'mondo' nasce e si mantiene nell'impegno del trascendere», «il crollo della presenza, il ricadere dell'energia del trascendere, il venir meno dell'oltrepassare come compito» porta con sé il «crollare del mondo».

E in modo analogo si esprime anche lo psichiatra francese Henry Ey che, muovendo dalla intrinseca conflittualità della psiche – articolata «in una gerarchia di realtà»[82] in cui le forme inferiori (inconscio, sogno, automatismo) non spiegano interamente quelle superiori (coscienza, pensiero vigile, personalità) – individua «uno slancio proprio, quello della libertà»[83], all'origine del movimento che fa passare l'esistenza «dall'ordine della vitalità a quello della umanità». Certo, secondo de Martino, Ey sbaglia nel definirlo *élan vital* (come potrebbe, infatti, la vita «prender distanza da se stessa oltrepassandosi nella cultura»[84]?), ma è evidente che tale slancio coincide proprio con l'ethos del trascendimento, con quell' «*élan moral* primordiale, senza del quale la stessa base vitale, i singoli in quanto corpi, non potrebbero sussistere indenni come singoli corpi umani»[85]. La «patologia della libertà di cui parla Ey» non è altro, infatti, che «il recedere della potenza del trascendimento»[86] ed è proprio questo 'recedere', questo 'tornare indietro', a far sì che la psicosi si configuri essenzialmente come «regressione del sistema funzionale a un livello inferiore, "antecedente e soggiacente"», come «liberazione anarchica delle istanze soggiacenti fino allora disciplinate e represse, e ora integrate ad un livello inferiore», come ritorno, insomma, «a forme arcaiche o 'primitive' di pensiero e di comportamento»[87].

Certo, il malato di mente – osserva Bruno Callieri nel suo *Contributo allo studio psicopatologico dell'esperienza schizofrenica della fine del mondo* – non riesce ad integrarsi nei livelli inferiori a cui si abbassa. «Tutto il suo organismo, ciascuna parte di esso, era integrato – infatti – al livello che richiede la corteccia cerebrale» e, «quale che sia la misura secondo cui uno schizofrenico regredisce, egli non può diventare un bambino sano, o un uomo pre-sapiens, o uno scimpanzé». Eppure, sembra fuori discussione che la malattia psichica presenti molte affinità con la mentalità arcaica, e de Martino – che ha già riflettuto su tale problema confrontandosi con Macchioro,

[80] Ivi, p. 17.
[81] Ivi, pp. 58-59.
[82] Ivi, p. 51.
[83] Ivi, p. 52.
[84] Ivi, p. 15.
[85] *Ibid.*
[86] Ivi, pp. 15-16.
[87] Ivi, pp. 53-54.

Tanzi, Jung, Freud, Janet – affronta adesso due questioni fondamentali: quali sono i punti di contatto tra follia e primitività, e come si giustificano.

In *Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt*, Alfred Storch individua l'analogia fondamentale tra l'essere-nel-mondo dello schizofrenico e quello del primitivo nel dominio della legge di partecipazione. Tra i malati di mente, come tra i gli uomini arcaici descritti da Lévy-Bruhl, Werner e Cassirer, manca, infatti, un confine netto tra l'io e il mondo, così come manca una distinzione sostanziale fra i vari aspetti della realtà.

Ciò vuol dire, da un lato, che l'individuo non possiede un essere delimitato, ma, rischiando costantemente di defluire nel mondo, può essere privato dei suoi pensieri, dei suoi sentimenti, persino della sua stessa vita: «Con uno sguardo – afferma una paziente – possono prendersi il mio io come il mio mantello»[88]. Dall'altro, che nell'assoluta «fluidità delle cose», nel «continuo ondeggiare dei significati», è impossibile evitare che il «pensiero di una cosa diventi la cosa stessa». Una malata di Storch, ad esempio, «vedeva dei galli, ed ecco che diventava un gallo. Si ricordava del fratello e si sentiva come il fratello»[89].

Certo, ricorda lo studioso, la somiglianza tra primitività e psicopatologia non deve far dimenticare la profonda differenza che le divide[90], ma l'esistenza stessa di tali analogie impone di affrontare una questione assai complessa: come si spiegano? Perché le immagini archetipiche che appaiono nella malattia mentale rimandano ai temi mitici della cultura arcaica?

Decisivo, a tal proposito, appare il caso del contadino bernese che de Martino rielabora in diverse stesure, analizzando il materiale raccolto da Storch e Kulenkampff.

Il malato è un contadino svizzero di ventitre anni, figlio di un uomo anziano e chiuso e di una donna molto più giovane, alcolizzata e manesca. Egli, osservano i medici, non è mai stato a suo agio nel mondo (inteso come realtà sociale e familiare) e ha sempre avuto nella natura «il centro della sua esistenza, il legame

[88] Ivi, p. 45.
[89] Ivi, pp. 42-43.
[90] «Nel primitivo – scrive, infatti, Storch – il magico è opera comune innestata nel mondo dello stare insieme. Proprio per questo l'efficacia delle forze magiche operanti nella vita non ha propriamente carattere di minaccia. Per il primitivo il suo mondo è sempre controllato in una prospettiva. Ogni sciagura è opera di forze demoniache, che minacciano la vita, ma le situazioni rischiose sono designate come tabu e vi sono regole del comportamento, con le quali ci si protegge e si evitano pericoli. Così il primitivo resta continuamente sotto la protezione dello stare insieme, del *Miteinander*. Ma le cose stanno diversamente nello schizofrenico: il nuovo mondo gli si apre nel crollo di quello precedente. Esso non cresce più per lui dalla storica continuità col passato. Esso emerge da un mutato trovarsi, fondato sulla sua mutata corporeità». Ivi, p. 44. Se esiste, dunque, un'innegabile somiglianza tra il caso della malata che si crede morta – ritenendo di vivere «un breve rinnovarsi terreno e un rinnovamento cosmico attraverso l'ingresso in un mondo di luce sopraterreno» – e le «metamorfosi dei 'misteri', le iniziazioni mistiche, in cui è vissuto un passaggio attraverso la morte», occorre però riconoscere che, «mentre nelle iniziazioni si tratta di un evento illuminato dalla sapienza di tradizioni antichissime, un evento attraverso il quale il singolo raggiunge una vita più larga e più piena, nella malata le molteplici morti hanno luogo come un destino violento e coatto, il quale annienta sempre di nuovo le nascite terrene e cosmiche». Ivi, p. 48.

fondamentale»[91]. La prima crisi apocalittica risale al 1945: un aereo militare precipitò in Svizzera ed il giovane, credendo che fosse stato abbattuto, si attribuì la responsabilità dell'abbattimento. «Non poté più dormire, andava vagando, in preda a crescente angoscia. Specialmente si angosciava della prossima fine del mondo: una fine che colpiva soprattutto la natura vegetale, lo splendore del sole, ecc. »[92] e che lui stesso e suo padre avevano provocato. In primavera, egli aveva sradicato, infatti, alcuni arbusti, dopodiché suo padre aveva abbattuto una grossa quercia per venderla, e «non lo avrebbe dovuto fare»[93].

«Come ulteriore causa del crollo del mondo, descrive la rifazione di un porta di ingresso nel casale del padre»: per tal motivo, spiega, «il sole non può più attraversare il portone e perciò per qualche tempo ha dovuto rimanere in un posto diverso da quello di prima» e adesso «non è più regolare (*richtig*), sta sempre allo stesso posto». In generale,

> il corso del mondo non è più regolare […] il corso del giorno non è più regolare, ma più lento […] la terra è piatta […] il globo terrestre è diventato più piccolo […] la stessa aria è mutata nella sua composizione. È diventata più sottile, rarefatta […] la crescita delle piante è cessata, e così pure il produrre umano […] perché la terra è cava […] gli uomini in cerca di suolo saldo sono andati scavando fosse sotto terra e continuano a scavare sotto terra nel regno dei morti, dove essi trovano soltanto morti e capi separati di vestiario […]. In questo spazio sotterraneo l'acqua si è versata, proveniente dal buco della quercia che il padre ha abbattuto e venduto[94].

Il contadino, annotano i medici,«distingue in modo generico gli uomini viventi che si trovano sul terreno stabile e che sono la minoranza, uomini viventi che si trovano sottoterra e che rappresentano la maggioranza, e un piccolo gruppo di risorti». Egli stesso crede di appartenere al gruppo dei viventi che «non sono più a loro agio, sono spaesati. Anche io – dice, infatti – non sono più al posto giusto» e, alla domanda su quale sia il posto giusto, risponde: «Dove si è a casa»[95].

Quale, dunque, il valore di questo caso psicopatologico?

In una lettera destinata a Kulenkampff, de Martino afferma esplicitamente:

> Questo caso è per la nostra ricerca di notevole interesse, poiché i temi fondamentali che appaiono in esso (la fine del mondo legata allo sradicamento della quercia, l'acqua che si sparge dal foro lasciato aperto, lo sprofondare dei viventi nel regno dei morti e il venir meno di ogni vita cosmica per tale sradicamento) si richiamano esteriormente a ideologie largamente diffuse nelle culture contadine (albero del mondo, albero della vita, fine del mondo per sradicamento della quercia cosmica, acque, accesso al regno dei morti, ecc.: si pensi al *mundus* romano, all'*Yggdrasill*, ecc.): questo richiamo esteriore, ma certamente non casuale, costituisce una occasione propizia per analizzare il rapporto e per definire la struttura differenziale fra apocalissi culturali e quelle psicopatologiche[96].

[91] Ivi, p. 200.
[92] Ivi, p. 195.
[93] Ivi, p.196.
[94] *Ibid*.
[95] Ivi, p. 197.
[96] Ivi, p. 208.

La presenza di temi mitici nell'immaginario del malato sembra confermare, quindi, l'ipotesi di un'analogia profonda tra psicosi e mentalità arcaica. Ma cosa c'è dietro di essa?

Se nelle immagini schizofreniche della fine del mondo – suggerisce Wetzel – «un elemento umano e relativo al destino dell'uomo ci tocca profondamente, è perché immagini numinose, in cui si rappresentano crollo e salvezza dell'umanità dischiudono una struttura ontologica essenziale della nostra esistenza»[97]. Eppure, come abbiamo visto, lo storicista de Martino nutre molteplici dubbi riguardo all'ipotesi di un incosciente collettivo, inteso quale «riserva di miti e di simboli comuni al genere umano e affioranti dall'inconscio nel sogno, nelle psicosi, nelle credenze magiche e religiose»[98]. Se l'inconscio avesse, infatti, carattere storico, come potrebbe essere universale? E se fosse un mero dato biologico, come spiegare il fatto che i simboli in esso contenuti rimandano a temi culturali?

La risposta, a suo avviso, consiste nel ricondurre archetipi e miti ad un'origine comune – i momenti critici dell'umanità arcaica – individuando, nei primi, le tracce di traumi originari, nei secondi, le risposte simboliche alla crisi. L'incosciente, si legge infatti nella *Fine del mondo*, «è il risultato di situazioni critiche immemoriali, il precipitato di innumerevoli situazioni limite; la religione è soluzione esemplare di ogni crisi esistenziale, è esperienza che fonda il mondo, che trae il cosmo dal caos […] il che la religione fa sempre, per rudimentale ch'essa sia»[99].

A conferma di ciò, l'assenza dei temi mitici nella ciclotimia (o psicosi maniaco-depressiva). Se gli archetipi costituissero un patrimonio innato, dovrebbero essere presenti nell'inconscio di tutti e riattivarsi, per così dire, nella psiche di ogni malato. Il fatto che manchino nel depresso ciclotimico (che «si occupa in modo primario non del mondo concreto, ma di se stesso») rappresenta la conferma dell'ipotesi che le immagini archetipiche «debbano la loro origine ad un rapportarsi del sé col mondo concreto»[100].

Una volta chiarito il rapporto tra malattia mentale e primitività, de Martino passa a considerare gli stadi e le forme in cui si manifesta l'apocalisse psicopatologica.

La maggior parte degli studiosi concorda nell'individuare al principio della psicosi il cosiddetto 'mutamento di significato' che, pur avendo a che fare col più banale accadere quotidiano (luoghi, cose, persone che appaiono diversi dal solito), ha «l'esperiente per centro»[101]. Il 'troppo poco' e il 'troppo' di semanticità (l'inconsistenza e l'onniallusività delle cose) indicano, infatti, la caduta dell'ethos del trascendimento, e le esperienze di depresentificazione e derealizzazione, che spingono il malato a sentirsi spaesato, non più 'a casa' nel mondo, rimandano, rispettivamente, alla crisi della presenza e alla fine del mondo.

[97] Ivi, p. 211.
[98] Ivi, p. 182.
[99] Ivi, p. 243.
[100] Ivi, pp. 64-65.
[101] Ivi, p. 86.

«I limiti tra Io e Mondo – osserva Callieri a proposito della schizofrenia, «la più filosofica delle malattie psichiche»[102] – divengono indistinti e, ben lungi dalla relazione Io-Mondo dell'uomo primitivo, tutto assume un carattere estraneo, enigmatico, sinistro, rigido, in un incubo di incantesimo maligno, in una quarta dimensione difficilmente rappresentabile e non immediatamente comprensibile o intuibile, in una cosiddetta atmosfera da Venerdì Santo»[103].

Notoriamente, commenta de Martino, «le strutture fondamentali dell'esistenza si sottraggono allo sguardo nel modo più ostinato, e non ci sarebbe possibile riconoscere facilmente la relazione reciproca di uomo e mondo nel suo sussistere ininterrotto se i malati nei loro stati di derealizzazione non ci facessero sempre di nuovo attenti alla possibilità che tale relazione può venire a mancare[104]. Ma qual è la 'normale' relazione tra uomo e mondo?

Secondo il nostro etnologo, come il mondo è sempre un mondo storico e culturale (legato, dunque, a una presenza unitaria e garantita), così la presenza non può esistere senza un mondo. La cultura – lo abbiamo ripetuto più volte – rappresenta, a suo parere, la mediazione originaria senza cui non è lecito parlare di esistenza umana, e l'uomo si distingue dall'animale perché, anziché limitarsi a «reagire agli stimoli», appare «bisognoso di sicurezza nell'azione».

«Che cosa è infatti la presenza se non la memoria retrospettiva dei comportamenti culturalmente efficaci, e la volontà prospettica di impiegar qui ed ora, in rapporto alla richiesta della realtà, il comportamento adatto?»[105]. «L'azione umana – continua de Martino – si compie sempre entro uno sfondo di ovvietà non attualmente problematizzata, uno sfondo che costituisce la patria dell'agire, ed in cui l'atto presentificante si viene sempre di nuovo raccogliendo, con varia intensità, al vertice di singole presentificazioni egemoniche, al doverci essere qui ed ora in un progetto operativo qualificato, in una iniziativa culturalmente integrata»[106]. Ebbene, nella psicosi, è proprio questa relazione 'sana' dell'uomo col suo mondo a venir meno. Nel mutamento di significato, infatti, «il mondo è vissuto come troppo lontano o troppo prossimo rispetto alla presenza, perduto in una alterità radicale irraggiungibile o irrompente minacciosamente nella presenza stessa, e d'altra parte la presenza è avvertita o come staccata dal mondo, isolata, senza rapporto possibile, oppure defluente in esso senza potersi trattenere in una qualsiasi intimità»[107].

Come scrive Arieti in *Interpretation of schizophrenia*,

> la crisi della presenza comporta la crisi della potestà di scelta secondo valori, la crisi di oltrepassare la situazione e di oggettivarla. Tale crisi ha un duplice aspetto, che

[102] «Non già – commenta de Martino – nel senso che lo schizofrenico sia un filosofo […] ma nel senso che l'uomo sano, cioè capace di risanare sempre di nuovo in sé e negli altri la ferita esistenziale, può attraverso l'analisi dei vissuti schizofrenici prender coscienza di quel rischio estremo cui è esposta l'esistenza umana, la caduta dell'ethos del trascendimento». Ivi, p. 75.
[103] Ivi, p. 73.
[104] Ivi, p. 108.
[105] Ivi, p. 142.
[106] Ivi, p. 195.
[107] Ivi, p. 89.

concerne l'oggetto e il soggetto. Rispetto all'oggetto, tutto ciò che accade diventa ostile o maligno, carico di una responsabilità mostruosa, di una estraneità radicale, incombente e tremenda, che schiaccia e annichila senza possibilità di risposta, angosciante per eccellenza. […] Rispetto al soggetto ogni tentativo di causazione è sentito come una colpa, appunto perché conato e non atto, esplosione di istinti vitali e riattivazione di meccanismi inadeguati e inferiori, dove occorrerebbe invece la scelta oggettivante[108].

«Colpa e causa – osserva Arieti – sono confusi in parecchie lingue primitive. Anche in greco *aitia* ha entrambi i significati». Ma, occorre chiedersi, di cosa si sente in colpa il malato? Evidentemente, «di vivere il crollo dell'ethos del trascendimento, di essere in questo crollo, di essere trascinato dal mutamento di segno del doverci essere nel mondo, di non potersi mai porre, in nessun momento del vivere, come centro di decisione e di scelta secondo valori intersoggettivi»[109].

«Tutto in me è lettera morta – afferma una malata di Hott – non sono più una donna che abbia un cuore, non sono che una povera marionetta tirata dai fili da tutte le parti. *Mi si ruba il pensiero, mi si ruba l'anima, mi si presta l'anima di un altro, muto ogni istante di proprietario, dietro la muraglia vi è qualcuno al quale io appartengo, poiché dispone delle mie azioni e dei miei pensieri*».

«Le mie gambe camminano come quelle di un automa ben caricato, sono una donna meccanica... […] non sono responsabile di nulla di ciò che faccio», dichiara un'altra paziente.

«Datemi uno specchio perché possa riconoscermi»[110], implora una malata di Janet. E un paziente di Gebsattel osserva: «Ma è veramente strano, incredibile avere la stessa figura, lo stesso nome, e non essere più la stessa persona... Mi manca me stesso, è terribile, sa, vivere e non essere più se stesso»[111].

L'esperienza di depersonalizzazione raggiunge l'apice nella sindrome di Cotard (o delirio di negazione) in cui il malato finisce col negare l'esistenza propria e altrui.

«Che età avete?», domanda Ey a una paziente. «Che ne so. Quando si è inabissato credevo di avere cinquantadue anni». «Come vi chiamavate?». «Mi facevo chiamare Celina... Non ho più nome...». «Siete sposata?». «Vivevo con un uomo chiamato Giovanni: lo chiamavo mio marito e non poteva esserlo». «Avete figli?». «Avevo un figlio che dicevo il figlio di Giovanni... ma non era mio figlio». «Che età ha vostro figlio?». «A quel momento (la fine del mondo) aveva venticinque anni: è morto come tutti». «Perché sembrate così inquieta?». «Ah! Quanto è bestia, quanto è bestia Celina, essa è dannata, essa ha ucciso tutti... »[112].

All'esperienza di depersonalizzazione fa sempre seguito, come si è accennato, quella di derealizzazione: «*le cose* – attestano i pazienti di Janet – *non sono più nel loro quadro e non indicano più la loro utilità*»[113], per cui «il mondo appare: oggetti da teatro, piante decorative in zinco o cartone, i fiori come quelli di uno scenario di cartone dipinto, i mobili, le tappezzerie non sono 'veri': "I mobili

[108] Ivi, p. 152.
[109] Ivi, p. 120.
[110] Ivi, p. 98.
[111] Ivi, p. 113.
[112] Ivi, p. 115.
[113] Ivi, p. 100.

dell'appartamento, come il cielo e la natura, sono una decorazione di teatro che non serve a nulla"».

«Nomino gli oggetti, li riconosco se volete – dice un malato – ma questo è tutto, non penso a servirmene, non li situo, non li inquadro». La fine del mondo si manifesta, infatti, come esaurimento di un rapporto concreto col mondo e il paziente lamenta la «soppressione di quel mormorio continuo, di quel luminoso formicolio luminoso che riempivano altre volte il suo spirito e che ora è sostituito dal fondo nero del cervello»[114].

> Tutti gli oggetti sembrano retrocedere in remote lontananze […], la propria voce sembra risuonare nell'infinito, e perciò i malati ritengono di non essere più uditi dagli altri. Essi sentono di esser come sospesi lontani da ogni realtà, in spazi del mondo orribilmente soli. Tutto è come un sogno. […] Credono di vivere eternamente, in quanto sentono che non c'è più tempo[115].

Emblematica, a proposito del senso di irrealtà del mondo, la testimonianza di una paziente della psicologa svizzera Sechehaye:

> Per me la follia era come un paese – opposto alla realtà – dove regnava una luce implacabile, che non dava alcun posto all'ombra e che accecava. Era una immensità senza limiti, sconfinata, piatta, piatta – un paese minerale, lunare, freddo... In questa distesa tutto era immutabile, immobile, irrigidito, cristallizzato. Gli oggetti sembravano essere disegni da scenario, collocati qua e là come cubi geometrici che avessero perduto ogni significato. Le persone si muovevano bizzarramente. Facevano dei gesti, dei movimenti, che non avevano senso. Erano fantasmi che circolavano in questa pianura infinita, schiacciati dalla luce spietata della elettricità. Ed io ero perduta lì dentro, isolata, fredda, nuda sotto la luce e senza scopo. Un muro di bronzo mi separava da tutto e da tutti... Nessun soccorso mi veniva da alcuno... La follia, cioè tutto questo, era l'illuminazione, cioè la percezione dell'irrealtà... In questo silenzio infinito e in questa immobilità tesa, avevo l'impressione che qualche cosa di spaventoso stava per prodursi e avrebbe rotto il silenzio, qualche cosa di atroce, di sconvolgente si sarebbe profilato. Attendevo, trattenendo il mio respiro, soffocata di angoscia, e nulla accadeva. L'immobilità si faceva ancora più immobile, il silenzio più silenzioso, gli oggetti e le persone con i loro gesti e i loro rumori diventavano ancora più artificiali, staccati gli uni dagli altri, senza vita, irreali. E la mia paura aumentava sino a diventare inaudita, indicibile, atroce[116].

Come effetto del mutato rapporto io-mondo, si osserva, inoltre, nelle psicosi, un cambiamento radicale nell'agire quotidiano. Il divenire, ricorda de Martino,

> è irreversibile esperire di situazioni sempre nuove, nelle quali le memorie di situazioni analoghe già esperite e di comportamenti corrispondenti già utilizzati non annulla mai il carattere di novità delle situazioni stesse, e l'impegno di trascendere con iniziative originali, con decisioni 'uniche' integrate nella società e nella storia[117].

[114] Ivi, p. 103.
[115] Ivi, pp. 104-105.
[116] Ivi, pp. 40-41.
[117] Ivi, p. 134.

Lo psicotico, che al pari dei primitivi avverte profondamente l'angoscia della storia, tenta, quindi, di «ridurre il divenire all'essere, secondo la destorificazione radicale racchiusa nel rifiuto di qualsiasi rapporto col mondo»[118] o secondo l'occultamento della storicità mediato dal ritualismo e dalle stereotipie.

> Nell'angoscia della storia che non si ripete (e che proprio perché non si ripete angoscia) ci si ritira nella munitissima rocca della metastoria che si ripete (e che ristora proprio perché è il regno della ripetizione, divenire apparente, ritorno dell'identico, inizio e successione che si annullano riproducendo sempre di nuovo l'inizio) […] Di qui nasce lo scrupolo caratteristico della esatta iterazione, la mania di esattezza, il dubbio dell'errore nella esecuzione, la necessità di riprodurre il comportamento ritualistico nel timore di aver lasciato intrudere qualche novità denunziante il divenire e di esser venuti a patti col mondo per un attimo solo[119].

«In generale – commenta de Martino – queste forme di difesa non sono compatibili con la civiltà, hanno un carattere spasmodico e caricaturale, appartengono cioè al dominio della psicopatologia. […] Le difese culturalmente significative cominciano dunque quando il sistema di guarentigie più che a sopprimere radicalmente il divenire è volto piuttosto a rendere mediatamente possibile il concedersi ad esso, il dischiudersi, sia pure a patto, alla storia»[120]. Ed egli ricorda il caso di un professore di Oxford che, preoccupato della propria abitudine di camminare di sette passi in sette passi, si era rivolto allo psichiatra William Brown, il quale gli aveva risposto di chiamarlo qualora avesse iniziato a camminare per multipli di sette. Nella vita religiosa, spiega infatti de Martino,

> il rito deve non soltanto essere compatibile con l'esercizio delle operazioni profane, ma deve ridischiuderle di fatto, ristabilendo quella fiducia nella operatività mondana che è la condizione della operatività stessa. Nella misura in cui questo non accade, al rito si sostituisce la stereotipia ossessiva, che è un fenomeno patologico. […] Ciò significa che, per un verso, il rituale più complesso, partecipe di un contenuto mitico, aperto a valori culturali consapevoli, può recedere in sede individuale al livello della stereotipia, e per un altro verso le piccole superstizioni quotidiane, molto prossime alla stereotipia, possono in sede individuale ritenere un valore riequilibratore, se per la reintegrazione non si paga un prezzo troppo alto (il multiplo di sette!), che disturba troppo la operatività mondana[121].

E veniamo, dunque, alla seconda parte di *Mundus*: quella dedicata alle cosiddette apocalissi culturali.

Come abbiamo anticipato all'inizio del paragrafo, la cultura rappresenta, nell'ottica demartiniana, l'esorcismo solenne che riscatta l'umanità in crisi: la rappresentazione mitico-rituale della fine del mondo si distingue, quindi, dall'apocalisse psicopatologica per la sua funzione reintegratrice e salvifica. Di fronte alla presenza che, nei momenti critici dell'esistenza, minaccia di rinunciare all'impegno del trascendimento, il compito della cultura consiste,

[118] *Ibid*.
[119] Ivi, p. 136.
[120] Ivi, p. 139.
[121] Ivi, p. 180.

infatti, nel riplasmare e piegare a fini umani l'umana tendenza all'eterno ritorno che, se «nella natura sta senza dramma (la regolarità del cielo stellato), nell'uomo sta come malattia psichica, come disarticolazione e crollo della presenza e del mondo»[122].

In che modo? In un primo momento, attraverso la magia e la religione.

Come attestano gli etnologi, le società arcaiche e tradizionali impiegano la maggior parte della loro sapienza tecnica non tanto nel dominio del mondo naturale, quanto nella creazione di istituti magico-religiosi utili a riscattare le presenze in crisi. Solo quando «il rischio umano di essere travolto dalla pigrizia del tornare» non rappresenta più «il problema culturale centrale»[123], la riplasmazione dell'eterno ritorno può avvenire, infatti, sul piano della scienza e del dominio tecnico della natura.

Ma come funzionano i simbolismi mitico-rituali? Come possono gli istituti magico-religiosi riplasmare l'istinto di morte, ridischiudendo questa pulsione originaria alle esigenze del trascendimento? Con la tecnica della destorificazione.

Il divenire, osserva de Martino, provoca angoscia poiché, essendo irreversibile e imprevedibile, impone di scegliere bene e non consente di prepararsi ad affrontare quello che accadrà. Il simbolismo mitico-rituale interviene, dunque, 'destorificando' il divenire, rappresentando, cioè, la storia come ripetizione di eventi mitici originari e l'agire individuale come imitazione delle gesta di numi o di eroi. «In tal modo la decisione umana […] si svolge per entro la protezione della già avvenuta decisione sul piano mitico, il che equivale a dire che attraverso la *pia fraus* dello stare nella storia come se non ci si stesse viene ridischiuso lo starci effettivo della operosità profana, garantito nei suoi risultati e nelle sue prospettive dal già deciso *in illo tempore*»[124].

Ciò vale, secondo de Martino, sia per i simbolismi dell'età classica (basati su una coscienza ciclica del tempo), sia per il Cristianesimo: inauguratore della visione rettilinea della storia.

Il tempo ciclico, modellato sui corsi astronomici e stagionali, rappresenta il «tempo della prevedibilità e della sicurezza»[125]. L'andamento circolare della storia elimina, infatti, l'angoscia legata alla responsabilità umana (se si sbaglia, si può tornare indietro) e gli istituti culturali antichi esorcizzano la fine del mondo attraverso simbolismi *ad hoc*: le apocalissi culturali, per l'appunto. Al centro dell'analisi demartiniana, è il rituale romano del *mundus* (da cui proviene, evidentemente, anche il nome del capitolo).

Il *mundus* era una fossa a due piani che, posta al centro di Roma – dunque al centro del mondo conosciuto – si riteneva collegasse i vivi e i morti. Tale fossa veniva aperta tre volte all'anno per consentire agli abitanti degli inferi di ritornare tra gli uomini: in questi giorni – indicati nei calendari come *comitiales* – veniva interrotta ogni attività di rilievo: «combattimenti, arruolamento, comizi, amministrazione...». Attraverso i morti, il caos tornava, infatti, sulla

[122] Ivi, p. 223.
[123] Ivi, p. 224.
[124] Ivi, p. 222.
[125] *Ibid.*

terra e il passato si ripresentava «con un volto minaccioso»[126]. Al termine dei giorni nefasti, però, la vita quotidiana poteva riprendere. Ed era questo l'aspetto decisivo del rituale del *mundus*.

Come de Martino osserva in un articolo dei primi anni Sessanta, *Furore in Svezia*, l'uomo ha bisogno, infatti, di esorcizzare il suo lato irrazionale, la sua innata tendenza al caos e alla distruzione (l'istinto di morte, per l'appunto) e i simbolismi tradizionali hanno sempre assolto alla funzione di incanalare, entro limiti prescritti, lo scatenarsi di questi impulsi[127]. Grazie al rito del *mundus*, ad esempio, la civiltà romana poteva affrontare ed esorcizzare «il rischio di una caotica fine del mondo, cioè della città, dei suoi abitanti, della sua cultura», rappresentando tale minaccia con il «periodico ritorno dei morti» e con la «periodica sospensione di ogni attività culturale», ma anche controllandola «mediante un esorcismo comunitario, che fissa spazialmente e temporalmente entro un luogo simbolico e entro un tempo iterabile sia il rischio della fine che la risposta culturale della fondazione e del ricominciamento»[128].

Una funzione analoga veniva assolta da altri istituti del mondo antico. I rituali dell'anno nuovo nelle civiltà cerealicole – «l'*akîtu* babilonese in primo luogo» – servivano, per esempio, ad amputare periodicamente, riconducendola allo zero, «la proliferazione storica del divenire, per cui ad un 'anno' segue un altro anno»[129]; la festa dei destini, anch'essa babilonese, consentiva invece di eliminare la novità del divenire storico, stabilendo i destini per ciascun mese dell'anno, «onde poi il nuovo anno cessa di essere 'nuovo', ed è già tutto dato nella prefigurazione del mito e del rituale conforme, di guisa che il percorrerlo si effettua già sapendo in antecedenza che cosa si incontrerà nel cammino»[130].

E lo stesso, come già detto, vale anche per la religione cristiana: «per ogni liturgia – scrive, infatti, de Martino – resta normativa […] la idea di ripetizione»[131]. Certo, il Cristianesimo rappresenta un notevole passo avanti sulla strada della coscienza storica che, negata dalla cultura arcaica (la quale riassorbe «la proliferazione storica del divenire nell'*exemplum* della fondazione primordiale decisa da numi»[132]) e occultata dal mito dell'eterno ritorno, viene riconosciuta per la prima volta proprio dal mito cristiano: il «mito del centro della storia»[133]. E certo, col Cristianesimo, «l'accento si sposta dalla esemplarità delle origini alla esemplarità del centro del divenire, dal divino al divino incarnato (il Cristo), dalla ripetizione delle origini alla ripetizione del centro (la morte e la resurrezione di Cristo), dalla ciclicità delle catastrofi all'attesa di un termine a direzione unica (il Regno)»[134]. Ma la sostanza, secondo de Martino, non cambia.

[126] Ivi, p. 212.
[127] E. de Martino, *Furore in Svezia*, in Id., *Furore, simbolo, valore*, cit., pp. 167-174.
[128] E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 212-213.
[129] Ivi, p. 249.
[130] Ivi, p. 250.
[131] Ivi, p. 243.
[132] Ivi, p. 240.
[133] Ivi, p. 241.
[134] Ivi, p. 221.

Pur avendo lasciato «entrare nella stessa coscienza mitico-rituale la coscienza storica del divenire irreversibile»[135], anche la religione cristiana (come i simbolismi dell'antichità) mira, infatti, a esorcizzare l'angoscia della storia: ciò che muta è, per così dire, la 'tecnica' adottata, poiché il Cristianesimo, invece di negare la natura storica del divenire, sceglie di interpretarla come ripetizione e graduale realizzazione dell'opera di Gesù.

Al pari del primitivo, che «vive circolarmente in un oggi eterno»[136], ritenendo che dopo il tempo mitico nulla possa accadere e che le azioni siano significative «nella misura in cui ripetono gesti rivelati dalla divinità, dagli eroi incivilitori e dagli antenati»[137], così il cristiano vive perseguendo l'imitazione di Cristo e ripetendo, durante l'anno liturgico, le varie tappe della sua esistenza. Il calendario della chiesa rappresenta, infatti, «la ripetizione della vita divina […]. Il giorno è immagine della settimana, la settimana dell'anno, l'anno del corso del mondo. In ogni unità di tempo si riflette sempre la stessa salvezza»[138] e i dodici giorni compresi tra il Natale e l'Epifania assolvono alla medesima funzione della festa dei destini babilonese, prefigurando i dodici mesi dell'anno a venire.

Tuttavia, commenta de Martino, «quando nella stessa coscienza mitica appare la coscienza della storia è gettato il seme di una contraddizione insanabile che segna, col suo progresso, l'agonia della coscienza mitica e in genere del simbolismo religioso in quanto simbolismo mitico-rituale. Noi siamo immersi oggi nel pieno di questa agonia, e stiamo davanti alla scelta fra metastoria e storia, fra occultamento e riconoscimento della umanità del divenire»[139]. Proprio per questo, il tema apocalittico appare straordinariamente attuale.

In quanto rischio antropologico universale, la fine del mondo minaccia, infatti, anche gli uomini dell'Occidente contemporaneo, che ormai privi delle tradizionali forme di riscatto, sperimentano un crollo senza *escaton* più simile alla crisi psicopatologica che alle vere e proprie apocalissi culturali.

Tale crollo si manifesta con assoluta evidenza nelle diverse forme della cultura novecentesca: dopo aver sottolineato il fiorire di una vera e propria letteratura apocalittica (attentamente esaminata nelle pagine della *Fine del mondo*), de Martino indica proprio in un «apocalittico stato della mente»[140] la nota comune alla maggior parte degli intellettuali dell'epoca. Nelle opere filosofiche, letterarie, teatrali e musicali analizzate nei frammenti che compongono l'Epilogo, l'esistenza umana viene descritta come 'gettata' in un mondo senza senso, che annoia e dà la nausea, e la salvezza è individuata nella messa tra parentesi del mondo, nel ritorno alle 'cose stesse', a un'originaria 'esperienza zero'. Come non riconoscere in tale condizione l'apocalissi psicopatologica, il crollo della presenza che si manifesta, innanzitutto, come malattia degli oggetti, crisi dell'utilizzabile?

[135] *Ibid.*
[136] Ivi, p. 238.
[137] Ivi, p. 247.
[138] Ivi, p. 235.
[139] Ivi, p. 241.
[140] Ivi, p. 494.

E però, tra le due apocalissi, sussiste, secondo de Martino, una profonda e decisiva differenza. All'origine della crisi contemporanea non vi è, infatti, un'imprevedibile patologia psichica, ma una precisa scelta culturale: la decisione di reagire al 'tramonto dell'Occidente' assumendo posizioni teoriche irrazionalistiche ed antistoricistiche.

> *Zu den Sachen selbst*: mondo della vita prima della riflessione categoriale. Ma che cosa può volere dire questo? Tuffarsi ingenuamente nella vita l'uomo non può, perché nulla garantisce che la descrizione più ingenua non sia carica di condizionamenti culturali e storici, e quindi esibita come ingenua solo perché questi condizionamenti sono semplicemente inconsapevoli, non esplicitati. E d'altra parte: metter tra parentesi nel senso di sospendere tutte le categorie della valorizzazione non dà il *Lebenswelt* ma la destrutturazione di tutto il mondo storico-culturale nel quale si è inseriti, fino al limite dell'arbitrario e del caotico, anzi sino al limite del nulla[141].

Identificando il fondamento dell'esistenza in uno slancio etico che spinge a oltrepassare il vitale nel valore, e ritenendo che proprio l'utilizzazione rappresenti il grado inaugurale del trascendimento, de Martino crede, infatti, che «quando l'uomo esperisce davvero il limite del suo mondo e si affaccia sul nulla perché non sa più trascenderlo […], è il mondo che sprofonda: e tanto poco questo esperire può venir celebrato come libertà, che si tratta di una estrema servitù, di una catastrofe dell'esistenza e dell'esistente: la nuda esistenza, nuda cioè di storia umana, è assenza totale, annientamento di sé e del mondo, infedeltà radicale alla vera condizione umana»[142].

Donatella Nigro, Università di Napoli Federico II
✉ donatellanigro@hotmail.it

[141] Ivi, p. 700.
[142] *Ibid.*

Contributi/4

Il presente come luogo della catastrofe

Valeria Dattilo

Articolo sottoposto a doppia *blind-review.* Ricevuto il 31/03/2016. Accettato il 02/07/2016

This paper aims to trace the idea of catastrophe taking its cue from *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali* by Ernesto de Martino. According to de Martino, the catastrophe of life is held in check by the cultural apocalypses. The main purpose will be to trace the idea of end, as it appears in de Martino, an end that the author will define as no éschaton. The *eschaton* is not expected but is in every single moment, becoming (the present) a true apocalypse. Namely the present will be regarded as the place of the catastrophe, a catastrophe which, as Walter Benjamin emphasizes, does not lie, but always leads back again "questa volta storico" to "una volta metastorica", wanting to use some of de Martino expressions. With one difference: I believe what it happened did not happen once and for all. Ie, the past is full of current events, what Benjamin with a German expression will call Jetzt-Zeit.

***

Introduzione

Il presente contributo si propone di ripercorrere l'idea di *catastrofe* prendendo le mosse da *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali* di Ernesto de Martino. Secondo de Martino, il collasso psicopatologico e la catastrofe della vita associata sono tenuti a freno dalle *apocalissi culturali*, ossia dai riti collettivi che imitano la distruzione per rintuzzarla. Lo scopo principale sarà quello di ripercorrere l'idea di *fine,* così come compare in de Martino, una *fine* che lo stesso autore definirà come senza *éschaton*, ossia senza Giudizio, senza possibilità di salvezza. L'*éschaton* non va più atteso come avveniva invece per l'apocalisse cristiana, ma si compie in ogni singolo attimo, divenendo (il presente) così un'autentica apocalisse. Ossia il presente non verrà più inteso come un "punto istantaneo e inesteso", vale a dire come ciò che non ha una consistenza sua propria ma ha solo la funzione di passaggio dal passato al futuro, da ciò che *fu* a ciò che *sarà*, ma verrà considerato come il *luogo* della *catastrofe*, una catastrofe che, come sottolineerà Walter Benjamin, non incombe, ma connette, riconduce sempre di nuovo il "questa volta storico" a "una volta metastorica", volendo utilizzare alcune espressioni di de Martino. Con una differenza: a mio avviso ciò che è avvenuto non è avvenuto *una volta per sempre*. Ciò che sembrava deciso, torna ad essere interrogativo. Ciò che è stato, ha ancora da rivelarci che cos'è. Ossia non rimane lì come un resto morto ma si carica di *attualità*, di ciò

che Benjamin con espressione tedesca chiamerà *Jetzt-zeit*. Lavoro necessario per smascherare il *quid pro quo* che è alla base dell'idea di "fine della Storia", idea che ha caratterizzato tutta la *filosofia della storia* da Agostino a Hegel.

A questo scopo riprenderò le pagine *Sul concetto di storia* scritte da Walter Benjamin fra il febbraio e il maggio del 1940 che non riporterò nel suo intero sviluppo ma mi limiterò a rimandare alla sola lettura di qualche passo, al fine di chiarire meglio i termini riportati da de Martino, *catastrofe* e *progresso*, *fine* e *non-fine*, esplicitando fino in fondo la dinamica filosofica che li governa.

1. La coppia crisi/apocalissi

L'autore che più di altri ha messo in evidenza le situazioni di scacco, di *crisi*, che riguardano i momenti più quotidiani, più semplici, in cui la nostra specie si viene a trovare è senz'altro Ernesto de Martino. de Martino chiama questi momenti in cui si ha la sensazione di perdersi nell'indeterminatezza, di perdersi in ciò che ci circonda, una perdita non solo fisica, organica ma anche psichica, *apocalissi culturali*. *Culturali* proprio perché la paura di essere assorbiti dal mondo al quale apparteniamo, la paura che il mondo finisca, perciò *apocalissi*, la paura letteralmente di svanire, non è biblica ma riguarda la dimensione di un determinato popolo o gruppo, perciò *culturali*.

Nei brevi testi e frammenti sparsi che, grazie ad alcuni suoi amici ed allievi, sono stati raccolti e pubblicati postumi con il titolo *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (1977), de Martino qualificherà la "crisi della presenza" con l'etichetta di "apocalissi culturali". Questo concetto, quello di "apocalissi culturali", segna, a mio avviso, un momento decisivo, un punto fondamentale del pensiero del filosofo italiano che si può rintracciare nella lettura de *La fine del mondo.* L'espressione "apocalisse culturale" compare per la prima volta in un saggio del 1964 intitolato *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*. Le prime sono concepite come una «manifestazione di vita culturale che coinvolgono, nell'ambito di una determinata cultura e di un particolare condizionamento storico, il tema della fine del mondo attuale» (de Martino 1964, p. 125). Con questo saggio il filosofo italiano anticipa, infatti, un aspetto fondamentale della sua ricerca: le "apocalissi culturali" non sono più uno *stato d'eccezione*, volendo utilizzare il linguaggio del più importante e radicale filosofo del diritto del XX secolo, Carl Schmitt (1888-1985), piuttosto sono un "rischio antropologico permanente", un tratto invariante, metastorico della natura umana. Ne *La fine del mondo* la *crisi*, o meglio, l'*apocalisse* ossia la perdita, la distruzione dell' *esserci* e del mondo, compare con un significato aggiuntivo rispetto al *Mondo magico*. Non si tratta più di una *crisi* isolata che riguarda cioè un contesto storico specifico e ben definito, quale poteva essere quello del mondo primitivo o magico, ma diviene qualcosa di *eterno*, non nel senso teologico ma nel senso naturale, ossia utilizzando le parole del Chomsky

di Eindhoven[1], diventa una struttura innata, un dato biologico che «certamente non [è] cambiata in modo sostanziale dall'uomo di Cro-Magnon in poi[2]».

Questi due modi distinti di intendere la *fine* sono spiegati da de Martino secondo il seguente criterio:

> La fine dell'ordine mondano esistente può essere considerata in due sensi distinti, e cioè come tema culturale storicamente determinato, e come rischio antropologico permanente. Come tema culturale storicamente determinato essa appare nel quadro di determinate configurazioni mitiche che vi fanno esplicito riferimento: per esempio il tema delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo nel quadro del mito dell'eterno ritorno o il tema di una catastrofe terminale della storia nel quadro del suo corso unilineare e irreversibile. Come rischio antropologico permanente il finire è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, il perdere la possibilità di farsi presente operativamente al mondo, il restringersi – sino all'annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori[3].

2. La contemporaneità: una rischiosa apocalisse senza *éschaton*

In questo paragrafo si intende ripercorrere la riflessione di de Martino nella prospettiva di individuare la sua presa di posizione rispetto alla tematica della *fine* nell'attuale congiuntura culturale. Il rischio della fine senza orizzonte o *éschaton* è ciò che secondo il filosofo italiano caratterizza l'apocalittica moderna e che consiste nel restringersi degli orizzonti di operabilità mondana sino al loro crollo senza *oltre*.

Per cominciare è necessario riassumere la tesi demartiniana contenuta nelle precedenti *Letture critiche* all'apocalisse moderna de *La fine del mondo* (1977) con queste parole:

> L'apocalittica della crisi nasce dal progressivo restringersi degli orizzonti dell'operabile mondano, e testimonia di una caduta, di un crollo, di una estraneazione, di una caoticizzazione, di un annientamento o addirittura di un esplosione del mondo reale, come anche di un isolarsi, di un chiudersi, di un sognante intimizzarsi dell'io. Il linguaggio, nel senso più lato di segno acustico o visivo del rapporto io-mondo, tende a seguire questo crollo: il linguaggio diventa anzi esso stesso crollante con la prospettiva terminale del silenzio e della incomunicabilità, non più appello intersoggettivo. La

[1] A Eindhoven, in Olanda, nel 1971 il linguista americano Noam Chomsky "dialoga" sulla *natura umana* con il filosofo francese Michel Foucault. Il primo sostiene il carattere *innato*, invariante e, dunque, metastorico in termini demartiniani, della natura umana. Il secondo il carattere *sovrapersonale* ossia storico di quest'ultima. Il dialogo termina con un brusco aut-aut, con una dura opposizione tra natura e cultura, piuttosto che con una ibridazione dei due termini in questione.

[2] N. Chomsky, M. Foucault, 1971, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, Gallimard, Paris (trad. it. *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005), cit. p. 42.

[3] E. de Martino, 1977, *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 2002, cit. p. 219.

malattia degli oggetti, la coscienza assurda, la mancanza di senso del mondo, la nausea, ecc.[4]

La tematica apocalittica, in realtà altro nome per indicare la tematica della *fine*, in questo caso non religiosa e che coinvolge la cultura occidentale, è considerata un sintomo di *crisi*, dando alla crisi il significato di "idoleggiamento del contingente":

> La crisi nelle arti figurative, nella musica, nella narrativa, nella poesia, nel teatro, 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 (piano della provvidenza, piano dell'evoluzione, piano dialettico dell'idea) 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, del mero possibile, del relativo, dell'irrelato, dell'irriflesso, dell'immediatamente vissuto, dell'incomunicabile, del solipsistico, ecc. […]. Sussiste tuttavia il pericolo, nell'attuale congiuntura culturale, di molte catabasi senza anabasi: e questo è certamente malattia[5].

Questo tipo di *crisi* è rintracciata da de Martino nella forma della letteratura, ad esempio in Umberto Eco (il crollo, nel mondo contemporaneo, dell'universo ordinato e immutabile di un tempo e di una fede nei valori culturali) o in Emmanuel Mounier (il crollo delle due grandi religioni nel mondo moderno: il Cristianesimo e il razionalismo[6]), ma anche nella critica allo spirito del mondo moderno a partire dall'arte, ad esempio in Hans Sedlmayr (i prodotti artistici come testimoni dei pericoli che si manifestano nell'epoca[7]). Inoltre, de Martino, al fine di tematizzare le apocalittiche in cui siamo coinvolti, caratterizzate dalla perdita di senso e di domesticità del mondo, dal naufragio del rapporto intersoggettivo umano, prende in considerazione alcuni documenti letterari nei quali si manifesta il rischio della nuda crisi senza orizzonte. *La Nausea* (1931-38) di Jean-Paul Sartre, *La peste* (1947) di Albert Camus, *La lettera di Lord Chandos* (1902) di Hugo von Hoffmannstahl, sono solo alcune delle opere letterarie che, secondo il filosofo italiano, rispecchiano il "rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile" della moderna apocalittica dell'Occidente. Nel racconto di Sartre, il *Dasein* del protagonista del diario, Antonio Roquentin, entra in crisi attraverso la *malattia degli oggetti*, crisi esistenziale, *nausea*, iniziata

[4] Ivi, p. 335.
[5] Ivi, pp. 471-472.
[6] Scrive Mounier: «Senza entrare in merito circa il valore e la durata di questo crollo, mi limito a costatarne la estensione sociologica. Dove, appena un secolo fa, su cento uomini la maggioranza professava la verità cristiana, e la maggior parte degli altri credenti credevano fermamente nell'infallibilità senza limiti della ragione sostenuta dalla scienza, oggi è possibile contare un dieci per cento di credenti cristiani, e non so se la proporzione dei razionalisti convinti sia molto più alta. D'altra parte le nostre strutture economiche e i nostri quadri sociali denunziano ogni giorno il loro anacronismo, la loro impotenza, l'assurdità della loro persistenza. Disorientato in questo campo, senza appoggio, l'uomo del XX secolo, si sente nei due sensi della parola perduto in un universo che ogni giorno diventa nello stesso tempo sempre più distruttivo e sempre più insignificante» (de Martino 1977, p. 482-483).
[7] Riprendendo alcuni saggi di Sedlmayr de Martino osserva: «Sedlmayr si propone di analizzare nell'arte moderna i sintomi della crisi del nostro tempo tentando per tale via l a diagnosi e la prognosi della malattia che travaglia la civiltà moderna» (ivi, p. 485).

d'un tratto, in un certo giorno del Gennaio 1932, a proposito di alcuni episodi occasionali e banali come quello del "ciottolo sulla spiaggia", della "biblioteca pubblica di Bouville", delle "bretelle color malva di Adolfo", del "bicchiere di birra del caffè Mably", delle "radici del castagno nel giardino pubblico". Episodi esistenziali in cui il protagonista vive lo spaesamento del familiare, la perdita dell'ovvietà quotidiana, avvertendo un mutamento oscuro nelle cose più familiari, domestiche, che sembravano recedere verso l'*assurdo*[8].

Anche nel racconto di Camus la crisi dell'io e del mondo può cominciare dall'episodio più ovvio e banale, in cui il sentimento dell'*assurdo*, ossia il sentimento dell'*estraneità*, della crisi del mondo familiare, *abitudinario*, si espande irresistibilmente e senza sosta al pari della peste:

> La "passione dell'assurdo" in Camus consiste nel proposito di mantenersi in bilico nella polarità della condizione umana, cioè da una parte il desiderio di unità, l'appetito della soluzione, la esigenza della chiarezza e della coesione, e dall'altra parte il caos irriducibile della mondanità, la sovrana contingenza delle situazioni, "la divina equivalenza che nasce dall'anarchia[9]».

Lo "spaesarsi del mondo" si presenta in maniera analoga nella *La lettera di Lord Chandos* a Francesco Bacone di Hoffmannstahl. Filippo Lord Chandos per discolparsi con l'amico del totale abbandono dell'attività letteraria, narra della condizione di *apatia* e di distacco in cui è caduto rispetto al mondo quotidiano:

> In questa lettera, che esprime lo stato d'animo dei decadenti del principio del Novecento, von Hoffmannstahl mette in evidenza, attraverso la lettera di Lord Chandos, la nuova sensibilità della "distruzione" del mondo e del suo ordine. "Egli racconta come sia sempre meno capace di cogliere l'ordine delle cose, come non possa più tollerare ogni generalizzazione astratta e si separi nel suo intimo dalla comunità degli uomini per cadere in preda a uno stato di apatica indifferenza[10].

Al contrario della religione cristiana e, della vita religiosa in generale *tout court*, in cui il tema della *fine* del mondo compare in un contesto *escatologico*, cioè come annunzio di un definitivo riscatto dei mali inerenti all'esistenza mondana, l'apocalisse dell'Occidente denuncia il disagio moderno ma allo stesso tempo non lo sa *oltrepassare*, rischiando di assumere la forma di una apocalisse senza *éschaton*, cioè senza riscatto o salvezza del mondano e dell'umano:

> L'attuale congiuntura culturale dell'occidente conosce invece il tema della fine al di fuori di ogni orizzonte religioso di salvezza, e ciò come nuda e disperata presa di coscienza del mondano "finire". In particolare questa disposizione risalta in alcuni documenti letterari nei quali si esprime il vario immergersi nella attuale catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile, onde

[8] In modo analogo si configura, secondo de Martino, *La noia* (1960) di Moravia, paragonata ad una coperta troppo corta, ad un dormiente, in una notte d'inverno, o ancora all'interruzione frequente e misteriosa della corrente elettrica in una casa.
[9] Ivi, p. 543.
[10] Ivi, p. 510-511.

risultano minute descrizioni dell'assurdo, veri e propri inventari di macerie e meticolosi regressi distruttivi[11].

Una conferma di quanto appena detto è rintracciabile, ad esempio, nell'*Epilogo* de *La fine del mondo* dedicato alla distinzione fra la fine di *un mondo* che non ha nulla di patologico, anzi è un'esperienza salutare, connessa alla storicità della condizione umana, e la fine *del* mondo, in quanto esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile, che costituisce invece un rischio radicale, in cui il filosofo afferma:

> il patologico si delinea nella misura in cui questa esperienza del correre verso una fine diventa esclusiva, indominabile, irresistibile, attuale, privata, incomunicabile, incapace di configurarsi in un sistema di segni che la esauriscono e di "mutare segno" mediando valori comunicabili e storicamente significativi di rinnovamento del mondo. L'apocalisse culturalmente significativa si definisce invece non per l'isolarsi dell'*Erlebnis* del finire, ma perché il finire, mutando segno, è un cominciare storicamente significativo, integrato con la società e la storia, mediatore di valori comunicabili: nel Cristianesimo questo "mutamento di segno" si rispecchia nella tensione fra annunzio millenaristico e amore, fra Regno di Dio e Chiesa, fra esperienza del mondo che entra nel "finire" e un "finire" che comanda di "iniziare", di testimoniare, di esserci, di attendere preparando e di partecipare operando nel quadro della fede, della speranza e dell'amore[12].

Si osserva così che nell'apocalisse moderna il termine *fine* compare per indicare il "crollare", lo "sprofondarsi", l'"annientarsi catastrofico" del mondo, in quanto riflette nell'*Erlebnis*, nell'esperienza, il "crollare", lo "sprofondarsi", l'"annientarsi catastrofico" del *ci* dell'esserci. Il che significa che l'apocalisse contemporanea resta una rischiosa apocalisse senza *éschaton*, ossia senza riscatto o ripresa dell'attività storica, riflettendo in essa la *doppia crisi* ossia: la crisi della presenza e del mondo, che nel caso della contemporaneità divengono delle *realtà continuative*.

3. Il campanile di Marcellinara: un esempio di catastrofe del mondo

Ora, il dilatarsi di questa esperienza verso ciò che de Martino definisce il "mondo scomparso", che consiste nella scomparsa delle stesse possibilità di far apparire un mondo e di emergervi come *presenza* è rintracciata, indicata dal filosofo italiano nel racconto di un vecchio pastore di Marcellinara:

> Ricordo un tramonto, percorrendo in auto qualche solitaria strada calabrese. Non eravamo sicuri della giustezza del nostro itinerario, e fu per noi di sollievo imbatterci in un vecchio pastore. Fermammo l'auto e gli chiedemmo le notizie che desideravamo, ma le sue indicazioni erano così confuse che lo pregammo di salire in auto e di accompagnarci sino al bivio giusto, a pochi chilometri di distanza: lo avremmo compensato per il disturbo. Accolse con qualche diffidenza la nostra preghiera, come

[11] Ivi, p. 467.
[12] Ivi, p. 635.

temesse un'insidia oscura, una trama ordita ai suoi danni: forse lontani ricordi di episodi di brigantaggio dovevano affacciarsi nella sua immaginazione. Lungo il breve percorso la sua diffidenza aumentò, e si andò tramutando in vera e propria angoscia, perché ora, dal finestrino cui sempre guardava, aveva perduto la vista familiare del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo minuscolo spazio esistenziale. Per quel campanile scomparso, il povero vecchio si sentiva completamente spaesato: e a tal punto si andò agitando mostrando i segni della disperazione e del terrore , che decidemmo di riportarlo indietro, al punto dove ci eravamo incontrati. Sulla via del ritorno stava con la testa sempre fuori del finestrino, spiando ansiosamente l'orizzonte per vedervi riapparire il domestico campanile: finché quando finalmente lo rivide, il suo volto si distese, il suo vecchio cuore si andò pacificando, come per la riconquista di una patria perduta. Giunti al punto dell'incontro, ci fece fretta di aprirgli lo sportello, e si precipitò fuori dall'auto prima che fosse completamente ferma, selvaggiamente scomparendo in una macchina, senza rispondere ai nostri saluti, quasi fuggisse da un incubo intollerabile, da una sinistra avventura che aveva minacciato di strapparlo dal suo *Lebensraum*, dalla sua unica *Umwelt* possibile, precipitandolo nel caos[13].

Il campanile di Marcellinara sta per l'orizzonte culturalizzato oltre il quale l'uomo (il pastore in questo caso) si sente perso:

Ciò significa che la presenza entra in rischio quando tocca i confini della sua patria esistenziale, quando non vede più "il campanile di Marcellinara", quando perde l'orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare e dentro il quale consuma i suoi "oltre" operativi: quando cioè si affaccia sul nulla. […]. In questa prospettiva "perdere il mondo" significa perdere l'oltre della presentificazione valorizzatrice, e quindi non soltanto il mondo valorizzato, ma lo stesso trovarsi in un mondo, lo stesso *in-der-Welt-sein* (essere-nel-mondo)[14].

Perdere o andare oltre i confini della nostra patria esistenziale significa vivere l'evento della *catastrofe* o del *crollo* del mondo, cioè il *Weltuntergangserlebnis* o esperienza del *finire* del mondo:

Nel WUE appare il momento dell'annientamento terrificante e quello del passaggio ad un nuovo mondo, migliore, assoluto, ecc. ma l'annichilazione costituisce il momento fondamentale, esclusivo, attuale, e il passaggio al nuovo mondo assume il carattere improprio di una esaltazione del vuoto privatissimo io, magari prendendo a prestito dalla tradizione determinante figurazioni mitiche verbalmente asserite e depauperate di tutto il loro reale valore storico e culturale. Se nel momento dell'annichilazione ciò che sta per accadere viene spesso esperito come in atto di venire incontro "privo di contenuto" e con sentimento di angoscia e di inquietudine, nel momento della pseudoreintegrazione il contenuto è fittizio proprio perché ciò che viene assolutizzato è l'io che si svuota di rapporti con la società e con la storia, e che si esaurisce nel vano conato di questa assolutizzazione del proprio vuoto[15].

Riprendendo il concetto qui sopra ricordato, vale a dire quello di *catastrofe*, si potrebbe dire che il termine è utilizzato da de Martino per indicare il *luogo* in

[13] Ivi, p. 479- 480.
[14] Ivi, pp. 480,637.
[15] Ivi, pp. 635-636.

cui il *Dasein*, l'esserci nel mondo, è strappato «alla sua *continuità* storica[16]», cioè non più fondato sull'io-qui-ora, ma è stranamente fugace, sospeso, fluido.

La mia ipotesi è che lo scritto di de Martino sembra così anticipare, giungere all'idea che, qualche anno dopo la sua morte avvenuta nel '65, verrà chiamata "il postmoderno come fine della storia". Stranamente, dal momento che in de Martino le *apocalissi* normalmente sono intese come un sospendere la storia, risalire ad un piano metastorico o eterno, per poi riprendere la storia stessa, in ciò che il filosofo italiano definisce apocalisse moderna si inizia, invece, ad intravedere a cosa alludono autori come Gianni Vattimo con il termine postmoderno, si inizia cioè a percepire il significato di questo termine e di quel pensiero che verrà identificato con esso[17]. Stranamente sembra impossibile la ripresa, ossia *retrocedere* verso un *passato*, compiere un'operazione di *feed-back* e permettere alla *catastrofe* di mutare di segno, ossia permettere di avanzare verso un *futuro*, soprattutto non progressivo e lineare, come si vedrà nel prossimo paragrafo, ma *discontinuo*[18]. Ossia, stranamente, sembra che la contemporaneità definita da de Martino come il «mondo che dorme[19]», sia un dormire che tuttavia *non* è un potenziale svegliarsi, in cui tutto sembra ormai concluso da noi una volta per sempre; un mondo che diventa immobile, si *cristallizza*, non più però nel senso che sempre di nuovo *risuona*, sta davanti a noi, aprendosi alla viva dialettica del rapporto fra il passare e il far passare secondo una regola, divenire e valore, immobilità e tensione, fra l'attivo tornare indietro per andare avanti, il riprendere per oltrepassare:

Il *feed-back* come "segreto della vita" (Wiener): cioè l'attivo tornare indietro per andare avanti verso un fine , il riprendere per oltrepassare, il sempre di nuovo sospendente rimettere in causa per sempre di nuovo intenzionare, il procedere retroalimentandosi, il decidere relazionantesi, il far passare il passato per scegliere l'avvenire, il trascendimento come "distruzione" – "ricostruzione" della datità e come margine rispetto ad esso, ecc. Occorre studiare la crisi radicale del processo di autoregolazione umana, come crisi di questo *feed-back*, come passivo tornare del passato nella estraneità cifrata dal sintomo, il non poter effettuare la ripresa, il non poter rimettere in causa per intenzionare, il non poter procedere per non poter retroalimentarsi, il non poter decidersi per non poter relazionarsi; il non poter far passare il passato per scegliere l'avvenire il crollo del "mondo" e dell' "esserci nel mondo", il restar senza margine rispetto alla datità, l'inabissarsi nella datità, lo scomparire come emergenza valorizzante[20].

Giunti a questo punto non si deve far altro che ritornare, rileggere Benjamin.

[16] Ivi, p. 634.
[17] Cfr. G. Vattimo, 1985, La fine della modernità, Garzanti, Milano.
[18] Questo termine insieme ad altre espressioni come per esempio *scardinare il continuum della storia* compaiono, come si vedrà più avanti, nelle tesi benjaminiane come leitmotiv ossessivi.
[19] Ivi, p. 645.
[20] Ivi, p. 637.

4. L'angelo della storia e la nozione di catastrofe

L'allegoria presente nella tesi nona, quella dell'*angelo della storia* tratto da un dipinto di Paul Klee del 1920 intitolato *Angelus Novus*, mi permette di chiarire la nozione di *catastrofe* nonché quella di *progresso*, nozioni che invadono tutte le tesi, al fine di far emergere non solo il carattere fasullo del progresso e del progressismo, ma anche l'imbroglio che sta dietro allo storicismo e in generale alla filosofia della storia.

Scrive Benjamin:

> C'è un quadro di Klee che si chiama *Angelus Novus*. Vi è rappresentato un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la bocca è aperta, e le ali sono dispiegate. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti *a noi* appare una catena di avvenimenti, *egli* vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo il progresso, è *questa* bufera[21].

Benjamin tenta di delineare un'idea di *futuro* diversa, ossia come tempo fatto di *discontinuità* e non di continuità o linearità, idea che ha caratterizzato invece la storia universale da Agostino a Hegel. La *discontinuità*, lo si intuisce facilmente, non è pertanto una *continuità*, ossia ciò che Benjamin nella tesi sedicesima definisce con l'espressione «la meretrice "C'era una volta" nel bordello dello storicismo[22]», né tanto meno è paragonabile a qualcosa di simile a ciò che viene chiamata "storia universale" intesa come la somma, l'accumulazione di singole storie parziali. La *discontinuità* trova la propria necessità esattamente nell'*impossibilità* di un'attesa virtualmente infinita della *maturazione dei tempi,* del momento giusto (*kairòs*) e del progresso inteso come catena interminabile, un compito che resta compito e da cui non ci si sbarazza mai: si è obbligati alla *discontinuità* perché ogni *catastrofe* non è una catastrofe che incombe e ogni *progresso* non potrebbe essere altro che l'inizio di una nuova *costruzione* tra presente e passato. Per queste ragioni la critica di Benjamin allo storicismo si differenzia in maniera sostanziale da quella del postmoderno: nel caso del postmoderno la critica allo storicismo produce un arresto della storia ossia la contemporaneità come fine della storia; nel caso di Benjamin, invece, la critica allo storicismo produce un'idea, seppure più complicata, di storia. Una storia né progressiva o additiva né lineare o consequenziale, *continua*, ma una storia irregolare o a scatti, ossia *discontinua*. Benjamin scrive:

[21] W. Benjamin, 1942, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., Gianfranco Bonola, Ranchetti Michele, a cura di, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, cit. p. 35.
[22] Ivi, p. 51.

La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è costituito dal tempo omogeneo e vuoto, ma da quello riempito dall'*adesso*. Così, per Robespierre, l'antica Roma era un passato carico di *adesso*, che egli estraeva a forza di *continuum* della storia. La Rivoluzione francese pretendeva di essere una Roma ritornata. Essa citava l'antica Roma esattamente come la moda cita un abito di altri tempi. La moda ha buon fiuto per ciò che è attuale, dovunque esso si muova nel folto di tempi lontani. Essa è il balzo di tigre nel passato. Solo che ha luogo in un'arena in cui comanda la classe dominante. Lo stesso salto, sotto il cielo libero della storia, è il salto dialettico, e come tale Marx ha concepito la rivoluzione[23].

Si tratta, a mio avviso, di una tesi fondamentale (per questo motivo ho creduto di doverla riportare interamente) in quanto in essa Benjamin marca, sottolinea un aspetto interessante: egli parla di un *presente* non più inteso semplicemente come *puntuale*, *istantaneo* e *inesteso*, visto come un *transito*, un passaggio (*transire*) dal passato al futuro, da ciò che fu a ciò che sarà, iscritto nel tempo come freccia, uniforme, in quanto omogeneo e vuoto, ma si tratta di un presente esteso, carico di *kairòs*, di tempo opportuno, di *Jetzt-zeit*, di *attualità*, di adesso, in cui è contenuto un evento unico: la *contemporaneità* o *simultaneità* fra *allora*, *passato possibile* o *potenziale* e presente in *crisi*. La *contemporaneità*, infatti, è qui intesa non come momento qualsiasi ma come ciò che possiamo tradurre con "contemporaneità dei non contemporanei", riprendendo una famosa espressione di Ernest Bloch. Si tratta di episodi reali del passato che si ripresentano come attuali, che hanno ancora da rivelarci qualcosa. Benjamin, sempre nella tesi quattordicesima, fa l'esempio della *Rivoluzione del 1789* la quale dipingeva se stessa come un ri-torno dell'antica Roma, ossia elevava il passato a prototipo, lo metteva fra virgolette, lo *citava* per dargli risalto "esattamente come la moda cita un abito di altri tempi" riproponendo, per esempio, abiti degli anni Settanta come qualcosa di attuale, carico cioè di *Jetzt-zeit*. Si tratta di un' operazione di *de-contestualizzazione* in cui un'epoca viene presa e sbalzata fuori dal *continuum*. È questo il segreto della storia: "mettere in causa il mondo e riprenderlo" nel linguaggio demartiniano, oppure, nel linguaggio benjaminiano "mettere fra virgolette il mondo e citarlo".

Questa idea del *tempo storico* si avvicina molto all'idea messianica del tempo, secondo cui ogni attimo, ogni momento è sempre il tempo giusto (*kairòs*). Un importante passo talmudico recita:

Rabbi Iehošu'a ben Levi incontrò un giorno il profeta Elia all'ingresso della tomba di Rabbi Šimon ben Iochai […]. Domandò Iehošu'a: "Quando verrà il Messia? "Vai a chiederglielo". "E dove si trova?" "Alle porte di Roma". "Come potrò riconoscerlo?" Si trova in mezzo ai miserabili colpiti da piaghe, e mentre questi svolgono le bende tutte insieme e tutte insieme le riavvolgono, egli le svolge e le riavvolge una dopo l'altra, per non tardare". Rabbi Iehošu'a andò dunque a cercare il Messia: "Pace a te, maestro mio" gli disse. "Pace a te figlio di Levi". "Quando verrai?" "Oggi" rispose[24].

[23] Tesi quattordicesima.
[24] Talmud babilonese, *bSanhedrin* 98a. Tale problema meriterebbe un'indagine più ampia che però non possiamo svolgere in questa sede. Per questo motivo su questo tema si confronti in

Oggi è, dunque, la risposta data dal Messia alla domanda: "Quando verrai?". Si tratta di un termine che non è scelto a caso e non è assolutamente innocente; piuttosto si tratta di un concetto, quello dell'*oggi* caratteristico della riflessione sul problema messianico, una riflessione che non può fare a meno di riflettere sul *presente*. Un presente che dovrà necessariamente essere sempre l'*ultimo*: "l'ultimo giorno è all'ordine del giorno"; "il giorno del giudizio è ogni giorno", si potrebbe dire con degli slogan. Un *oggi* che irrompe e di cui non se ne può dare anticipazione o attesa. Si dà come *inanticipabile*. Un *oggi* che non annuncia mai la *fine del tempo* o l'epoca del compimento.

Dunque, la temporalità storica per Benjamin si articola tra passato potenziale e presente che può attuare ciò che nel passato è rimasto latente; ossia si tratta di un presente che è dotato di una carica attualizzante. Per questo motivo il futuro, il *progetto* in termini heideggeriani, non ci sta dinanzi come "tempo vuoto", ma ciò che spinge l'angelo a guardare avanti, nel futuro, a cui egli volge le spalle, è ciò che nel passato è rimasto irrealizzato. Questo è ciò che Benjamin chiama *progresso*, un termine che si carica di una nuova accezione rispetto al significato che lo storicismo dava a questo termine. Questo incontro tra passato e presente, si può vedere in ciò che Reinhart Koselleck nel suo saggio dal titolo *Futuro passato*, definisce come l'intreccio, la concatenazione tra *passato-presente* o *spazio di esperienza* e *futuro presentificato* o *orizzonte di aspettativa*: «esperienza e aspettativa sono due categorie atte atematizzare il tempo storico, in quanto intrecciano tra loro il passato e il futuro[25]», un attesa, un futuro che si compie nell'*oggi*.

Conclusioni

Riassumendo la riflessione benjaminiana sul *tempo storico* è necessario ricordare che: non si può considerare il passato come un catasto o archivio di avvenimenti, ma come gioco di segni, costellazioni, *attualità*. Un passato carico di segni, di senso, di squilibri, di campi di forza, ossia *semiotizzato*. Un passato nel quale si colloca il possibile, la *chance rivoluzionaria*, in termini politici, la *redenzione* in termini teologici. È questo uno dei passi più emblematici delle tesi in cui la dimora del possibile, ripetiamolo, è collocata *nel* passato. Non, dunque, il futuro, come per i filosofi della storia *tout court* , bensì il *passato* può essere tuttora suscettibile di nuova interpretazione. Esso è soggetto a mutamenti retroattivi, a *feed-back*. Per questo motivo Benjamin nella tesi sesta afferma: «Articolare storicamente il passato non significa conoscerlo "proprio come è stato davvero". Vuole dire impossessarsi di un ricordo così come balena in un attimo di pericolo[26]». Il possibile affiora solo in relazione a qualcosa che è avvenuto.

particolare S. Facioni, 2005, *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Milano, Jaca Book, pp. 111-120.

[25] R. Koselleck, 1979, "Spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa: due categorie storiche", in *Vergangene Zukunft, Zur Semantik Geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, M. Surkamp (trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986, p. 303).

[26] W. Benjamin, 1942, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., Gianfranco Bonola, Ranchetti Michele, a cura di, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 27.

Non esiste un possibile *puro*. Il *possibile* non è mai posteriore all'esperienza, non è qualcosa di staccato, di separato dal presente, non è un "cumulo di macerie", di fatti, piuttosto è *contemporaneo* ad essa, all'esperienza. Man mano che il presente si crea, il passato, il possibile, si disegna ai suoi lati, come l'ombra al lato del corpo. Si potrebbe descrivere il *possibile* in termini metaforici: il passato, il possibile, sta al presente, all'attuale, all'adesso come l'immagine dietro allo specchio sta all'oggetto davanti allo specchio. L'immagine allo specchio è il possibile; l'oggetto davanti allo specchio è l'attuale. Il presente, questo strano luogo il cui confine tra ciò che non è più e ciò che non è ancora è labile, fugace, diventa territorio, lo specchio mobile che di continuo riflette il possibile nell'attuale. La nostra esperienza attuale viene così replicata da un'esistenza possibile, da un'immagine speculare. Per questo motivo ogni momento della nostra vita, ogni *hic et nunc*, si sdoppia, si biforca in du*e hic et nunc*, in due aspetti: potenziale da un lato e attuale dall'altro, senza che le due metà si somiglino.

Valeria Dattilo, Università della Calabria
✉ valeria.dattilo@gmail.com

Articoli/4

La catastrofe dell'origine e il rapporto con il divino

Margherita Geniale

Articolo sottoposto a *peer-review.* Ricevuto il 07/06/2016. Accettato il 10/10/2016

The relationship between the developmental catastrophe and the birth of transcendent thought is investigated from the category of the sublime, as the overcoming of the fear of natural forces and openness to the development of cultural events. Philosophical and political ideas to a reflection on the origins of the sacred bioantropologism.

***

Stabilire un rapporto tra la catastrofe dell'origine e la nascita del pensiero religioso significa porre preliminarmente in evidenza la frattura dell'ordine naturale che apre scenari inusitati nell'aperiodicità preistorica. Sia per fatti originari, estemporanei e brutali, sia per gradualità evolutiva – eventi sconvolgenti e poietici hanno operato nell'assetto biologico del *clade* umano. Ambito privilegiato della nostra riflessione, la catastrofe è il momento germinale di una nuova parabola evolutiva, quella generatrice di cambiamenti radicali e produttivi di un nuovo assetto morfologico e cognitivo, e che costituì il faticoso riscatto dall'ordine della natura, intrapreso dalle forme australopitecine pena l'estinzione. Riferirci a questo passaggio epocale significa pertanto proporre un'ardita relazione fra gli aspetti concreti della sopravvivenza in balìa delle forze della natura e l'elaborazione coscienziale del loro potere terrifico. In tale relazione sussiste la risposta culturale messa in atto come novità assoluta nel lussureggiante panorama della biogenesi animale, per comprendere la quale la moderna paleoantropologia suggerisce di risalire alle scaturigini della coscienza, non sempre restando in linea con la versione armonica del mutamento secondo l'idea di sintesi, propugnata invece dalle teorie evoluzioniste del dispiegarsi dell'ordine naturale in ordine culturale.

A tale novità, irriducibile al casuale divenire dell'ortogenesi, risponde la nascita del religioso da qualcosa che precede il suo manifestarsi. Dobbiamo allora interrogarci sui connotati mitici dati alla frattura del piano biologico, nel momento in cui tale frattura lascia spazio alle prerogative culturali della specie umana. Tuttavia – ci suggerisce Károly Kerényi – conviene distinguere «tra

l'interpretazione in quanto metodo e l'origine in quanto meta della ricerca».[1] Nella ricerca sulle origini il *metodo* è più rilevante della meta – del resto scientificamente inattingibile, giacché concretamente indimostrabile. Il pensiero trascendente tuttavia denota l'emerge alla coscienza di una nuova configurazione del rapporto fra uomo e mondo e il linguaggio della catastrofe, la parola del mito, traccia il confine umano, coscienziale, rivelativo di tale frattura. La parola tramandata nel racconto delle origini è la rappresentazione artistica in immagini teantriche di tale configurazione; diviene cioè rivelativa di quel rapporto che umano e divino intrattengono nell'immediatezza che separa, sin dall'origine, ordine naturale e ordine culturale.

Kerényi sottolinea la valenza metodologica della parola teantrica, che «possiede l'aspetto ermetico della mediazione»; «azioni e immagini religiose sono ugualmente (...) elementi mediatori; anch'esse interpretano».[2] *Mediare* e *interpretare* è, in effetti, proprio del linguaggio religioso, prima espressione simbolica umana che dispiega nel *mythos* la catastrofe fondativa di tutte le religioni, e ne elabora il racconto di fondazione. Come ricorda Émile Benveniste, prima ancora di legare insieme, *ri-ligere*, il *religioso* interpreta, *re-lege* il rapporto fra dio e uomo.[3] Il principale significato e la sostanziale interpretazione dell'identità costituiscono dunque i tratti caratteristici della nascita del linguaggio. Vedremo in seguito in che modo quest'ultima trovi la sua prima espressione nel sacrificio.

Il metodo filologico utilizzato da Kerényi pone dunque l'accento sulla mediazione operata dalla *parola*, poiché essa accorda preminenza alle modalità del *rapporto* (Umgang) fra uomo e dio, piuttosto che indagarne le finalità. Nello spazio aperto da questa relazione si dissolve la contrapposizione metodologica tra l'evento che interrompe la progressione evolutiva e la sintesi moderna di una evoluzione liquidatoria del problema religioso. Le contrapposizioni vengono superate dall'assunto che l'origine della religione sia rintracciabile nel rapporto fra il divino e l'umano. «Di tale rapporto» – continua Kerényi – «svincolato da ogni aspetto cronologico, può riferire solo la mitologia».[4]

L'uomo primitivo stabilisce la relazione con il divino attraverso i rituali e l'elaborazione mitologico-simbolica delle immagini, prescindendo dalle questioni teologiche o esistenziali.[5] Lo attestano i ritrovamenti funerari, dai quali possono essere desunti significati religiosi e pratiche di rituali complessi. Il trattamento sociale della morte come porta di passaggio alla dimensione trascendente si evince infatti già agli esordi del genere Homo, a motivo delle cure

[1] K. Kerényi, *Il rapporto con il divino*, Einaudi, Torino, 1991, p. 32.
[2] *Ivi*, p. 35.
[3] É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee II*, *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 489-490.
[4] G. Kerényi, *Il rapporto con il divino*, cit., p. 41.
[5] D'altro canto sarebbe oggi più che mai attuale e significativo focalizzare l'attenzione sui motivi dello spostamento d'interesse dall'immaginazione religiosa all'immaginifico virtuale; spostamento coadiuvato dalle moderne tecnologie di comunicazione.

riservate alle sepolture[6], ed è dimostrabile quanto meno a partire dal Paleolitico Medio.[7]

L'elaborazione simbolica e ritualizzata del viaggio verso l'aldilà fu appannaggio di spiriti trasognati e poetici come Ludwig Klages, filosofo, caratterologo e antropologo dell'anima, che estende cronologicamente l'epopea dell'immaginario trascendente dall'età paleolitica fino a comprendere tutta l'epoca pre-ellenica, cioè l'epoca riferibile alla mentalità "pelasgica".[8] Secondo il filosofo e caratterologo tedesco contemporaneo, furono i Pelasgi[9] a dare parole significanti alla contemplazione delle immagini terrifiche di quegli eventi catastrofici che strapparono gli uomini alla *cosalità* degli elementi naturali, a conferire loro la *realtà* di ciò che appare agli occhi dell'anima. La nascita del pensiero trascendente sarebbe dunque il frutto di una primitiva percezione di cui si carica l'immaginazione capace di *animare* il veggente e di dare alla sua realtà nuovi contorni.

Nella vividezza delle immagini pelasgiche il rapporto al divino assume le forme poetiche di divinità ospiti, legate ai luoghi mediante sacrifici propiziatorî. Agli occhi del veggente il sacrificio del dio appeso all'albero getta – come ombre sulla superficie della Terra – le rune del sapere sacro,[10] le parole magiche che esprimono, attraverso la polarità di estasi dell'immagine ed efferatezza del rito, la sobrietà del legame fra la vita e la morte. Il mito narra e la volontà pelasgica manifesta lo «spirito ancorato alla vita, nonostante poi le infinite diversità delle sue creazioni».[11]

La locuzione «spirito ancorato alla vita» concede però poco spazio al sentire sensibile, proprio invece dell'*anima.* Per Klages lo *spirito* è già interferenza razionale nella quale decade la preliminare tensione patica del pelasge, quel

[6] L'instaurarsi di credenze relative alla sopravvivenza post-mortem è evidenziato dalla presenza di corredi funebri ornamentali e sostenuto dalle prove indiziarie circa i rituali che accompagnavano la deposizione. L'antropologo delle religioni Julien Ries suggerisce che qualsiasi ritrovamento va considerato «una documentazione muta, dal momento che i gesti, le parole e le idee religiose non sono materie fossilizzabili» (J. Ries, *Preistoria e immortalità*, Jaca Book, Milano, 2012, p. 21).

[7] L'intenzione di proteggere il defunto dagli agenti atmosferici e dall'azione dei predatori – per favorire il passaggio a un mondo nel quale gli fosse ancora offerta l'opportunità di esistere – testimonia del sorgere della credenza circa l'esistenza di una dimensione trascendente, con la quale era assolutamente necessario creare rapporti. Il «rapporto al divino» inizia dunque in relazione alle "cure" teleonomiche prestate al defunto, scaturite dal desiderio di preservare la vita, di organizzarne la provvidenziale perpetuazione. Scrive a tal proposito Julien Ries: «Le sepolture musteriane sembrano mostrare con chiarezza che i vivi diventano consapevoli dell'esistenza di un rapporto di alterità creato dalla morte e del passaggio del defunto a una nuova condizione, grazie alla tomba nella quale è deposto» (*ivi*, p. 23).

[8] Cfr. L. Klages, *La realtà delle immagini. Simboli elementari e civiltà preelleniche*, Christian Marinotti Edizioni, Milano, 2005.

[9] Per la tradizione omerica i Pelasgi sono leggendari abitanti della Grecia preclassica e delle coste occidentali della Turchia, dislocatisi sulle opposte sponde del mar Egeo (dal gr. Egeo Pelagos); di etnia probabilmente filistea, furono considerati antagonisti del popolo ebraico (cfr. G. Garbini, *I Filistei. Gli antagonisti di Israele*, Rusconi, Milano, 1997).

[10] L. Klages, *La realtà delle immagini*, cit., p. 196.

[11] *Ivi*, p. 16.

poeta primitivo che accogliendo in sé, nell'*anima*, il senso ultramondano di ciò che vede, si abbandona all'intuizione mistica della vita.

La categoria dello *spirito* (*Geist*) in Klages è assimilabile alla razionalità dell'intelletto kantiano.[12] Esso sopraggiunge alla coscienza successivamente alla percezione empatica, cioè con l'inaridirsi del pathos emotivo estatico, il culmine del sentire racchiuso nelle emozioni dell'*anima* (*Seele*). Nell'attimo in cui diviene consapevole di vivere l'estasi, il pelasge percepisce sensibilmente il "dramma dell'abbandono" dei vincoli concreti con la realtà e appura l'indistinguibilità di realtà e sogno. La disposizione sentimentale ad abbandonarsi al godimento estetico della potenza della natura predomina nel "sentimento di intensificazione della vita"[13] – la soglia coscienziale umana – mentre l'etica della ragione prende le distanze per non perdersi in essa.

Considerare la nascita del pensiero riflesso durante la fase più recente dell'ominazione (resa manifesta dalla produzione dell'opera d'arte rupestre) alla stregua di un fatto esclusivamente spirituale – ossia razionale –, tanto quanto considerarne i meri presupposti biologici, significa trascurare il coinvolgimento osmotico fra il piano teorico e quello pratico, ovvero trascurare l'immaginazione quale essa affiora dal sentimento ed è ordinata dalla ragione. L'immaginazione definisce perciò la connotazione mista dell'elaborazione simbolica.

Ciò è vero soprattutto in riferimento al sentimento del sublime suscitato dalla riflessione sulla catastrofe, distinto dal giudizio estetico, che invece verte sull'idea del "bello d'arte"[14]. Infatti, mentre il"bello" è riconducibile ai criteri di misura, ordine e armonia della "oggettiva soggettività" del genere umano, il "sublime" è definito con la categoria del "dilettoso orrore", formulata dal filosofo irlandese Edmund Burke trent'anni prima della pubblicazione della *Critica del Giudizio*.[15] Il "terrore" «è la causa necessaria del sublime» – scrive a proposito Baldine Saint Girons – facendone esperienza «l'essere umano si sente ferito e inciso nel vivo».[16] Ad esso occorre reagire, asserisce Kant, insistendo sul ruolo della "paura" quale passione regolativa della ragione, capace di farci trovare la forza per tenerci a distanza da ciò che ci preoccupa.[17]

[12] D'altronde intelletto e ragione – le categorie indagate nella Critica della Ragion Pura e nella Critica della Ragion Pratica – sono facoltà conoscitive distinte dal sentimento, preso invece in considerazione attraverso la categoria del *sublime* – trattata, come si sa, nella Critica del Giudizio.

[13] Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, *Analitica del sublime*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino, 1993, 76.

[14] Kant attribuisce maggior rilevanza fondativa del piano coscienziale all'esperienza del *sublime*, piuttosto che a quella del bello – comprendendo quanto il giudizio estetico "puro", cioè universalmente riconoscibile, sia difficile da rinvenire nel caso empirico particolare. Inoltre egli elabora la facoltà del sublime in quanto disposizione sentimentale, giacché «passa da una teoria della creazione a una teoria del sentimento che, a sua volta, è anch'essa una teoria della passione e dell'emozione» (B. Saint Girons, *Il sublime*, il Mulino, Bologna, 2006, traduzione a cura di G. Colosi Russotti, p. 123).

[15] Cfr. Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1757; trad. it. *Inchiesta sul bello e sul sublime*, Aesthetica edizione, Palermo, 2002, introduzione di G. Sertoli, traduzione G. Migliettta.

[16] B. Saint Girons, *Il sublime*, cit., p. 123.

[17] Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, § 28.

Quest'idea del sublime come paurosa "intensificazione" del sentimento della vita è stata ripresa da Klages. La riflessione estetica si estrinseca nella contemplazione delle manifestazioni naturali, a condizione di trovarsi in un luogo sicuro. L'uomo può così sperimentare la percezione della propria fragilità, insieme alla possibilità di scampare al pericolo di morte.[18] La caratteristica concettualizzazione mista del sublime – quale sintesi fra il sentimento di timorosa ammirazione, provata nei confronti della natura, e l'orgogliosa constatazione di essere l'unico vivente a potersi esonerare dal suo dominio[19] – era già pressoché unanimemente accettata dagli illuministi preromantici tedeschi.[20]

Mentre la concezione del *sublime* rintracciabile nella *Critica del Giudizio* segue gli *schemi temporali* propri dell'*immaginazione produttiva*,[21] Klages si apre a una concezione del reale per immagini, che certo si scontra con il rigido dogmatismo concettuale kantiano, ovvero con la critica che Kant oppone alla trasformazione di una categoria del pensiero in sostanza; è perciò chiaro che il fisionomo Klages si distacca dal criticismo del filosofo illuminista, adottando una gnoseologia tipica dell'idealismo romantico. Da Fichte in avanti infatti la funzione conoscitiva del soggetto si scinde da quella interpretativa della realtà

[18] La prospettiva preromantica del moralismo sentimentale, già presente in Inghilterra intorno alla metà del XVIII secolo, influenza i gusti estetici della lirica e della prosa continentale già a partire dal 1750, quando in Germania si analizza il sottile piacere del commovente e del languore malinconico, e si esaltano i temi sentimentali dell'amicizia e delle passioni sublimate, qui veicolate dalla particolare coloritura pietistica assunta in letteratura dall'idea del "bello" (Cfr. Ladislao Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, voll. III, vol. II, *Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1964, pp. 153-154). Per gli aspetti più precipuamente letterari del sensismo inglese, in merito alla modificazione dell'idea del "bello", si rimanda alla lettura relativa all'idea dell'orrido e della poesia lunare come enunciata, a titolo esemplificativo, in Mittner, op. cit., pp. 156-158.

[19] La novità apportata da Kant sul piano della riflessione estetica opera la cosidetta "rivoluzione copernicana estetica" – in modo molto simile a quanto aveva operato in campo gnoseologico – giacché sposta il piano dell'attenzione dall'oggetto della riflessione al soggetto riflettente. L'esplicitazione kantiana della teoria del "bello" approfondisce il concetto di *sublime* e si estrinseca attraverso la distinzione fra sublime *matematico* e sublime *dinamico*. La prima tipologia si riferisce al potente coinvolgimento emotivo provato di fronte al così detto "scenario spaziale", la grandezza smisurata offerta dall'ambiente naturale. La seconda tipologia ha invece attinenza con la percezione orrorifica della potenza della natura. In particolare quest'ultima produce la vertiginosa oscillazione che interrompe l'unitarietà dell'*appercezione trascendentale*, inducendo la facoltà conoscitiva umana a districarsi nell'alternanza fra l'annichilimento culturale – giacché il terrore riduce l'essere umano al suo stato biologico, sul piano fenomenico – e la presa di coscienza della sovranità sulla propria stessa natura – conoscibile e dunque controllabile, sul piano noumenico.

[20] La distinzione fondamentale dell'estetica kantiana tra il "bello" e il "sublime" «statuisce una pericolosa dicotomia: (...) da una parte il bello che è aggraziato, ma insignificante dal punto di vista morale, dall'altra il sublime che (...) genera un particolare senso di emozione e di esaltazione che sono di natura morale» (Mittner, op. cit., p. 565). Differentemente della posizione di Klages, all'idea del sublime di Kant pertiene il distacco «da ogni elemento religioso», poiché «l'uomo in mezzo alla natura minacciosa non avverte la sublimità di Dio, ma scopre la propria sublimità» (*ivi*, p. 566).

[21] In realtà Kant elabora il concetto di *immaginazione produttiva* già a partire dalla Critica della Ragion Pura, collegandolo alla facoltà di produrre immagini che costituiscano l'a-priori dell'intuizione sensibile, la possibilità – emergente durante l'osservazione dell'oggetto – di ricondurre l'interpretazione dei fenomeni, in atto sul piano reale, alle idee precostituite sul piano razionale.

e si fa promotrice dell'atteggiamento performativo tipico della *Weltanschauung* romantica. Così anche per Klages l'atteggiamento performativo fonda gli originari sentimenti umani, attingendo alla fonte poetica e agli aspetti pulsionali dell'immaginazione; così, l'"Io pensante" si fa creatore della realtà che interpreta e, insieme, si fa promotore di significati elaborati grazie all'uso dell'*immaginazione produttiva*;[22] così quest'ultima – mutuata dal piano dell'analitica trascendentale kantiana e trasposta sul piano idealistico trascendentale di Schelling – cambia di significato, a causa di una diversa accezione attribuita dal Romanticismo alle categorie della conoscenza.

Un breve periodo è occorso tra il classicismo preromantico e il romanticismo per favorire una diversa accezione delle categorie della conoscenza e per causare la trasformazione percettiva della realtà delle immagini, ormai non più considerate da un punto di vista meramente formale, bensì "sentite" e apprezzate nei loro contenuti pregnanti.[23] Da Schelling in poi riscontriamo quindi una maggior tensione conoscitiva: l'immaginazione produttiva diventa "entità spirituale inconscia e immanenete alla natura",[24] quasi una forza plastica, organizzatrice e vivificatrice dei fenomeni, ovvero l'"anima del mondo", l'essenza della natura concepita come un unico organismo universale.

Klages ha recepito gli sviluppi interpretativi dell'*idealismo trascendentale* nell'elaborazione delle forme metafisiche, delle immagini della natura quindi originariamente colte dall'anima pelasgica e declinate in concetti culturali, antropologico-religiosi. Si muove cioè nella stessa direzione dell'elaborazione teoretica più compiuta di Schelling. Essa ha implicazioni antropologiche rilevanti, poiché procedere a individuare, nella filosofia della natura, le fasi di sviluppo dell'Io, e persegue l'intento di mostrare come l'intelligenza si coniughi all'esperienza empirica e sia anzi da essa condotta ad accrescersi. È questo lo

[22] Essa ha in Kant un significato diverso rispetto all'accezione in cui la usa Fichte: al criterio d'ordine attraverso cui il soggetto elabora gli schemi trascendentali nel rapporto con l'oggetto, si sostituisce il processo di coscientizzazione dello spirito, reso possibile dall'attività maieutica che intercorre fra il soggetto che pone la realtà oggettuale – non più percepita astrattamente e fuori dal sé – e la realtà stessa come limite, resistente all'azione conoscitiva e dunque esperibile nel suo superamento. In questa trasformazione del concetto di *immaginazione produttiva* risiede il passaggio dalla funzione interpretativa della realtà naturale, alla funzione generativa del reale culturale.

[23] Mentre per Kant l'immagine della natura può essere conosciuta aprioristicamente, cioè a prescindere dalla concretezza dell'esperienza, in Schelling ogni esperienza del fenomeno naturale fa «parte di una totalità organica da cui necessariamente deriva ed entro cui necessariamente si colloca». Il punto di svolta di tale cambiamento si trova a ben vedere in Fichte, poiché mentre in Kant le idee a-priori costituiscono il limite conoscitivo teoretico, che rende impossibile la conoscenza metafisica e consente le mere condizioni formali dell'esperienza, il filosofo dell'idealismo rimanda al primato della vita pratica, elaborando lo sdoppiamento dialettico dell'Io soggettivo che pone o crea il non-io oggettivo e il non-io che si staglia, resiste e vuol essere conosciuto dall'Io. È questo il fondamento epistemologico che si serve del concetto di "immaginazione produttiva" come attività creatrice e inconscia degli oggetti, e che serve ad attuare un processo di coscientizzazione dello spirito, in grado di produrre i "materiali" del conoscere.

[24] *Ivi*, p. 421.

specifico campo applicativo pregnante per la nostra analisi: la distinzione schellinghiana fra *epoche o fasi di sviluppo nella concezione dell'Io come Assoluto*.[25]

Per Schelling la prima epoca – coincidente con l'antichità classica – corrisponderebbe al passaggio dalla sensibilità oggettiva alla consapevolezza della sensazione, operata grazie all'*intuizione produttiva*;[26] nella seconda – che si dipana durante il medioevo e l'età moderna – è sempre ad opera dell'*intuizione produttiva* che l'Io si separa dall'oggettività in cui è immerso (e che è ancora la condizione esperienziale dell'animale) per elevarsi ad essere senziente, capace di autopercepirsi come posizione a se stante nel mondo della natura; mentre nella terza – quella aperta agli sviluppi provvidenziali che porteranno all'avvento del regno di Dio – è la riflessione su tale posizione autonoma a dare all'uomo la percezione volontaristica, non solo delle azioni che compie, bensì rispetto alla sua stessa esistenza.[27]

Il fenomenologo Klages resta evidentemente sulla scorta teoretica dell'antropologia schellinghiana nell'elaborare le fasi ideali dell'evoluzione poetico-religiosa. Egli suppone che l'accordo fra le immagini e lo spirito avvenga in una fase del tutto primigenia e a-temporale, vale a dire quando il genere *Homo*, giunto sulla soglia coscienziale, compie il passo della riflessione e si percepisce nella propria forma autodeterminata.

Per l'individuo che ha sete di conoscere, la Bildung autodiretta dà forma al mondo e, attraverso le esperienze da cui si lascia permeare, alla personalità umana. Quest'idea performativa della natura umana cambia la prospettiva rispetto all'epistemologia morale elaborata da Kant. D'altra parte, la concezione estetica romantica di Klages, centrata sulla "globalità della persona", attribuisce preminenza agli aspetti sentimentali, imprevedibili e irrazionali dell'esperienza, con il ritorno all'elementare e alle immagini come criterio formativo della coscienza primitiva.[28]

Propugna perciò la sostanziale estraneità della caratterologia fenomenologica anche rispetto agli assunti della metafisica schopenhaueriana, i cui presupposti Klages considera meramente patognomici, manifestando

[25] Queste tappe segnano l'avvio del processo di rivelazione storica dell'Io come Assoluto – non riconducibile né all'oggetto, né al soggetto, in quanto fondamento dell'uno e dell'altro – che si identifica nella Natura in Schelling e che Hegel porterà a compimento nella concezione storica dello Spirito assoluto.

[26] Ad essa corrisponde la necessità fichtiana dello sdoppiamento fra l'Io che pone la realtà e il non-io che ne è il limite conoscitivo, ma che produce nell'Io la tensione al superamento del limite stesso.

[27] Idea che non si discosta sostanzialmente da quella esposta nell'*appercezione trascendentale* kantiana, quale modalità di unificazione fra fenomeno e noumeno.

[28] Essi saranno effettivamente messi in evidenza in ciò che Heidegger scriverà a proposito della distinzione, nel concetto di scrittura, fra formulazione di un pensiero astratto e messa in opera dell'arte dello scrivere: "A differenza di quanto accade nelle scienze, il rigore del pensiero non consiste semplicemente nell'esattezza artificiale, cioè tecnico-teoretica dei concetti. Esso riposa nel fatto che il dire rimane puramente nell'elemento della verità dell'essere, e lascia dominare ciò che, nelle sue molteplici dimensioni, è il semplice" (M. Heidegger, *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. IX, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, ed. it. a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, p. 269).

invece un forte interesse per l'approccio spirituale alla fisiognomica, attestato da Nietzsche. D'altronde occorre rilevare che – nonostante lo studioso dell'anima pecchi nel disconoscere il debito teoretico contratto nei confronti del pensiero di Schopenhauer – la sua personale interpretazione della fisiognomica sostiene la metafisica naturalistica che – prendendo inizio dal panteismo estetico di Schelling, sostanziandosi attraverso il naturalismo panteista filosofico-scientifico di Goethe, e proseguendo sulla scia degli studi sulla fisiologia di Carus – traluce nell'impostazione idealistico-pragmatica tipica della caratterologica.[29]

Queste sono dunque le ascendenze teoriche dell'estetica dell'anima. In realtà, per Klages armonizzare i concetti di *Seele* (anima) e di *Geist* (spirito) costituisce il compito più autentico della caratterologia, vale a dire di quello studio della *personalità*, del *sé individuale* come l'«unità psichica» tra l'Io e l'istinto, lo spirito volontaristico e l'anima pulsionale elementare.[30]

Così, nonostante Klages riconosca a Schopenhauer di avere ridato impulso agli studi fisiognomici in epoca moderna,[31] la diffidenza, fondamentalmente romantica, verso il *Wille* (la volontà) giustifica la posizione critica nei confronti di un impianto teoretico che non riesce a cogliere i principi elementari e spontanei, l'anima del movimento, l'orientamento spirituale prevalente che permea di sé il soggetto e assume così forma fisica.[32]

Il mutare dei caratteri al trascorrere del tempo e sotto la pressione dell'esperienza, orientano la fisiognomica klaghesiana alla riscoperta dell'idealismo trascendentale, al suo declinarsi sulla forma storica ed esistenziale assunta dall'umanità nelle varie epoche.[33]

Collegare le fasi epocali di coscientizzazione dello spirito con i presupposti originarî della metafisica delle immagini pensata da Klages, riconduce alla polemica sulle influenze schopenhaueriane nel determinare la caratterologia del Novecento. E, in effetti, il pensiero fenomenologico di Klages si alimenta piuttosto alla matrice antropologica da questi condivisa con Schelling, vale a dire all'*Urphänomen*, il nucleo essenziale del pensiero scientifico e filosofico di Goethe.[34]

Klages ha individuato nelle immagini preistoriche il fenomeno originario che rende possibile il salto coscienziale, ovvero il moto dell'anima fissato nel gesto dell'«antico adorante».[35] Sappiamo da Max Scheler del legame fra la filosofia di

[29] Cfr. G. Gurisatti, *Dizionario fisiognomico. Il volto, le forme, l'espressione*, Quodlibet Studio, Macerata, 2006, p. 157.
[30] Cfr. *ivi*, p. 164.
[31] Cfr. *ivi*, p. 165.
[32] Cionondimeno Klages accorda importanza alla patognomica come scienza dei tratti spirituali acquisiti involontariamente, tuttavia il suo approccio si differenzia da quello di Schopenhauer, giacché non è interessato alle forme statiche, bensì a quelle modificabili grazie all'impulso immaginativo.
[33] In particolare l'idea schellinghiana dello spirito o "anima del mondo" emerge dalla dialettica naturalistica di *attrazione* e *repulsione* e struttura il paradigma dell'evoluzione spirituale perseguibile attraverso le modificazioni epocali dello spirito di ogni popolo. Su tale interessante argomento cfr. G. Gurisatti, op. cit., pp. 161-164.
[34] In merito al concetto di «espressione corporea» di Klages quale *Urphänomen*, cfr. *ivi*, p. 180.
[35] *Ivi*, p. 172.

Klages e le osservazioni di Frobenius sui riti religiosi e sui graffiti paleolitici diffusi nel cosiddetto "Atlante sahariano" e nelle grotte dell'area franco-cantabrica.[36] L'analisi di Klages sull'arte paleolitica è condotta con la perizia del grafologo, giacché egli, nel gesto grafico primitivo, immobilizza il movimento espressivo di un sentimento. L'intuizione che ne trae non è tanto quella di trovarsi di fronte alla rappresentazione volontaria di una generica devozione, quanto piuttosto di poter osservare il movimento espressivo dell'*homo religiosus*, rivelatore di un'attitudine all'elevazione interiore.

Le braccia slanciate verso l'alto, le mani aperte rivolte al cielo, palesano una disposizione d'animo aperta alla relazione teantrica, abbandonata all'irrompere del piano trascendente, ad accogliere la frattura metafisica fra il sé inconscio e l'esperibilità del mondo che attende di essere posseduto. La sensibilità dell'anima (*Seele*) e la volontà di cogliere e organizzare le immagini emotive (*Wille*), costituiscono le potenze naturali dell'essere umano, confluite nella forma dell'intelletto (*Geist*). Esso è artefice del carattere tanto dal punto di vista ontologico della Bildung, quanto nella dimensione ontica, epocale ed evolutiva dell'essere umano.[37]

Nella comprensione espressiva tuttavia per Klages non è il *Geist* a ricoprire il ruolo fondamentale, benché esso abbia il compito imprescindibile di spiegare e decodificare l'azione conscia, rivolta a un'oggettività positiva. L'espressione patica va colta invece nell'immediatezza della vita, «fra l'apparenza dei processi vitali e l'esperienza vissuta che essa rievoca».[38]

L'esperienza vissuta esprime di fatto il legame tra l'immagine e la parola che accompagna i riti, tra la dimensione visibile con quella invisibile. Finito il viaggio estatico dell'adorante, permangono le "spoglie sonore",[39] le parole che lo descrivono o meglio la *parola* che lo sussume e che si staglia come *immagine* rappresentativa di un'esperienza dell'anima. D'altro canto l'immagine ridotta a suono libera l'anima, perché la parola, «*corpo sensibile* di un'immagine» astratta, è animata e ha la forza di animare.

La concezione mistica del linguaggio principia dall'esperienza estatica del "dramma dell'abbandono". Nella sobrietà riguadagnata dallo spirito[40] in seguito al risveglio della coscienza, l'uomo elabora in parole la modalità per giungere di nuovo a esperire il «sentimento della vita».[41] L'*Erlebnis* dell'esperienza mistica permea di significato, in virtù dell'immagine estatica, ciò che altrimenti resterebbe sul piano concreto dell'esperienza sensibile, vale a dire l'*Erfahrung* della realtà positiva e tangibile, ma impenetrabile e dunque emotivamente sterile. Nel rito

[36] Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di Guido Cusinato, Franco Angeli, Milano, 2004, p. 173. Di Frobenius si veda *Storia delle civiltà africane*, Adelphi, Milano, 2013.
[37] Cfr. L. Klages, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, in *Sämtliche Werke*, a cura di E. Frauchinger e altri, vol. VI, Bouvier, Bonn, 1976.
[38] G. Gurisatti, op. cit., p. 180.
[39] L. Klages, *La realtà delle immagini. Simboli elementari e civiltà preelleniche*, cit., p. 15.
[40] Sul significato del termine "spirito" in Klages, inteso nel senso di "volontà", ci rende edotti l'interpretazione di Scheler rinvenibile in Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., in nota a p. 172.
[41] L. Klages, *La realtà delle immagini. Simboli elementari e civiltà preelleniche*, cit., p. 13.

religioso queste due esperienze della natura umana – quella mistico-poietica e quella percettivo-dinamica – si puntellano l'un l'altra, giacché il rito sintetizza il "sentimento della vita" e il suo ancoraggio alla realtà.

La contrapposizione fra *anima* e *spirito*, operata da Klages per distinguere i due momenti dell'intuizione mistica e della volontà che da essa si lascia permeare, offre l'appiglio ermeneutico per comprendere la psicologia pelasgica, il primevo sentimento religioso che muove l'azione del sacro alla creazione del mito e del simbolo.[42]

Sulla scorta di tali intuizioni, Leo Frobenius – nella sua poderosa ricerca etnologica sulle culture africane – riconosce le opere artistiche agli albori della specie sapiens quali frutti dell'istinto creativo umano, orientato dalla tendenza a considerare la natura nel suo aspetto religioso, ad elaborare cioè quella forma sincretistica di panteismo originario, rispecchiante l'emergere del pensiero trascendente dalla contigenza di una realtà caricata di segni.[43]

Nel § 30 della sua opera più corposa, dedicata alla storia delle culture primitive, Frobenius rintraccia nel "paideuma" la particolare articolazione o piuttosto "curvatura metafisica" delle idee, tratte dall'osservazione dello scenario di vita tipico dei popoli africani.[44]

L'autore definisce "bizzarri" i manufatti e le forme stilistiche incontrati durante le sue spedizioni africane – spaziando fra i territorî più disparati. Due differenti *orientamenti* magico-religiosi sono presenti in quelle opere: un primo *orientamento* di cui l'attore principale è l'uomo, la cui «azione esprime l'intima esperienza della realtà»; e un secondo *orientamento* che è in realtà il substrato del primo, giacché Frobenius afferma che esso «comprende le manifestazioni

[42] Un'esemplificazione di ciò che le immagini materializzate costituiscono nella concezione poetica del pelasge l'abbiamo a proposito del mare, inteso sia come elemento oggettivo della realtà, sia come immagine simbolica del cosmo. A tal proposito Klages cita il *Mito della tempesta* del poeta tedesco Lenau, per delineare i tratti della mistica antica, nella quale il simbolo «rinasce ogni volta di nuovo nell'anima di chi compie un'esperienza vitale del mito, e con esso rinasce, al contempo, l'intero universo terreno e celeste che gli appartiene» (*ivi*, p. 16).

[43] Come rileva Scheler, Frobenius fu influenzato da Klages e ciò si evince dal comune interesse che tutto il *Kulturkreise* ebbe per l'origine cosmologica dei miti e per l'idea, apertamente propugnata da Frobenius, circa l'individuazione di una *morfologia della cultura*, originatasi dai culti solari diffusi in tutto il mondo durante l'epoca preistorica – tali idee valsero tanto a Frobenius quanto a Klages le critiche di irrazionalismo (cfr. Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 173). A tal proposito notiamo l'esistenza di un'intesa intellettuale fra l'interpretazione dell'arte primitiva in Klages e le ipotesi teoriche sulla nascita delgli orientamenti spirituali in Frobenius.

[44] Ciò che non risulta affatto chiaro è se tale paideuma sia la matrice di opposti orientamenti sviluppatisi poi in differenti aree o se, al contrario, siano stati gli orientamenti in questione ad influenzare il paideuma africano. Dalla lettura del testo sembra palusibile che Frobenius propenda per la seconda ipotesi ma, alla luce delle più recenti scoperte paleoantropologiche, sarebbe più corretto ritenere che il continente africano sia da considerare bacino originario tanto per l'evoluzione morfogenetica umana, quanto per il sorgere e lo svilupparsi del pensiero trascendente. Per Frobenius invece l'Africa è un contenitore in cui convergono tendenze opposte e talora sovrapposte, il composto della commistione degli influssi provenienti tanto dall'area nordico-europea, quanto da quella mediorientale.

dell'arte più antica che noi conosciamo: gli animali rappresentano i corpi celesti; le antilopi, le stelle; il leone o l'aquila, il sole; il toro, la luna».[45]

L'autore ritiene che, probabilmente, il primo *orientamento mistico* o *equatoriale*, più ancestrale, sia stato segnato dalla "commozione": un'apertura sugli aspetti metafisici delle realtà osservate, tipicamente rappresentata nelle pitture di animali stilisticamente meglio definite nell'Africa nord-sahariana. Un secondo *orientamento iperboreo* o *sciamanico* – che l'autore ipotizza sia succeduto al primo – è specificamente legato all'idea di catasterismo; esso rappresenta gli animali secondo una cosmogonìa drammatica e magico-religiosa di tipo sciamanico. La concezione *iperborea* si regge sul principio della *scomposizione* nell'uso delle forze fisiche e magiche (gli esseri sono distinti in anima e corpo) e sulla *distinzione* tra l'uomo che *agisce* e l'ambiente che subisce l'azione.[46] L'autore afferma che per lo sciamano diventa «possibile operare delle metamorfosi»[47] – trasformarsi personalmente o trasformare gli altri o trasformarsi a vicenda con altri sciamani – e considera ciò come il reale "*dramma della volontà*". Per coloro che vivono quest'orientamento «*la realtà si trasforma in dèmoni e in virtù magiche*».[48]

All'opposto, la concezione *equatoriale* «ha origine da una visione *unificatrice* e da una correlativa tendenza all'abbandono»,[49] per cui non esiste distinzione fra anima e corpo, giacché la credenza nelle *resurrezione* ne sancisce il legame conservativo. Tanto è vero che la decomposizione del cadavere non prova tale distinzione, anzi dalla scatola cranica si crede di poter ripristinare magicamente la vita. Questa forma di *resurrezione* si serve del «simbolismo del grano e del suo vigore germinativo».[50]

Frobenius chiarisce ulteriormente la sua idea degli opposti orientamenti guardando alle cristallizzazioni storico-esistenziali di due diverse civiltà: quella camitica e quella etiopica. Dichiara allora d'aver trovato il sentimento della vita tipico di ogni civiltà, «un punto di partenza per l'aspirazione all'ordine» che

[45] L. Frobenius, *Storia delle civiltà africane*, cit., p. 162.

[46] Come esempio di scomposizione tipicamente operata nelle credenze sciamaniche l'autore cita l'usanza di dare fuoco al corpo del defunto, con la seguente motivazione: «il cadavere viene bruciato, perché l'anima possa liberarsi ed uscirne» (*ivi*, p. 180). L'anima liberata può attraversare diversi corpi, con ciò dimostrando come il principio della *reincarnazione* sia familiare all'*orientamento iperboreo*. Lo sciamano può richiamare a sé e utilizzare ognuna delle singole forze spirituali liberate. Lo può fare, per esempio, battendo un tamburo simbolo del cosmo, il cui suono evoca tutti gli spiriti della natura (cielo, mare, campagna, lago, montagna, piante, uccelli, etc.). Gli spettri umani e gli spiriti della natura diventano collaboratori dello sciamano che li separa dalla materia. Attraverso la magia la volontà dello sciamano potenzia le sue applicazioni pratiche, vale a dire la presa sul reale, cosicché egli acquisisce abilità che paiono irreali in quanto straordinarie.

[47] *Ivi*, p. 162.

[48] *Ibidem*.

[49] *Ibidem*. Il corsivo è mio.

[50] *Ibidem*. Anche in questa concezione spirituale sono previsti i rituali iniziatici, ma il cambiamento che essi propongono è pur sempre interpretato come immanente all'ordine della natura e ad essa si conforma. Difatti il giovane iniziato all'età adulta deve rinnovare la propria vita lasciandosi inghiottire e rigenerare dalla terra, in ogni caso seguendo una concezione in cui «l'azione si inserisce nel quadro delle vicende naturali». In tale concezione non è compendiata l'idea di metamorfosi e di rottura dei vincoli fisici o di asservimento degli elementi del cosmo al principio di volontà (cfr. *ivi*, p. 181).

racchiude in due formule. Rispettivamente, per la civiltà *camitica*, la formula "io sono-il mondo sia", che ha la forza propulsiva della "volontà di potenza" propria dell'orientamento iperboreo, avverso a ogni metafisica e piuttosto dedito allo sviluppo delle forze fisiche; mentre riferisce l'essenza della civiltà *etiopica* alla formula "unione naturale di vita-morte", dunque alla "volontà di conferire senso alla vita" che, estremizzata, si risolve in abnegazione, ovvero in una fortissima tendenza ad abbandonarsi alla naturalità dell'esistenza.[51]

Tanto per Klages, quanto per Frobenius, l'estasi primitiva è in realtà descrivibile in termini di *Erlebnis*, l'originario sentimento dell'esperienza della vita che aderisce all'immagine contemplata. Si scopre così la realtà delle immagini per l'uomo che, quanto più vi si compenetra e si offre alla loro vivificazione, tanto più, dall'originario impulso di "intensificazione" della vita, raggiunge lo "stato di coscienza pelasgico".

Come Frobenius, Klages era convinto che migliaia di anni separassero il momento della "commozione" e quello della "rappresentazione". Ma per entrambi gli autori rileva soprattutto la coincidenza fra rappresentazione delle immagini, nascita del linguaggio e concezione di un universo panteistico; tutti questi aspetti sorgono infatti dall'immaginazione.

La "commozione" davanti alle immagini sacre media fra l'estasi percettiva ed estraniante e l'esperienza positiva della realtà e rappresenta dunque la soglia evolutiva sul piano simbolico-spirituale. Essa è già di per sé "dramma dell'abbandono" del piano naturale vissuto nell'esperienza mistica, dal quale scaturisce il "dramma della volontà" dello sciamanesimo prometeico, la riappropriazione della dimensione naturale, questa volta oggettivamente soggiogata attraverso l'elaborazione dei culti religiosi.

Del medesimo avviso è Giorgio de Santillana, il quale riconduce i miti fondativi dei popoli più disparati della Terra ad un unico paradigma, trasversale a molte religioni. Esso equipara l'eroe capostipite a un astro, e le sue vicende mitiche al dispiegarsi stagionale in cielo del conflitto tra astri rivali.[52] Fra la vicenda terrena dell'eroe e il significato cosmogonico del mito, i simboli elementari del cielo e della terra si prestano all'elaborazione della concezione demoniaca della divinità.[53] Le pratiche sciamaniche sacrificali, celebrate durante i culti stagionali,

[51] *Ivi*, p. 233.

[52] Cfr. G. de Santillana – H. von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Adelphi, Milano, 1990. De Santillana era certamente a conoscenza della teoria degli "orientamenti spirituali" proposta da Frobenius. Ce lo lascia intendere nella Prefazione al testo citato, in cui dichiara che Hertha von Dechend, coautrice del saggio, è una fra le ultime discepole del grande etnologo tedesco. A lei si devono tutte le appendici e i rimandi più circostanziati al catasterismo delle religioni ancestrali, del tutto aderenti alle intuizioni elaborate dal suo maestro, come la credenza nella corrispondenza fra temi mitici e fenomeni celesti (cfr. *ivi*, p. 16).

[53] Emblematica a tal riguardo appare la seguente osservazione di Klages: «posto che il poeta non abbia contemplato l'immagine soltanto interiormente; ma nell'*occasione* di un paesaggio percepito con i sensi, e che egli abbia uno spirito tanto devoto quanto lo è stata la sua anima nell'attimo della concezione risolutiva, allora egli, di nuovo sobrio, considererebbe quelle acque come abitate da creature *demoniche* ed erigerebbe forse colà degli altari, sui quali eseguire sacrifici» (Ludwig Klages, *La realtà delle immagini. Simboli elementari e civiltà preelleniche*, cit., p. 16).

sono sempre state appannaggio delle più disparate tradizioni religiose pagane: per la mitologia greca il *daemon* dei luoghi, più anticamente il *gyn* ospitato negli elementi naturali, tutti gli dèi sono pari nel richiedere periodicamente l'offerta copiosa di sacrifici di sangue.[54]

Per Klages l'offerta del sacrificio è un fatto cosmico che va inquadrato nella dimensione naturale della ciclicità stagionale; assume rilevanza sciamanica, sdoppia le immagini del dio e dell'uomo, mette in forma essenza demoniaca e anima umana. Cogliamo nelle parole dell'autore il sapere mistico che si cela sotto le mentite spoglie del mutamento di veste, durante il rituale metamorfico: «offrire un sacrificio ad un demone ha sempre significato sacrificare lui stesso. (...) l'offerta viva, sul fondamento della fede nella realtà delle immagini, (...) deve *scambiare la forma che le è propria con quella del demone*, (...). Ad operare lo scambio di forma, per una coscienza che ha fede nelle immagini, (...) è quel che per una fede oggettiva è divenuto soltanto esteriorità: il magico scambio delle vesti» di cui è simbolo sacrale la «maschera solenne».[55]

In uno scritto preliminare sulla nascita del pensiero scientifico, de Santillana suggerisce la suggestiva ipotesi ermeneutica del catasterismo per trattare il mistero della conoscenza mistica.[56] Il sapere arcaico origina dall'osservazione delle stelle e della relazione essenziale che si instaura fra la loro processione ciclica nella volta stellare e la narrazione mitica degli eventi terrestri.

L'idea non è certamente nuova e soprattutto lo scienziato, storico e filologo italiano non è il solo a propugnarla. Giovanni Lombardo sottolinea come la terrifica «evocazione del Tartaro» è nella stessa accezione classica del sublime, rintracciabile sin dall'antichità nel commento dello pseudo Longino all'Iliade di Omero. La lacerazione del Tartaro, «immagine di un cosmo sferico conchiuso», rappresenta l'evento catastrofico, «la distanza che (...) si apriva fra il cielo e la terra» e consentiva di "misurare il cosmo".[57]

In epoca contemporanea emerge fra i diversi pensatori che, come Frobenius e Klages, presero parte ai *Kulturkreise* poetici, filosofico-antropologici e cosmogonici dei primi decenni del XX secolo, l'idea riferibile al pensiero romantico di Bachofen sull'immagine "pelasgica" del mondo: «È un'intuizione fondamentale che domina ovunque nel mondo antico, quella per cui ciò che è terreno e ciò che è celeste obbediscono alle stesse leggi, e una grande armonia

[54] Cfr. Arnold van Gennep, *I riti di passaggio*, Bollati-Boringhieri, 2012. Di fronte al tremendum del sacrificio possiamo immaginare lo scatenarsi del *sublime dinamico*, il sentimento del "dilettoso orrore" che azzera le facoltà conoscitive dell'esperienza ordinaria e crea la tabula rasa per un nuovo inizio. Ne conviene de Santillana che, di fronte alla catastrofe, pensa: «la mente ha abdicato, oppure si contrae in preda a un terrore apocalittico. In campo artistico si parla di amorfismo o «disintegrazione della forma» (Giorgio de Santillana-Hertha von Dechend, *Il mulino di Amleto*, cit. p. 402).
[55] Ludwig Klages, *La realtà delle immagini*, cit., pp. 79-80. Il corsivo è dell'autore.
[56] Cfr. G. de Santillana, *The Origins of Scientific Thougth*, 1961, p. 13.
[57] G. Lombardo, *Tra poesia e Physiología. Il sublime e la scienza della natura*, Mucchi Editore, Modena, 2011, p. 20 et passim.

deve pervadere il caduco e l'eterno. Lo sviluppo terreno lotta fino a quando realizza in piena verità il prototipo cosmico dei corpi celesti».[58]

De Santillana stesso è d'accordo con Frobenius nell'affermare la comune matrice mesopotamica di tale astrologia e dei miti originari ad essa connessi e riscontrabili nelle culture arcaiche di tutto il globo:

> È l'osservazione dei moti celesti che ha stimolato l'uomo a ricercare gli *invarianti* impersonali che si celano dietro gli avvenimenti. Tutto sommato è questo il significato della scienza. Costellazioni e pianeti erano già noti ai Sumeri, la cui storia documentata inizia intorno al 3000 a. C. Le tavolette cuneiformi di babilonia ci conservano quei nomi, ma si ha ragione di credere che essi fossero ereditati da predecessori ignoti. [...] Quindi, possiamo ben dire che quello che ci sembrava un punto di partenza è solo una fase della linea di pensiero che si estende indietro nelle oscure regioni delle origini predinastiche, ovunque. Ma la straordinaria ricchezza di riti, racconti e tradizioni che si ritrovano, più o meno uniformemente in tutto il mondo, in certe zone dell'Africa, della Cina, della Polinesia e del Messico, ci fa pensare ad un'epoca di grandi migrazioni ed anche ad un centro di diffusione in qualche parte del Medio Oriente. [...] In effetti, solo ora si comincia a capire che il vasto materiale protostorico di miti e di leggende di dèi e di eroi che fondano città, introducono la civiltà, intraprendono grandi viaggi, partono per una "Caccia al Sole", può essere decifrato in quanto linguaggio tecnico di tuttora ignoti astronomi arcaici, ai quali dobbiamo anche la denominazione delle costellazioni. È certo da supporre un'intenzione cosciente e non una semplice fantasia svagata, in chi ha tratto un ordine di immagini dalla confusione delle stelle. Qualcuno in epoche precedenti alla storia deve aver tracciato quelle figure per ragioni a lui chiare e con tale autorità che esse si sono ripetute irrevocabilmente, sostanzialmente le stesse dal Messico all'Africa e alla Polinesia – e sono rimaste nostro patrimonio a tutt'oggi. E questo processo è databile in un qualche anno tra il 4.000 e il 6.000 a. C., appartenendo alla tarda rivoluzione neolitica».[59]

L'ermeneutica cosmologica di de Santillana suggerisce che al mito della "Caccia al Sole" – di cui sono protagonisti i più svariati eroi-cacciatori – subentra il mito dell'antico re norreno Amlodi, precursore arcaico del tutto diverso dal gentile principe di Danimarca. L'eroe primitivo – assimilato alla costellazione di Orione e perciò presente con nomi diversi in tutte le culture preistoriche di derivazione astrologica – nasconde la tensione mistica ferace del "cacciatore selvaggio", che fa girare la Terra intorno al suo asse, come fosse una macina di stelle da sacrificare per raggiungere e catturare l'originario dio della luce e del sapere, al quale gli uomini ascendono morendo e discendono tornando in vita.[60]

[58] Ludwig Klages, *La realtà delle immagini*, cit., p. 69. In realtà il Romanticismo mutua tali idee da un'epoca ben più antica, riferendosi al sapere pitagorico e agli analoghi fondamenti cosmico-esoterici asseriti nel *Timeo* di Platone.

[59] Giorgio de Santillana, *The Origins of Scientific Thougth*, cit. p. 17.

[60] Continua significativamente de Santillana: «Ci sarebbe molto, molto da aggiungere a proposito di Orione-Sansone, ferito al tallone e accecato (come Krishna, come Wotan in veste di "cacciatore selvaggio", e non meno importante, Talos, l'automa di bronzo costruito da Efesto), che fa girare la macina delle stelle come Helge il danese o l'Amleto dell'antico Nord (l'originario potente personaggio che più tardi doveva trasformarsi nel mite e gentile principe) e fa crollare le colonne del cielo sui suoi nemici come Whakatau l'eroe dei Maori, e compie molte altre gesta degne di Sansone, come l'Amlethos-Kyros del patrimonio leggendario persiano; ma basti dire che nello schema astronomico originario troviamo la ragione delle variazioni di cui

Concludendo con le parole dello scienziato e storico italiano ricapitoliamo «la teoria di "come il mondo è cominciato"». Essa

> sembra implicare la frattura di un'armonia, una specie di "peccato originale" cosmogonico a causa del quale la circonferenza dell'eclittica (con lo zodiaco) si inclinò di un angolo rispetto all'equatore. In tutto il mondo ci sono storie di questo tenore: le Potenze litigarono tra loro – lotta degli Asura e dei Deva nella tradizione indiana, o combattimento tra Kung Kung e Ciuan Hsü per l'Impero di Mezzo – o la sfida lanciata dai Titani agli Olimpi. Le ben note storie del Titano Tantalo e di Licaone che danno in pasto agli dei la carne dei propri figli portano con sé una maledizione: gli dei "rovesciano la tavola" inorriditi, il sole si ritrae, ne segue una tragedia. La guerra dei Titani contro l'Olimpo in Grecia ha strane analogie in tutte le mitologie. Ad esempio, la caduta di Satana e la caduta degli dei aztechi scaraventati dall'alto del cielo perché avevano colto i fiori proibiti; essi furono immessi in un "percorso più basso" su nuove strade e cercarono poi continuamente di riconquistare le alte posizioni di un tempo costruendo torri e "assi" del mondo inclinati da una parte. In ognuno di questi casi c'è sempre una frattura o un'inclinazione o uno sghembarsi di montagne o di colonne e di livelli, per via dei quali "il sentiero del sole recedette" oppure "il cielo si inclinò verso nord-ovest" e "il sole e la luna si spostarono". C'è sempre implicita l'immagine della "lacerazione" di un'unità che si fraziona in vari cicli di mutamento incessante, ed essa è strettamente legata alla separazione di due poli nel cielo, all'alterna vicenda della morte e della rinascita stagionali, alla ricerca di un paradiso perduto. "Prima che arrivasse il Nemico era sempre mezzogiorno", come si esprime il *Bundahishn* persiano. Quella caduta originale venne considerata la causa della fatale polarità in tutte le cose, dell'eternità e della deperibilità, del potere e della decadenza, dell'oscurità e della luce, dell'elemento maschile e di quello femminile. Come conseguenza, abbiamo il tema dei grandi cicli universali, nei quali le configurazioni celesti tornano al loro posto e il mondo dovrebbe ricominciare *ex novo*. Sulle rovine di questa grande costruzione arcaica mondiale si era già posata la polvere dei secoli quando i Greci entrarono in scena. Tuttavia qualcosa di essa sopravviveva nei riti tradizionali, nei miti e nelle fiabe che nessuno più capiva. Presa alla lettera, essa fu il lievito dei culti sanguinari con cui si propiziava la fertilità, basati sulla fede in un'oscura forza universale di natura ambivalente, fonte al contempo del bene e del male, datrice di vita e di morte. I suoi motivi originali riscoperti riecheggiarono, conservati quasi integralmente, nel pensiero assai più tardo dei pitagorici e di Platone.[61]

---

si arricchisce la costellazione singola: Orione non è il cacciatore, ma piuttosto le spoglie del cacciatore e l'attrezzatura cosmica del pianeta che per un certo tempo si impadronisce delle sue vesti in quanto paranatellonta e in tal modo gli dà vita e sguardo; lasciato a se stesso il poveretto è cieco. Possiamo dunque capire come tanti miti, all'apparenza fantastici ed arbitrari, un tardo rampollo dei quali è la storia degli Argonauti greci, potessero fornire un complesso terminologico di motivi immaginifici, una specie di cifrario di cui ora si comincia ad avere la chiave. Esso doveva mettere coloro che lo conoscevano in grado di: 1. stabilire senza possibilità di equivoci la posizione di determinati pianeti rispetto alla terra e nel firmamento e la loro posizione reciproca; 2. di presentare quelle poche cognizioni che allora si avevano circa la struttura dell'universo, sotto forma di storie che narravano "come il mondo è cominciato". Il cifrario era estremamente difficile, poiché gli eroi, cioè le stelle mobili, si muovevano attraverso le costellazioni in un modo che gli uomini riuscivano a descrivere solo dando loro una sconcertante varietà di nomi, attributi e travestimenti a seconda della posizione. Solo le tavolette astrologiche babilonesi molto più recenti permisero di fare qualche progresso nello sdipanare l'aggrovigliata matassa; perché esse adoperavano ancora il linguaggio di quei miti, mentre i testi *astronomici* del tempo (intorno al 500 a. C. e oltre) presentano già una notazione esatta» (*ivi*, p. 18).

[61] *Ivi*, p. 23.

Tutti i culti e i riti presentano realmente tale doppiezza, la cui commistione ha probabilmente contribuito a rendere insondabile all'osservatore odierno certi comportamenti messi in atto dai nostri progenitori. L'unica differenza fra i due tipi di orientamento si può allora cogliere forse, come suggerisce Frobenius, nella simbologia utilizzata e nell'atteggiamento di fondo, fra una magia solare rappresentata dal leone e dal serpente marino e idealmente vocata alla formazione individuale, all'assorbimento energetico da parte del singolo delle potenze naturali disponibili; e una magia lunare che trova nel toro il suo simbolo privilegiato e si orienta verso la ricomposizione dell'originaria unità-totalità perduta fra uomo e natura, individuo e comunità d'appartenenza. A questo proposito i culti di sacrificio e divinazione si dispiegano precipuamente conformi all'orientamento iperboreo, mentre quelli di inumazione, insieme a tutte le pratiche devozionali, sono più spiccatamente aderenti all'orientamento equatoriale o mistico.

Tuttavia il momento d'insorgenza dei due orientamenti è identico e soprattutto una loro netta separazione è impossibile. Tanto è vero che in molti culti i simboli sacrificali iperborei ed equatoriali si sovrappongono, mettendo in scena su altari e manufatti di ogni sorta sbranamenti di leoni ai danni di tori e cosmogonie della rinascita che legano insieme il sole, la luna, i pianeti, le stelle e le vicende umane attraverso i flutti celesti o le spire del serpente. Per giunta sembra proprio che l'Africa sia stata sempre lo scenario privilegiato della loro opposizione, ma anche il bacino fertile dal quale e verso il quale sciamanesimo e mistica primitiva si sono mossi e hanno influenzato le popolazioni dei territorii europei ed asiatici, per poi ritornare a sedimentarsi e a sintonizzarsi, carichi di nuove acquisizioni, nel continente considerato cuore pulsante di tutto il processo di ominazione.

Margherita Geniale, Università degli Studi di Messina
✉ mgeniale@unime.it

Contributi/5

Le rovine del tempo

Catastrofi, previsione, singolarità e realismo speculativo: dalla crisi dell'immaginario all'immaginario della crisi

Tommaso Guariento

Articolo sottoposto a doppia *blind-review.* Ricevuto il 31/03/2016. Accettato il 02/06/2016

Today's current state of political, economic, and social crisis is fostering the proliferation of narratives and philosophies of catastrophe. Our intent with this article is to map the topography of these narratives and philosophical systems. Starting with speculative realism's fascination with catastrophes (particularly notable in the philosophy of Quentin Meillassoux), we investigate the dialectic between the crisis of imagination and the imaginary of crisis in the contemporary age using the philosophical anthropology of Ernesto de Martino, Peter Sloterdijk, and Paolo Virno. From religious systems to futurology, from divination to the technological materialization of the resurrection of bodies, imagination of the future has always been characterized by its reduction to the present or by its substitution for open fields of creative possibility. Between such absence of meaning and the excess of it lies the wide range of utopian perspectives on creativity and innovation and reactionary attempts to "immunize" against potential threat that make up the current geography of the future.

Introduzione

> Sai qual è il difetto della razionalità umana?
> Lui disse: - Quale?
> - Che finge di non vedere l'orrore e la morte con cui si concludono le sue macchinazioni. Questa è una protesta *contro il futuro*. Vogliono tenere a distanza il futuro. Vogliono normalizzarlo, impedirgli di sommergere il presente[1].

Il tempo straborda dai suoi cardini. Il futuro collassa sul presente, il passato e la memoria scompaiono, il presente diventa indecifrabile. È anche banale ripeterlo: la crisi del tempo presente corrisponde ad un'impossibilità di immaginare un futuro radicalmente diverso. Il tema della catastrofe costituisce un *continuum* fra riflessione filosofica, universo delle narrazioni (romanzi, serie,

[1] D. De Lillo, *Cosmopolis*, trad. it. di S. Pareschi, Torino 2006, p. 79. Corsivo dell'Autore.

film) e la realtà così com'è rappresentata dai media *mainstream*. Il testo che probabilmente ha colto nel modo più dettagliato e lucido le attuali convergenze della riflessione filosofica e dell'industria culturale è *Há mundo por vir? : ensaio sobre os medos e os fins*[2] di Déborah Danowski ed Eduardo Viveiros De Castro. I due autori tentano di mettere assieme un *corpus* di teorie, concetti e narrazioni che attraversano trasversalmente l'infosfera contemporanea dall'alto verso il basso.

Il *corpus* comprende film come *Melacholia* (Trier 2011), *Il cavallo di Torino* (Tarr 2011), *Interstellar* (Nolan 2014), *Snowpiercer* (Joon-ho 2013), *Mad Max: Fury Road* (Miller 2015); romanzi come *La strada* (McCarthy 2006), serie tv come *True Detective* (Pizzolatto 2014); filosofi come Quentin Meillassoux[3], Ray Brassier[4], ed individui incatalogabili come Nick Land[5] o Reza Negarestani[6]. Dal punto di vista filosofico, gli autori qui riportati fanno parte di quella corrente che è stata denominata "realismo speculativo"[7], a partire dall'opera seminale di Quentin Meillassoux. In Italia il dibattito intorno al realismo è stato introdotto da Maurizio Ferraris[8], che ne ha tracciato i limiti e le aspirazioni. È importante ricordarlo perché il realismo speculativo di Meillassoux e dei sui colleghi americani ed inglesi è radicalmente diverso dalla versione italiana di Ferraris. Ciò che il filosofo torinese chiama "nuovo realismo" caratterizza una corrente filosofica che abbandona le premesse epistemologiche del postmoderno. Dipingendo in modo semplicistico la decostruzione di Derrida e l'archeologia di Foucault come dei *nominalismi filosofici*, il realismo vorrebbe reintrodurre un "sano" ritorno alle cose stesse, superando il proliferare delle *culturalizzazioni* tipiche dei *cultural studies,* dei *gender studies* e dei *postcolonial studies.*

Il *realismo speculativo* è invece profondamente diverso, già a partire dalle intenzioni teoriche. Innanzitutto esso si lega ad un progetto di intersezione fra filosofia e narrazione e, secondariamente, i problemi concettuali che esso pone costituiscono allo stesso tempo dei problemi estetici. C'è insomma un *realismo oscuro* che nella sua traduzione italiana viene a perdersi e che però è al cuore stesso del progetto di Meillassoux e soci. Per quanto riguarda l'alleanza fra narrazioni (in particolare *science-fiction*) e realismo, possiamo ricordare una conferenza dello stesso Meillassoux[9], un saggio di Graham Harman su Lovecraft[10]

[2] D. Danowski, E. Viveiros De Castro, *Há mundo por vir? : ensaio sobre os medos e os fins*, São Paulo 2014.
[3] Q. Meillassoux, *Après la finitude : essai sur la nécessité de la contingence*, Paris 2006.
[4] R. Brassier, *Nihil unbound : enlightenment and extinction*, Basingstoke 2007.
[5] N. Land, *Fanged Noumena : collected writings 1987-2007*, New York 2011.
[6] R. Negarestani, *Cyclonopedia : complicity with anonymous materials*, Melbourne 2008.
[7] Si veda in particolare L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011; A. Galloway, *Les nouveaux réalistes : philosophie et postfordisme : [C. Malabou, B. Stiegler, M. Belhaj Kacem, Q. Meillassoux, F. Laruelle]*, Paris 2012.
[8] M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma 2012.
[9] Q. Meillassoux, *Science fiction and extro-science fiction : followed by The billiard ball by Isaac Asimov*, trad. di Aloyosha Edlebi, Minneapolis, 2015.
[10] G. Harman, *Weird realism : Lovecraft and philosophy*, Washington 2012.

e le connessioni esplicite[11] della serie *True detective* con l'universo di autori di cui stiamo parlando.

In particolare, Meillassoux dedica una conferenza al tema delle narrazioni fantascientifiche ed ai rapporti che queste intrattengono con la metafisica. Nel corso della conferenza il tema della catastrofe è abbordato come elemento *immaginario* che serve a vagliare l'ipotesi ontologica dell'inconsistenza delle leggi naturali.

> Poiché se le leggi [della natura] scomparissero […] il reale non potrebbe nemmeno avere la consistenza di un sogno, nel quale io posso ancora discernere delle cose: il cinabro che si decompone, degli uomini trasformati in animali, un paesaggio di campagna che attraversa tutte le stagioni in un singolo giorno. In realtà, un mondo privo di leggi sarebbe addirittura troppo instabile per permettere la delimitazione di tali entità-in-divenire: ogni entità imploderebbe alla sua genesi; e niente avrebbe il tempo di differenziarsi dal nulla […] La realtà, essendo diventata più irreale del mio sogno, e poi ancor meno reale di ogni possibile sogno, avrebbe assorbito il sogno di questa annichilazione nel suo nulla. Niente resterebbe se non una pura e caotica molteplicità, senza coscienza o consistenza[12].

Nei prossimi paragrafi avremo modo di analizzare più dettagliatamente gli aspetti filosofici che questi scenari fantascientifici evocano. Per ora ci limitiamo a segnalare la narrazione propriamente catastrofica che queste immagini ci presentano. Si tratta dell'aspetto "oscuro" che il realismo speculativo di Meillassoux teorizza come *pars destruens* della sua elaborazione metafisica. Oltre a ciò, negli ultimi paragrafi proveremo ad esporre in sintesi la *pars construens* della filosofia della storia di Meillassoux, cercando di individuare i suoi aspetti antropologici ed i suoi legami con una narrazione tecno-utopista dello sviluppo tecnologico.

Infine, per comprendere il fatto che il realismo speculativo voglia espandersi nel campo dell'arte e dell'estetica è sufficiente controllare le citazioni e gli omaggi ai testi menzionati alla Biennale di Venezia o a Documenta[13]. Bisognerebbe considerare il realismo speculativo come una sorta di *neo-esistenzialismo*, ovvero non come una semplice metodologia filosofica (com'è stata, ad esempio, la fenomenologia), ma come un attrattore che cattura l'*air du temps,* un insieme di temi e problemi che oltrepassa le divisioni disciplinari e la distinzione fra riflessione teorica e produzione narrativa/artistica.

Ma questo cosa c'entra con il proliferare di narrazioni post-apocalittiche, le orde di zombies, i film sulle catastrofi naturali ed il terrore per la possibile acquisizione dell'autocoscienza da parte delle intelligenze artificiali?

---

[11] Per una descrizione delle connessioni fra realismo speculativo e *True detective* si veda l'articolo di Anna Longo, *L'orrore* (9 Marzo 2016) http://www.prismomag.com/orrore-cospirazione-contro-umanita/

[12] Q. Meillassoux, *Science fiction and extro-science fiction,* cit., pp. 28, 29.

[13] R. Askin, P. J. Ennis, A. Hägler, P. Schweighauser, *Aesthetics in the 21st Century*, «Speculations V», 2014.

1. Realismo oscuro

Se gettiamo lo sguardo attraverso la fessura che abbiamo aperto sull'assoluto, vi scopriamo una potenza piuttosto minacciosa: qualcosa di sordo, in grado di distruggere tanto le cose quanto degli interi mondi. Capace di generare dei mostri di illogicità ed altrettanto capace di non passare mai all'atto. In grado di produrre tutti i sogni, ma anche tutti gli incubi, capace di mutamenti frenetici e privi di un ordine, oppure – all'opposto – capace di produrre un universo immobile fin nei suoi minimi dettagli. Come un nembo carico dei più violenti temporali, delle più irreali schiarite, e per ora di una calma inquietante. La stessa onnipotenza del Dio cartesiano, capace di tutto, compreso l'inconcepibile. Ma si tratta di un'onnipotenza non regolata da norme, cieca, astratta dalle altre perfezioni divine e divenuta autonoma[14].

Procediamo con calma. Nell'intreccio di temi e concetti trattati in *Dopo la finitudine,* Meillassoux mette in evidenza due problemi metafisici di estrema importanza: la natura delle leggi fisico-matematiche ed il nostro rapporto affettivo/conoscitivo con queste. Mentre il primo tema è esplicitamente esposto ed argomentato, il secondo resta, per così dire, sullo sfondo, lasciato alle immagini metaforiche ed alle esemplificazioni. Il problema delineato dal filosofo francese riguarda la possibilità di riattualizzare la questione prettamente moderna della distinzione fra qualità *primarie* e *secondarie*[15]. Secondo questa partizione, che è possibile ricondurre a John Locke, ciò che possiamo conoscere della realtà si compone di due tipi di proprietà: quelle inerenti ai *fatti* (e cioè deducibili attraverso il metodo scientifico) e quelle che riguardano i *valori* (che ricadono nel dominio dell'estetica e dell'etica). La tesi forte di Meillassoux è che le *qualità primarie* esistono: si tratta appunto delle leggi matematiche, ed esistono in modo indipendente da ogni osservatore umano. Questo corollario invaliderebbe secoli di filosofia critica, che, a partire da Kant, ha vincolato l'esistenza delle leggi matematiche a quella di un soggetto trascendentale.

> […] la mia impresa consiste nel sostenere che *si può pensare senza incoerenza ciò che c'è quando il pensiero non c'è*, quindi pensare una certa forma di *assoluto*, non relativo alle nostre categorie mentali perché sussistente in se stesso, sia nel caso che noi esistiamo per concepirlo come tale, sia nel caso che non esistiamo […] Si indovina sin d'ora che questo assoluto dovrà assumere la forma di *un tempo di radicale inumanità*, in quanto capace di precedere e di generare la nostra umanità nella sua totalità, o ancora, di distruggerla, senza esserne affetto. È un tempo che non sarà forma del pensiero, ma generazione e corruzione possibile di ogni pensiero, che non sarà flusso della coscienza ma flusso nel quale sorgono e si inabissano tutte le coscienze. È questo tempo ancestrale e «sepolcrale» che può essere anteriore o posteriore a ogni vita in generale, capace di non contenere che una materia morta che cerchiamo di catturare con il concetto liberando il pensiero da ogni forma di correlazionismo[16].

[14] Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine : saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, Milano 2012, p. 84.
[15] Problema che, è importare ricordarlo, costituisce anche il cuore della riflessione di Bruno Latour. B. Latour, *Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern* in «Critical inquiry» vol. 30 n. 2, 2004, pp. 225-248.
[16] Q. Meillassoux, *Metafisica, speculazione, correlazione,* trad. it. di E. Coccia in «Iride» vol. 22 n. 1, 2009, p. 96.

Il modello di argomentazione filosofica inaugurato da Kant viene definito da Meillassoux "correlazionismo", poiché lega assieme il pensiero e la realtà, istituendo un legame indissolubile che vieterebbe ogni possibile speculazione aldilà del pensiero. Com'è noto, l'operazione filosofica più importante di Kant, espressa nella *Critica della ragion pura,* è l'innalzamento dei tre limiti oltre il quale il pensiero umano s'infrange nell'irrazionalità: le idee di Dio, Anima e Mondo; salvo poi *reintrodurle* surrettiziamente in forma morale all'interno della *Critica della ragion pratica.* Al contrario Meillassoux afferma che noi possiamo avere una conoscenza di ciò che oltrepassa il pensiero ed il soggetto; solamente, l'oggetto di questo sapere è totalmente *inumano ed irrazionale.* Il che contraddirebbe palesemente lo scopo che il filosofo francese si era prefissato all'inizio della sua indagine, ovvero giustificare il potere descrittivo della matematica nei confronti della realtà.

> Può sembrare infatti che io sia lontano dal poter legittimare una descrizione matematizzata della realtà, presente o passata, se l'essere è identificabile, al contrario, con l'irrazionale puro. Siamo dinanzi a un mondo che non è più unitario, se non in superficie, o nelle sue produzioni occasionali. Perché l'essere si trova ormai sottinteso da una temporalità priva, in apparenza, di ogni fondamento stabile, capace di tutto, capace di ordine (perché no?), ma anche di illogicità e dell'impensabile. Il risultato dell'assolutizzazione sembra sfociare nel contrario stesso di quanto si stava cercando: giustificare la capacità, da parte delle scienze sperimentali, di trattare di un mondo indipendente dal pensiero, capace di dar presa a categorie esplicative che presuppongono una certa costanza della realtà[17].

Concentriamoci un momento sulle metafore utilizzate da Meillassoux per descrivere quello strano assoluto irrazionale e totalmente caotico che costituirebbe l'oggetto d'analisi delle scienze matematiche. Il tema della catastrofe che attraversa gli scritti del filosofo francese si connette con tentativo di rendere conto dell'apparente irrazionalità del cosmo. Un tempo definito come "sepolcrale", "ancestrale" in grado di cangiare repentinamente, di creare, ma soprattutto di distruggere ogni cosa. Se ci fermiamo alla *pars destruens* dell'analisi di Meillassoux, l'immagine della realtà che ne ricaviamo sarà quella di un universo assolutamente instabile, poiché le leggi della natura sarebbero assolutamente contingenti, nulla vieterebbe la loro alterazione frenetica. Potremmo definire l'aspetto catastrofico della filosofia di Meillassoux *frenesia della contingenza*: la possibilità di distruzione che fornisce lo sfondo ed il fondamento di tutte le cose. Ma perché il metodo scientifico, che dovrebbe al contrario essere il regno dell'ordine e della ripetizione armonica di leggi semplici e perfette, si convertirebbe nel suo contrario, ovvero nell'assenza totale di ragione e nell'immagine terrificante di un caos latente che potrebbe distruggere ogni nostro prodotto cognitivo e materiale?

La risposta a questo quesito risiede nel contraccolpo etico, psicologico ed emotivo che la nascita della scienza ha prodotto negli animi degli autoproclamati "moderni".

[17] Ivi, p. 105.

La rivoluzione galileiana-copernicana è consistita nel fatto che entrambi gli avvenimenti (decentramento astronomico e matematizzazione della natura) sono stati recepiti dai contemporanei come profondamente unificati. Questa unità, a sua volta, consisteva in un mondo matematizzato che contiene in sé ciò che Pascal, in nome e per conto dei libertini, individuava come l'eterno e spaventoso silenzio degli spazi infiniti: è la scoperta di una potenza di persistenza e perennità del mondo che non è affatto influenzata dalla nostra esistenza o inesistenza. La matematizzazione del mondo conteneva in sé fin dall'origine la possibilità di far emergere la conoscenza di un mondo divenuto più indifferente che mai all'esistenza umana, e dunque anche alla conoscenza che l'uomo poteva averne […] La desolazione, l'abbandono instillate dalla scienza moderna nelle rappresentazioni che l'uomo poteva avere di sé stesso e del cosmo non hanno una causa più fondamentale di questa: il pensiero della contingenza del pensiero rispetto al mondo, il divenire possibile del pensiero di un mondo che può fare a meno del pensiero, essenzialmente non influenzato dal fatto di venire pensato o no […] Lo sconvolgimento progressivamente indotto dalla matematizzazione della natura è dovuto piuttosto alla perdita di ogni punto di vista privilegiato, di ogni gerarchizzazione ontologica dei luoghi. L'uomo non può più investire il mondo del senso che gli permette di abitare il suo ambiente: il mondo fa a meno dell'uomo, l'uomo diventa "di troppo", come dice Sartre[18].

Il punto centrale del ragionamento di Meillassoux in questo paragrafo dimostra esplicitamente la relazione fra temi catastrofici e rivoluzione scientifica. Basandosi sugli studi di Alexander Koyré[19], Meillassoux descrive l'effetto secondario della matematizzazione dell'universo e della rivoluzione copernicana (sia nel senso del decentramento della terra, sia in quello ben più importante della distruzione del modello tolemaico delle sfere concentriche) come una perdita di senso del mondo. La catastrofe con cui si apre la modernità europea sarebbe quindi una *catastrofe epistemologica.* L'introduzione del concetto di infinto spaziale che procede da Cusano ed si sviluppa in Copernico, Bruno e Newton sarebbe all'origine di una *catastrofe dell'immaginario* e di un *immaginario della catastrofe.*

2. Sfere in frantumi

In primo luogo è necessario introdurre una breve premessa filologica. Non è un caso se questo tema venga affrontato da Meillassoux proprio nel punto cruciale della sua analisi: esso proviene da lontano, ed è stato affrontato sia dal suo maestro, Alain Badiou, che dal "maestro" di quest'ultimo, Jaques Lacan. È inoltre un tema che torna innumerevoli volte nella riflessione di un altro noto allievo dello psicanalista parigino, Slavoj Žižek[20]. Vediamo come il filosofo sloveno chiarisca in poche righe il significato di quell' "evaporazione del senso" che la rivoluzione copernicana produce:

[18] Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine,* cit., pp. 142, 143.
[19] A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, a cura di L. Cafiero, Milano 1970.
[20] Per una ricostruzione, si veda L. Bryant, *The other face of God: Lacan, theological structure, and the accursed remainder* in «Speculations» vol. III 2012., pp. 68-98 ed anche J.-C. Milner, *L'œuvre claire : Lacan, la science, la philosophie*, Paris 1995.

Il tradizionale universo chiuso è in un certo senso più "aperto" dell'universo della scienza: implica l'apertura ad un infinto Altrove, mentre il modello della scienza è effettivamente chiuso – cioè non consente alcun al di là. L'universo della scienza moderna, nella sua insensatezza, implica […] l'abolizione di questo punto oscuro, il dominio dell'Inesplicabile che conserva le fantasie e garantisce il Senso. Al suo posto abbiamo un meccanismo privo di senso […] Non c'è alcun senso in mancanza di un punto oscuro, senza qualche dominio inaccessibile o impenetrabile sul quale proiettiamo le nostre fantasie[21].

L'universo descritto dalla scienza avrebbe perso ogni elemento magico ed irrazionale, ogni carattere misterioso ed ignoto. Non solo: l'universo moderno sarebbe caratterizzato dalla dissoluzione della topologia spaziale ed esistenziale premoderna. L'impossibilità di istituire una gerarchizzazione ontologica dei luoghi, cioè di distinguere nettamente mondo sublunare e supralunare, la perdita di centro della Terra rispetto alla totalità dell'universo e la negazione dell'efficacia di magia, alchimia ed astronomia avrebbero distrutto il sistema epistemico dell'*harmonia mundi*[22] e della *grande catena dell'essere*[23]. Il senso che si è perduto con la rivoluzione scientifica è innanzitutto una proiezione antropomorfa sullo spazio operativo dei fenomeni naturali.

È precisamente il discorso della scienza, con l'emergenza della fisica matematica, che rende il mondo silenzioso […] la scienza afferma che *esiste nel mondo un significante che non significa nulla* (e non significa per nessuno). Che questo significante possa essere reperito nel mondo, un significante che è organizzato e che risponde a delle leggi, ma che non è legato ad un soggetto che può esprimersi per mezzo di questo – questa è un'idea completamente moderna. Il significante potrebbe esiste indipendentemente dal soggetto che esprime sé stesso attraverso una mediazione […] si tratta di un significante senza intenzione. La matematizzazione della fisica produce questo effetto[24].

La natura cessa di essere il regno compatto ed interconnesso delle segnature terrestri e celesti, il teatro delle operazioni a distanza di maghi e demoni, per diventare il laboratorio anatomico di dissezione, governo e controllo delle forze matematizzate. Questo passaggio cruciale lascia ampie tracce nella cultura visuale dell'epoca barocca in quelle svariate rappresentazioni della melanconia che hanno reso famosi i pittori fiamminghi[25].

Forse l'emblema più impressionante della catastrofe cosmologica ed epistemologica che segna la rottura fra mondo premoderno e mondo moderno è quello della *sfera.* Nel secondo volume della trilogia che Peter Sloterdijk ha dedicato alla genealogia degli spazi immunitari[26], la sfera cosmologica rappresenta la versione più ampia e duratura del dispositivo di protezione dalla morte e dal

[21] S. Žižek, *The plague of fantasies*, London-New York 1997, pp. 207, 208. Traduzione dell'Autore.
[22] L. Spitzer, *L'armonia del mondo: storia semantica di un'idea*, trad. it. di V. Poggi, Bologna 2006.
[23] A. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, trad. it. di L. Formigari, Milano 1966.
[24] J. Glynos, *Lacan and Science*, London 2002, p. 135. Traduzione dell'Autore.
[25] J. Baltrušaitis, *Anamorphoses ou «Thaumaturgus opticus»*, Paris 1984, pp. 156-160.
[26] P. Sloterdijk, *Globi : Macrosferologia*, trad. it. di G. Bonaiuti, Milano 2014.

caos che la metafisica occidentale abbia sviluppato. Incapsulato nell'ambiente protetto delle sfere concentrice del cosmo premoderno, l'uomo poteva trovare ovunque i segni della presenza divina fra gli enti (animali, minerali, piante, stelle, caratteri fisiognomici).

La conoscenza di questi segni gli permetteva di orientarsi in un mondo parlante: bastava saper osservare la superficie delle cose per dedurre le loro relazioni ed il loro posto nell'economia del creato. Quando si accorge che il mondo non è affatto chiuso e che le relazioni che pensava di aver scoperto sono in realtà pure creazioni dell'immaginazione, il suo universo di senso cade in frantumi.

3. Catastrofi e secolarizzazione

Quando la sfera cosmologica esaurisce il suo potere protettivo, operativo e descrittivo, un'altra sfera nel prende il suo posto, quella *civile,* un nuovo apparato immunitario *totalmente* umano: lo Stato.

> La politica moderna diventa possibile solo a partire dal momento in cui il pathos per la fine del mondo viene messo a distanza […]
>
> [La filosofia di Hobbes] contribuisce come nessun'altra prima di lei all'erosione dell'ordine del *cosmos* ereditato dal pensiero greco e dalla scolastica cristiana
>
> […] Questa perdita [dell'ordine del cosmo] occuperà ancora gli eredi liberarli dell'autore del Leviatano che cercano in una natura senza Dio (la società civile o il mercato) il principio di un ordine spontaneo
>
> […] Essendo Dio assente dal mondo, lo stato sarebbe il solo soggetto abilitato a partecipare attivamente alla costruzione di un ordine sociale che si sostituisce al caos della guerra di tutti contro tutti[27].

È questa una delle tesi elaborate dal filosofo francese Michel Foessel in un recente testo che mette in luce i problemi filosofici (principalmente kantiani e fenomenologici) che l'idea della fine del mondo comporta. L'operazione teologico-politica che Foessel attribuisce a Hobbes è quella di una *translatio imperii* dalla religione alla scienza ed alla politica. In un epoca in cui il cristianesimo non è più unito, e la società europea è scossa dalle guerre di religione, l'ordine terreno sembrerebbe essere svanito. Dal punto di vista epistemologico, questo ha a che vedere *anche* con la dissoluzione del sapere premoderno che attribuiva una rigida gerarchia alla società terrestre così come al mondo celeste. Inficiato il modello di riferimento della cosmologia premoderna, l'ordine naturale e l'ordine sociale sulla terra diventano progressivamente ingestibili. A questo punto, per ristabilire una nuova armonia che non sia fondata sulla superstizione o su una religione particolare, è necessario rivolgersi alla scienza ed alla politica. Da un lato la scienza (e quindi la fisica e la psicologica) forniscono le basi per un'epurazione degli errori dell'intelletto, dalle false credenze e dalla dipendenza dalla religione; dall'altro la politica può istituire un'armonia umana sul disordine naturale che il

[27] M. Foessel, *Après la fin du monde : critique de la raison apocalyptique*, Paris 2012, pp. 35, 46, 48, 54. Traduzione dell'Autore.

cosmo secolarizzato della scienza annuncia. Questa nuova armonia si chiamerà Stato, ed in seguito mercato.

In questo senso la secolarizzazione della fine del mondo[28] è un nodo di estrema importanza. Sappiamo che Kant ha dedicato uno scritto alla critica delle argomentazioni superstiziose che circolavano attorno alle catastrofi naturali[29]: questo scritto minore è rilevante se si considerano gli effetti psicologici che il disincanto della catastrofe produce.

Michele Cometa, in un saggio dedicato alle apocalissi e alle catastrofi in letteratura, ci ricorda che il tema narrativo della catastrofe naturale si sviluppa in ambito tedesco, francese ed inglese fra '700 ed '800 come controparte immaginativa di alcune ricerche scientifiche sulla natura delle comete e sull'inclinazione dell'asse terrestre:

> Le catastrofi cosmiche – non necessariamente viste come eventi luttuosi – sono in questa prospettiva le "costanti" della storia della Terra ed attraverso di esse è possibile ricostruire la specifica evoluzione conciliandola per altro con il dettato biblico. La natura è in quest'ottica perennemente incompiuta, le sue "istituzioni" sono costantemente revocabili, e la percezione della nullità della Terra rispetto all'universo […] è il fondamento discorsivo dell'estetica del sublime[30].

Il fatto che a partire dal '700 autori come Kant si occupino di sviluppare un'estetica sublime della catastrofe, epurandola dai suoi caratteri superstiziosi, è centrale per l'esposizione delle nostre argomentazioni. Cometa spiega come le catastrofi descritte nei primi romanzi "fantascientifici" (in realtà opere di divulgazione molto narrative) siano legate principalmente ad una speranza di futura palingenesi[31]. La catastrofe sarebbe il necessario transito da un'epoca imperfetta ad un'età dell'oro. Questo tempo fuori dal tempo, che fa coincidere l'inizio delle tecnologie umane con la loro fine, costituisce il precipitato di un tardo tentativo di "reincatare" il mondo, proiettando una patina narrativa ed immaginativa sopra fenomeni che altrimenti risulterebbero totalmente inumani.

Come rileva Foessel, la perdita del cosmo antico apre la strada ad una serie successiva di tentativi di ripristino del mondo pregno di senso nella quale l'uomo premoderno sarebbe stato immerso. Per comprendere in quale modo la catastrofe dell'immaginario del mondo moderno si converta nell'immaginario della catastrofe, dobbiamo compiere un passaggio ulteriore, spostandoci dalla filosofia all'antropologia. Per ora teniamo in mente la dialettica catastrofe/nuova armonia (o palingenesi) che caratterizza i tentativi settecenteschi ed ottocenteschi di reincanto del discorso scientifico.

[28] M. Cometa, *Visioni della fine: apocalissi, catastrofi, estinzioni*, Palermo 2004.
[29] I. Kant, *Scritti sui terremoti*, trad. it. di P. Manganaro, Salerno 1984.
[30] M. Cometa, *Visioni della fine*, cit., pp. 80, 81.
[31] Ivi, p. 107.

4. Crisi della presenza

Presenza, esserci nel mondo, esserci nella storia sono espressioni equivalenti per descrivere la vitalità umana in atto di distinguersi dal vitale biologico e di aprirsi alla distinzione delle distinte potenze operative creatrici di cultura e di storia: l'utile, la vita morale, l'arte, il logos […] Una delle forme che assume il rischio della presenza è di non poter andare oltre un certo contenuto storicamente determinato, e di resistere come polarizzata in esso. Il non poter andare oltre si manifesta come tendenza di quel contenuto a iterarsi, cioè a tornare, ponendosi in conflitto con la storia personale complessiva, che è andata avanti[32].

La storia è dialettica di crisi (rischio di perdere la presenza), simbolo (strumento tecnico di ripresa) e valore (potenza unificatrice nell'opera cosciente qualificata). Il senso della storia sta nel passaggio dei simboli mitico-rituali della religione ai simboli mondani (etico-politici, poetici, scientifici)[33].

Occorre ricomporre il nostro simbolismo su un piano esclusivamente civile, partecipando ad un orizzonte epocale determinato, con un inizio e una fine e una meta non assoluti, ma relativi a questa epoca, e non affidati a numi ma interamente a uomini e ai loro istituti. Un evento iniziale e fondatore impiantato nel cuore della storia, interamente operato da uomini e destinato ad uomini, un nuovo corpo in svolgimento, una meta in prospettiva; questo non può che essere una rivoluzione, i dieci giorni che sconvolsero il mondo[34].

Prima che Michel Foessel e Slavoj Žižek[35] si occupassero dell'interpretazione filosofica della catastrofe nella contemporaneità, già negli anni Sessanta l'antropologo italiano Ernesto del Martino stava portando a conclusione un lavoro di ricerca estremamente elaborato intorno al tema delle "apocalissi culturali"[36]. L'intento dello studioso napoletano era quello di lavorare ad una interpretazione globale del fenomeno della "crisi della presenza". Con questo sintagma de Martino intendeva definire una situazione allo stesso tempo psicologica e sociale di *perdita del senso.* La crisi della presenza subentra in un individuo o in una collettività quando l'universo simbolico va in frantumi. Per questo il lungo volume di de Martino (lasciato purtroppo incompiuto) si sviluppa in una stratificazione di piani che comprende la crisi individuale (le psicosi e le nevrosi connesse con la paura della fine del mondo), l'escatologia giudaico-cristiana, l'escatologia marxista, il tema della fine del mondo nella letteratura e nella filosofia esistenzialista ed infine la presenza di elementi apocalittici nei movimenti millenaristici delle società di interesse etnografico nel XXI secolo. Per de Martino la crisi della presenza costituisce una costante umana, un sostrato biologico legato alla possibilità di collasso degli aspetti culturali ad un livello inorganico. Ciò che nell'uomo oltrepassa la tendenza alla dissoluzione è definito

[32] E. de Martino, *La fine del mondo : contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino 1977, pp. 657, 658.
[33] Ivi, p. 269.
[34] Ivi, p. 296.
[35] S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, trad. it. di C. Salzani, Milano 2011.
[36] Su questo, si veda anche D. Balicco, *La fine del mondo. Capitalismo e mutazione* in «Between», 2015, vol.5.

"ethos della trascendenza", ovvero la spinta verso la comune costruzione collettiva di dispositivi culturali di produzione del senso. Nel corso del progresso storico questi dispositivi subiscono delle alterazioni, si passa da un modello rituale e religioso ad uno politico e scientifico:

> Si danno tre immagini fondamentali del divenire storico: l'eterno ritorno dell'identico, la unilateralità dello sviluppo da un'*arché* ad un *éschaton* fu la frantumazione dell'accadere nel relativismo delle culture e delle epoche. L'eterno ritorno dell'identico fu il tardo erede speculativo della destorificazione mitico-rituale delle religioni estranee alla tradizione giudaico-cristiana: al periodico riassorbimento della proliferazione storica del divenire nella esemplarità di un mito di fondazione nell'*illud tempus* delle origini corrisponde, nella riflessione speculativa, la teoria delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo. La unilateralità dello sviluppo da una archè ad un *éschaton* fu inaugurata nella tradizione religiosa giudaico-cristiana, riplasmandosi in particolare nel Cristianesimo in un evento centrale decisivo, per cui fra la fondazione divina del mondo ed il suo irreversibile processo di ritorno a Dio si inseriva un momento privilegiato del tempo, l'incarnazione scandente il corso dell'arché all'escano in due fasi, nel prima e nel poi della promessa. Questa immagine della storia si fondava sulla fede nel Cristo, e fuor di questa fede non aveva alcun senso; col venir meno di quella fede nell'evento centrale furono tentate due vie: quella di una unilateralità interamente mondana della storia (il progresso della scienza nell'epoca positivistica; il progresso della speculazione idealistica; il rovesciamento di questo progresso nella dialettica marxiana) e quella della frantumazione relativistica, ora biologizzante alla Spengler, ora variamente congiunta in vari esistenzialismi negativi, ora – sotto coverta di un nuovo scientismo – riplasmantesi nella contemplazione della molteplicità irrelata delle culture umane[37].

de Martino individua *quattro* grandi fasi della reintragrazione simbolica della crisi della presenza: l'eterno ritorno ed il simbolismo mitico-religioso delle religioni pagane, il tempo messianico giudaico-cristiano, il messianismo totalmente umanizzato dell'escatologia marxista, e la crisi escatologica delle società contemporanee. Poiché sia le narrazioni religiose che quelle politiche non possono più reintegrare quegli elementi di senso di cui l'uomo abbisogna per costruire un mondo che trascenda la pura necessità biologica, il mondo contemporaneo appare agli occhi di de Martino come un tempo ripartito fra nichilismo esistenzialista e scientismo neopositivista. Per ciò che concerne questa seconda opzione, de Martino è molto critico, poiché riconosce – come in fondo anche Lacan e Žižek – che l'universo della scienza è lacunoso dal punto di vista della costruzione di un senso umano dell'esistere.

> […] il "naturalismo" delle scienze è *una* potenza positiva liberta dalla ragione: la crisi comincia quando, sotto la spinta a questa sola potenza, la ragione limita la coscienza di se stessa a questa sola potenza, come accade nello scientismo positivistico e nel tecnicismo contemporaneo, mortificando qualsiasi *oltre* rispetto all'intelletto (ma non rispetto alla ragione!)[38].

[37] Ivi, p. 351.
[38] Ivi, p. 527.

5. Catastrofi e capitalismo

Mentre il capitalismo *integra* senza residui la metastoria nella storia economica e sociale, fino a rendere pressoché indiscernibili i due piani, la religione *contrappone* la metastoria ai fatti storici, assegnandole un ambito speciale e separato: il tempo sacro, nel quale il divenire è sospeso o negato[39].

Nel passaggio del simbolo mitico-rituale alla compravendita della forza-lavoro, l'ambivalenza muta di segno e di funzione. La religione *vela* e sospende la storia mediante la rappresentazione liturgica della sua origine: ma, in tal modo, la rende sopportabile e ne consente la ripresa. Al contrario, il capitalismo *esibisce* a chiare lettere, sul piano fenomenico, la storicità dell'esperienza: ma, così facendo, pare anche esaurirla una volta per tutte. La destorificazione non è più una tappa mediana, ma risvolto *permanente* (e patologico) di una storia talmente gremita, da annoverare tra i suoi contenuti immediati niente di meno che la genesi e il fondamento di ogni prassi storica[40].

Dopo la fine della grandi narrazioni annunciata dal postmoderno, ciò che de Martino chiama "ethos della trascendenza" sembra essersi completamente eclissato dalla geografia concettuale della filosofia continentale. Il filosofo italiano Paolo Virno è da anni impegnato in un confronto politico con i contenuti filosofici dell'antropologia demartinana.

L'idea principale di Virno è di prendere seriamente l'affermazione hegeliana (e poi kojèviana) riguardo la fine della storia e provare a confrontarla con l'attuale congiuntura politica ed antropologica. La fine della storia determina una distruzione del mondo (inteso come universo di senso) nella quale ogni esperienza (sia essa positiva che negativa) è disattivata in una bolla immunitaria che assomiglia pericolosamente all'ambiente chiuso e protetto nel quale vivrebbero gli animali.

Per un verso la post-storia nella quale saremmo immersi, si esplica come "nuova animalità". Anziché abitare un mondo con la lotta e il lavoro, l'essere vivente della specie *Homo sapiens* è ormai incapsulato in un *ambiente*, vi si adatta senza attriti di sorta[41].

Vivere nel "mondo" significa che, diversamente da quello che succede in un "ambiente" animale, non sono a disposizione del corpo quelle "marche percettive" che possano guidare e controllare le corrispondenti "marche operative"; e questo vuol dire, semplicemente, che in una qualunque situazione data *non esiste la risposta giusta*, quella biologicamente fondata[42].

Secondo l'antropologia filosofica la differenza principale fra l'ambiente animale ed il mondo umano sarebbe proprio la facoltà di trascendere il dato biologico verso una prospettiva orientata alla comunicazione ed alla proiezione immaginativa orientata al futuro. In altre parole, l'uomo conoscerebbe il potere

[39] P. Virno, *Il ricordo del presente: saggio sul tempo storico*, Torino 1999, p. 131.
[40] Ivi, p. 136.
[41] P. Virno, *Scienze sociali e natura umana: facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Soveria Mannelli 2003, p. 79.
[42] F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari 2013, p. 67.

della contingenza e della possibilità: la facoltà di sospendere i bisogni biologici e la facoltà di immaginare e costruire qualcosa di diverso dalla sua dotazione naturale. Quando la contingenza si trasforma in necessità, il ritorno ad un nuovo stato di animalità è compiuto. Il fenomeno della distruzione del mondo aperto delle possibilità in un ambiente sclerotico ma nuovamente pregno di significato è un effetto della condizione post-moderna, o post-storica (come direbbe Virno). Ma la disattivazione del mondo in un ambiente rituale, rappresenta anche il tentativo di *far fronte alla catastrofe.* Su questo punto il pensiero di Virno si ricollega alla analisi di Foessel e di Peter Sloterdijk:

> […] si può definire "catastrofica" una disposizione esistenziale che sotto gli effetti congiunti della tecnica e degli automatismi dei viventi non permette più di rivelare il possibile nel presente, e che comprende ogni cosa nei tratti della necessità[43].

> Quando nei gruppi di uomini *sapiens* i cacciatori ridiventano cacciati, quando le catastrofi naturali superano la protezione dell'insulazione, quando poteri esterni in forma umana o animale, penetrano fino allo spazio-madre-bambino, quando i nemici devastano gli accampamenti, interi gruppi vengono colpiti e scompaiono, ed è allora che nascono le situazioni in cui gli esseri umani pagano il prezzo più alto per il loro affinamento biologico […] tanto più importante sarà per loro la possibilità di potersi rifare, dopo vari fallimenti, a una riserva di ricordi e *routine* che permettono una ripetizione, anche se sempre diversa, delle prime condizioni ordinate e integre. Appaiono così all'orizzonte un'immunologia simbolica e la psicosemantica della rigenerazione, senza le quali non è pensare l'esistenza dell'*homo sapiens* all'interno delle sofferenze croniche che costituiscono la sua storia[44].

Ma se il nuovo ambiente rituale nella quale l'uomo post-storico sarebbe immerso non è più realizzabile come simbolismo mitico-rituale, né come escatologia cristiana o marxista, che cosa costituisce la nuova "sfera" immunitaria in grado di rendere possibile la vita in assenza di una proiezione trascendente o politica? Le risposte sono molteplici: da un lato c'è una nuova forma di *ritorno all'origine,* secondo la quale il futuro è disattivato e compreso come compresenza di tutti i passati. Questa sarebbe l'operazione dell'ideologia postmoderna, secondo Virno e Žižek:

> […] la postmodernità non è il superamento della modernità, ma il suo compimento: nell'universo postmoderno, «avanzi» premoderni non sono più vissuti come ostacoli che il progresso verso una modernizzazione pienamente secolarizzata deve superare, ma come qualcosa da incorporare aproblematicamente in nell'universo globale multiculturale; tutte le tradizioni sopravvivono, ma in una forma mediata «denaturalizzata », cioè, non più come modi di vita autentici, ma come «stili di vita» scelti liberamente[45].

Dinanzi all'iperstoricità dell'esperienza, l'ideologia postmoderna si affretta a intonare la nenia, lugubre e dolciastra a un tempo, del *déjà-vu*: tutto è già stato; la storia

[43] M. Foessel, *Après la fin du monde*, cit., p. 285.
[44] P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati : saggi dopo Heidegger*, a cura di A. Calligaris e S. Crosara, Milano 2004, p. 163.
[45] S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., p. 395.

è caduta "nell'ordine del riciclabile"; siamo comunque destinati, non importa se per premio o per castigo, alla "rimozione massiccia, a ogni istante, di tutte le figure della nostra vita" (Baudrillard); qualsiasi azione ha lo statuto, e i vezzi, di una citazione[46].

Ma se tutto è già stato ed il presente si configura come mera citazione del passato, qual è il senso dell'attuale fascinazione per la catastrofe dei nuovi realisti (si veda il primo paragrafo)? Forse perché l'ethos della trascendenza non può essere disattivato senza che questo comporti una progressiva crisi delle forme di vita collettive e delle psicologie individuali. La trasformazione della contingenza in necessità, sbarrando la strada dell'immaginazione (e quindi dell'utopia di un futuro completamente diverso ed imprevedibile) condurrebbe ad uno stallo psicologico e simbolico. Per questo la catastrofe dell'immaginario, che potremmo ridefinire in termini demartiniani, *crisi permanente della presenza*, ha come suo converso l'affossamento psicologico in un *immaginario della catastrofe.* È per questo che, al di là degli enormi progressi tecnologici degli ultimi decenni, è sotto gli occhi di tutti che la nostra condizione esistenziale è radicalmente peggiorata.

Quello che oggi è nuovo è che, dal momento che viviamo in un'epoca post-religiosa e «disincantata», queste esperienze [catastrofiche] hanno una ben maggiore probabilità di essere vissute direttamente come intrusioni senza senso del Reale, e proprio per questo motivo, per quanto di natura estremamente diversa, esse sembrano appartenere alla stessa serie e sembrano produrre lo stesso effetto[47].

La istituzionalizzazione è un tratto fondamentale della apocalisse culturale, nel senso che i comportamenti sintomatici della crisi della presenza sono nell'apocalisse culturale tendenzialmente sottratti dalla anarchia individuale del loro prodursi e incanalati in esperienze e riti comunitari […] Invece di esplodere nell'anarchia delle biografie individuali e nella insignificanza culturale del sintomo nevrotico e psicotico, la crisi riceve data, durata modo e senso (cioè il quando, il sino a quando, il come e il perché del rito), col duplice risultato di ridischiudere il "tempo libero" della crisi, e di far defluire la crisi secondo un piano socialmente e culturalmente significativo[48].

La tesi di Slavoj Žižek in *Vivere alla fine dei tempi* è che l'effetto psicologico del tardo capitalismo sia proprio quello di secolarizzare la catastrofe rendendola non integrabile all'interno di un universo di senso. Per questo nuove malattie mentali (definite "astratte"), come la deprivazione del sonno, la sclerotizzazione delle azioni quotidiane, il senso di angoscia permanente nel confronti del futuro e le cause delle catastrofi naturali non possono più essere spiegate mediante criteri teologici o etici, ma restano, per così dire, prive di senso. de Martino non poteva conoscere gli sviluppi di queste recenti patologie, per questo si limita ad analizzare il delirio di fine del mondo nelle psicosi. Resta però interessato al problema, per nulla semplice, del rapporto etnopsichiatrico fra antropologia e malattia mentale. Come funziona la reintegrazione della crisi della presenza nelle società post-storiche? Che tipo di temporalità è implicata nel tardo capitalismo?

[46] P. Virno, *Il ricordo del presente,* cit., p. 44.
[47] S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., p. 406.
[48] E. de Martino, *La fine del mondo,* cit., p. 382.

6. Tecniche e tecnologie di ritenzione del futuro

La prescienza del futuro dipende da una decisione sul presente secondo la quale pensiamo che questo possa sussistere solamente restando il più possibile identico a sé stesso […] Il futuro è definito come una potenza già in opera nel presente e di cui possiamo calcolare in anticipo gli effetti. Esisterebbe un *sapere* del futuro (una "futurologia) che comanderebbe di agire qui ed ora per preservarsi in tutti in modi da ciò che giudichiamo ineluttabile[49].

[Nelle società tradizionali] lo stesso futuro è riassorbito, attraverso la divinazione, in modelli mitici dell'accadere. La fine del mondo appare, in questa prospettiva, unicamente come crollo di tale regime protetto (colpe rituali, infrazioni di tabù, impossibilità di riattualizzare sempre di nuovo nelle cerimonie i simboli mitici di origine e di fondazione)[50].

Il tempo della catastrofe è sempre *a venire*, per questo nel corso della storia si danno vari dispositivi di immunizzazione dalla paura del futuro collasso dell'ordine vigente. Mentre nelle società premoderne i dispositivi culturali di ritenzione del futuro sono meccanismi divinatori, liturgie, riti di delimitazione e fondazione dello spazio, nelle nostre società post-storiche la stessa funzione sarebbe svolta dal complesso di discipline politico-economiche della cosiddetta "futurologia"[51]. Questa disciplina, non propriamente scientifica né totalmente ascrivibile agli ambiti dell'economia finanziaria e della politica (soprattutto la strategia militare), è situata al crocevia di questi settori. Come hanno rilevato Ariel Colonomos ed Elena Esposito, la futurologia nasce fra gli anni '50 e '60 come disciplina ibrida che caratterizza le ricerche di un gruppo di esperti (politici, strateghi, economisti, ingegneri informartici, psicologi) la cui funzione sarebbe quella di produrre delle previsioni in scala globale sulle tendenze degli eventi che potrebbero mettere in crisi la stabilità di un ordine politico vigente (principalmente quello degli Stati Uniti, luogo di nascita della disciplina).

[…] il futuro è anzitutto il desiderio di conoscenza di un oggetto velato da uno statuto di inconoscibilità, che prende la forma di una narrazione e ci proietta nella nostra storia […] Attraverso l'enunciazione della sua parola, [colui che prevede il futuro] si trasforma in agente del processo che descrive ed osserva, e di cui anticipa lo sviluppo[52].

Questo modo di pensare implica una divisione degli ordini che si spartiscono il futuro come divinazione più o meno istituzionalizzata (gli oracoli ed i futurologi): il futuro come gioco (la superstizione dei dadi, ma anche le scommesse predittive dei bookmakers), il futuro come ragione prospettiva (la letteratura d'anticipazione e gli scenari) ed il futuro come aggregazione di scelte razionali (l'arte della guerra e le predizioni fondate sui rapporto costi-benefici)[53].

[49] M. Foessel, *Après la fin du monde*, cit., pp. 270, 284.
[50] E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 365.
[51] A. Colonomos, *La Politique des oracles*, Paris 2014. Ed anche E. Esposito, *Il futuro dei futures : il tempo del denaro nella finanza e nella società*, Pisa 2009.
[52] A. Colonomos, *La Politique des oracles*, cit., pp. 16, 17.
[53] Ivi, p. 14.

L'ipotesi che vorrei indagare, a partire anche da stimoli provenienti dall'interno della teoria economica, è che gli operatori di successo adottino una forma di razionalità pratica, ricavata (in questo caso come in quello della divinazione) non tanto dall'osservazione del mondo ma dall'osservazione del modo in cui gli altri osservatori osservano il mondo. Si ottengono per questa via delle indicazioni tutt'altro che arbitrarie (*random*) e altamente informative, per quanto incompatibili con i modelli correnti di una razionalità economica lineare. Insomma: non se ne sa di più su come è il mondo né su come sarà in futuro, ma si sa che cosa gli altri osservatori aspettano che accada – questo basta e a quanto pare funziona[54].

Ovviamente, il futuro *non* è affatto prevedibile, e non può esistere una scienza oggettiva della previsione del futuro. Se questa esistesse, il futuro non sarebbe affatto, e saremmo tutti immersi in un eterno presente astorico. Le operazioni di previsione del futuro, siano esse divinatorie o statistico-finanziarie si basano in realtà su una razionalità circolare. Da un lato si selezionano degli indici di possibili tendenze, e dall'altro si osservano i comportamenti degli altri osservatori. Questo prevede che le tecniche di previsione siano in parte codificate e condivise da un gruppo compatto di "esperti del futuro" e dall'altro che questo gruppo agisca unitariamente. Per quanto riguarda l'efficacia delle previsioni, le crisi economiche e le guerre che si sono susseguite dal '29 ad oggi avrebbero dovuto insegnarci qualcosa. In realtà la previsione è piuttosto un'arte che si fonda sulla confusione delle cause con gli effetti e che si compone di enunciati performativi più che descrittivi.

L'incertezza del futuro, moltiplicata per l'incertezza del comportamento degli altri, per i quali vale lo stesso, diventa il presupposto per produrre denaro e ricchezza (anche se non per tutti). Se il futuro fosse noto, o se fosse noto il comportamento degli altri, le opportunità di profitto sarebbero disponibili per tutti, e quindi si eliderebbero. Il rischio dell'investimento è la fonte del possibile guadagno, e deriva da una gestione dell'incertezza riguardo alle scelte degli altri operatori di fronte ad un futuro che è ugualmente incerto per tutti[55].

Gli indicatori occupano un posto di primaria importanza nella fabbrica del futuro: sono infatti gli elementi-chiave della sua grammatica. Questi segni, delle cifre che sono esse stesse la traduzione di fenomeni di cui dovrebbero essere la misura, sono situati nella confluenza di passato e futuro. Il riflesso che ci rinviano di uno stato del mondo com'è stato ci proietta nella narrazione di un mondo a venire, ed alle volte gli annunci del futuro cessano di funzionare come dei proiettori per diventare dei retrovisori. All'origine, gli indicatori del futuro si trovavano nelle stelle e nei sogni[56].

La "futurologia" e la divinazione non spiegano affatto quale sarà la sostanza del futuro, ma lavorano alla produzione di una narrazione di come il futuro dovrebbe essere se si vuole evitare l'insorgere di una catastrofe. Si vuole dunque che lo stato presente non venga alterato da eventi intrusivi ed imprevisti. Il fatto

[54] E. Esposito, *Meccanismi divinatori nei mercati finanziari* in «Rassegna italiana di sociologia» XLVI n. 1, 2005, p. 97.
[55] Ivi, p. 113.
[56] A. Colonomos, *La Politique des oracles*, cit., p. 71.

è che, volendo trattenere il futuro (e con esso l'Utopia) nel presente, di fatto lo si sta erodendo.

Tutto questo ha molto a che vedere con i mercati finanziari e con la nascita del capitalismo a partire dalle prime compagnie assicurative legate ai commerci a rischio nel Nuovo Mondo. Secondo Sloterdijk è stato proprio nel periodo compreso fra Rinascimento ed Età Moderna che l'interpretazione della fortuna come divinità capricciosa ed imprevedibile si è trasformata nella volontà di controllo sul tempo.

> Il principio della televisione non compare per la prima volta nell'epoca delle immagini in movimento; si dava di per sé a partire dalla capacità imprenditoriale di prevedere e vedere lontano, che si serviva del medium del globo – un medium che impose una constante attualizzazione[57].

Gli operatori economici che sono stati la causa della crisi economica del 2008, le *derivate*, sono appunto nati con il preciso scopo di investire sulla possibilità o meno della realizzazione di un evento nel tempo futuro. La loro stessa esistenza, però, ha reso il mercato *ancora* più instabile ed imprevedibile.

> […] gli strumenti derivati, in cui ciò che si tratta è soltanto il tempo (nel caso dei *futures*) e le possibilità di guadagno non hanno nulla a che fare con le disponibilità attuali ma solo con la differenza di opportunità tra il presente attuale e il presente futuro – si guadagna direttamente dall'apertura del futuro, cioè dall'incertezza. E nel caso in cui si riduce la contingenza, ad esempio mantenendosi il diritto di decidere se compiere o meno l'operazione (nei contratti di opzione), si deve pagare[58].

7. Acosmismo e cybercapitalismo

> Uno degli schermi mostrava un'alta colonna di melma rugginosa che zampillava come un geyser da un buco nel terreno. Gli diede una sensazione piacevole. Gli altri schermi mostravano movimenti di denaro. Numeri orizzontalmente e diagrammi a barre che salivano e scendevano. Sapeva che c'era qualcosa che nessuno aveva scoperto, uno *schema latente nella natura stessa*, un sussulto di linguaggio figurato che andava oltre i modelli standard di analisi tecnica e rendeva sorpassate persino le arcane previsioni dei suoi stessi discepoli[59].

> Gli operatori, a quanto pare, sanno molto bene che cosa guardare e come decidere e traggono delle indicazioni ben precise dai loro terminali Bloomberg o dai dati Reuters – solo che tali indicazioni non devono essere riferite al mondo ma alla «seconda» realtà creata dai *mass media*, una realtà costituita di osservazioni e relazioni tra osservatori[60].

Nel romanzo fondamentale per comprendere la crisi economica del 2008 – *Cosmopolis* di Don DeLillo – Eric Packer, un giovane e ricchissimo

[57] P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, a cura di G. Bonaiuti, trad. it. di S. Rodeschini, Roma 2006, p. 85.
[58] E. Esposito, *Meccanismi divinatori nei mercati finanziari*, cit. p. 116.
[59] D. DeLillo, *Cosmopolis*, cit., p. 55. Corsivo dell'Autore.
[60] E. Esposito, *Meccanismi divinatori nei mercati finanziari*, cit. p. 119.

manager newyorkese attraversa la città a bordo di una limousine sigillata, mentre all'esterno si consuma una protesta anticapitalista. Nel corso del suo viaggio subisce contemporaneamente un crollo finanziario che lo riduce al lastrico ed un attacco da parte di un suo ex-dipendente. Mentre la limousine si fa lentamente strada fra i manifestanti, Eric incontra vari esperti (di finanza, filosofia, sicurezza) coi quali ha dei dialoghi surreali. Attraverso questi dialoghi DeLillo vuole rappresentare la personalità impossibile ed autodistruttiva del giovane investitore, ed allo stesso tempo di trasformarlo in un'allegoria personificata del capitale stesso. L'aspetto più interessante della personalità di Packer è la sua volontà di controllo e previsione. In molti dialoghi ritorna il tema del legame fra capitalismo, previsione del futuro e tecnologia. Eric è infatti convinto che il mercato finanziario possieda un'armonia interna, un sostrato razionale e perfetto visibile agli occhi di pochi individui eletti.

Questa sicurezza divinatoria non gli deriva solamente da un narcisismo esasperato e da una fiducia nella sua capacità di prevedere l'avvenire, quanto dal fatto che egli è letteralmente immerso in una vettura ricoperta di schermi che gli proiettano immagini di indicatori finanziari. Egli ammette di vivere già nel futuro, perché la "seconda natura" che lo circonda - quella degli schermi e degli indici finanziari - riflette quanto sta già per avvenire. La rivolta anticapitalista appartiene al passato, il simbolo di una volontà di rallentare il tempo (cioè la sua limousine) e di liberare il futuro dal suo incanto nel presente. Si potrebbe considerare la tipologia umana del capitalista finanziario come un individuo acosmico, un puro ente in circolazione globale che non ha mondo né patria, ma che ovunque si trovi, "è sempre a casa"[61]. In questo senso Eric dovrebbe rappresentare un individuo che ha superato la crisi della presenza, che non teme nessuna catastrofe futura perché non abbisogna di nessun universo di senso. Al contrario, la nostra ipotesi è che il tardo capitalismo, nella sua fusione con la tecnologia, produca un sistema di immunizzazione dai pericoli futuri *ancora* più radicale di quello delle società premoderne.

> […] la deterritorializzazione stessa crea il bisogno di nuovi modi di delimitazione, ora non più le vecchie e fisse mura gerarchiche, ma una molteplicità di «involucri», «bolle», come «contenitori di una realtà liquida»: La globalizzazione ha messo in moto un insieme di tipologie spaziali principalmente determinate dalla capacità di condurre flusso[62].

> […] la condizione umana [è] segnata nel profondo dall'intreccio paradossale tra due istanze antitetiche eppure inscindibili l'una dall'altra: quella di esporsi all'infinita contingenza cui dà accesso la nostra costituzione biologica, per sfruttarne le straordinarie potenzialità creative; e, viceversa, quella di proteggersi dall'incertezza e dal pericolo connessi a questa contingenza illimitata, ritagliando una sfera circoscritta di norme

[61] Sul rapporto fra acosmismo ed ascesi capitalistica si vada M. Foessel, *Après la fin du monde*, cit., pp. 103, 104.
[62] S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., p. 371.

e valori simbolici, una specie di nicchia culturale, nettamente distinta dal resto del mondo e contrapposta alla moltiplicazione indefinita delle possibilità[63].

Il micromondo in cui hanno luogo le operazioni simboliche, e in cui quindi volta per volta siamo chiamati a comunicare e agire socialmente, tenderà ad essere del tutto *anestetizzato* per garantire la fluidità dei simboli. Il mondo *esterno*, viceversa, si configura come disordine anonimo, fonte di minaccia, in cui tutto può accadere e ogni minimo imprevisto può generare una catastrofe dei flussi comunicativi[64].

Il sistema di ritenzione del futuro e di protezione dalla catastrofe proprio delle società tardocapitalistiche sarebbe proprio la tecnologia, intensa come sistema cibernetico di costruzione di una seconda realtà (un micromondo, nelle parole di Massimo de Carolis) nella quale l'infinta complessità della realtà contemporanea si semplificherebbe in una sequenza di azioni, in un universo limitato nello spazio e nel tempo, in un involucro simbolico rassicurante ed impenetrabile.

Ciò costituisce l'oggetto dell'ultimo volume della triglia delle sfere di Sloterdijk, *Schiume*[65], il quale ha in un qualche modo previsto gli sviluppi recenti del concetto di *bolla algoritmica*[66]. Nell'attuale topologia di Internet la metafora della navigazione in un mare aperto e sconfinato è stata soppiantata (per ragioni economiche e tecnologiche) da un universo pluricentrico, costruito da "bolle informatiche" composte dai micro-universi che i motori di ricerca ed i *social networks* ci tessono attorno. Per far fronte al constante aumento dei contenuti pubblicati e delle informazioni reperibili nelle forme più variegate (testi, immagini, video, musiche, ambienti 3D, etc..), sono state sviluppa delle tecnologie di *semplificazione* dell'accesso ad Internet che riducono lo spazio della nostra navigazione ad un orizzonte pre-calcolato sulla base della cronologia dei nostri interessi. Per questa ragione il mondo delle informazioni e delle notizie che usualmente consultiamo è estremamente ridotto rispetto allo sconfinato universo di tutti i restanti dati che ci vengono occultati.

Anche questo dispositivo di *controllo* della dispersione e quindi della "catastrofe informativa" prodotta dall'eccesso dei dati disponibili, ha in realtà un effetto inverso, perché produce una percezione catastrofica delle notizie e delle informazioni che non rientrano nello spazio "abituale" delle nostre bolle informatiche. Questa tecnologia non innova la dotazione biologica originaria della specie *homo sapiens,* ma semplicemente attesta il fatto che la dialettica di crisi della presenza ed ethos del trascendimento individuata da de Martino è una costate di tutte le nostre operazioni culturali.

[…] il vissuto di fine del mondo oscilla fra il "troppo" e il "troppo poco" di semanticità, secondo una ambivalenza di aspetti che non può essere decisa: e se nel vissuto emerge talora solo uno di essi (l'universo in tensione o l'universo sclerotico), l'altro è sempre pronto a subentrare, in virtù di una polarità che è giustificata dal

[63] M. De Carolis, *Il paradosso antropologico: nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Macerata 2008, p. 8.
[64] Ivi, p. 113.
[65] P. Sloterdijk, *Sfere 3. Schiume : sferologia plurale*, a cura di G. Bonaiuti, Milano 2015.
[66] E. Pariser, *Il filtro : quello che internet ci nasconde*, trad. it. di B. Tortorella, Milano 2012.

carattere stesso di questo vissuto. D'altra parte entrambi gli aspetti comportano un fondamentale vissuto di "alterità radicale": il mondo sta mutando o è mutato, non è più il mondo addomesticabile, qualcosa di assolutamente nuovo sta per accadere o è già accaduto […][67].

Nelle società divinatorie, caratterizzata dall'onnipresenza della divinità e dalla mancanza di una separazione netta tra l'ambito sacrale e quello profano, ogni segno ed ogni evento […] poteva in determinate circostanze trasmettere l'intenzione divina […]. Il problema non era la mancanza di informazione ma l'eccesso di informazione, che diventava in quanto tale non-interpretabile – una forma di «*information overload*» che corrisponde alla sindrome tipica della nostra società tecnicizzata e informatizzata. Questo eccesso veniva controllato isolando delle procedure ben circoscritte e regolamentate, in riferimento alle quali erano state sviluppate specifiche tecniche interpretative […][68].

8. Insensatezza, disorientamento, utopie, sfere immunitarie

L'eccesso di senso[69] e la sua completa mancanza costituiscono le due polarità estreme occupate dalla catastrofe. Chiameremo il primo fenomeno "*insensatezza*" ed il secondo "*disorientamento*" Al centro possiamo individuare due dispositivi di costruzione del senso: uno che tenta di trattenere il futuro, riportandolo sul presente in una ripetizione fatale e l'altro che vuole proiettare il presente verso il futuro, in una modalità innovativa e creativa. Chiameremo la prima istanza "*sfere immunitarie*" e la seconda "*utopie*" (fig. 1).

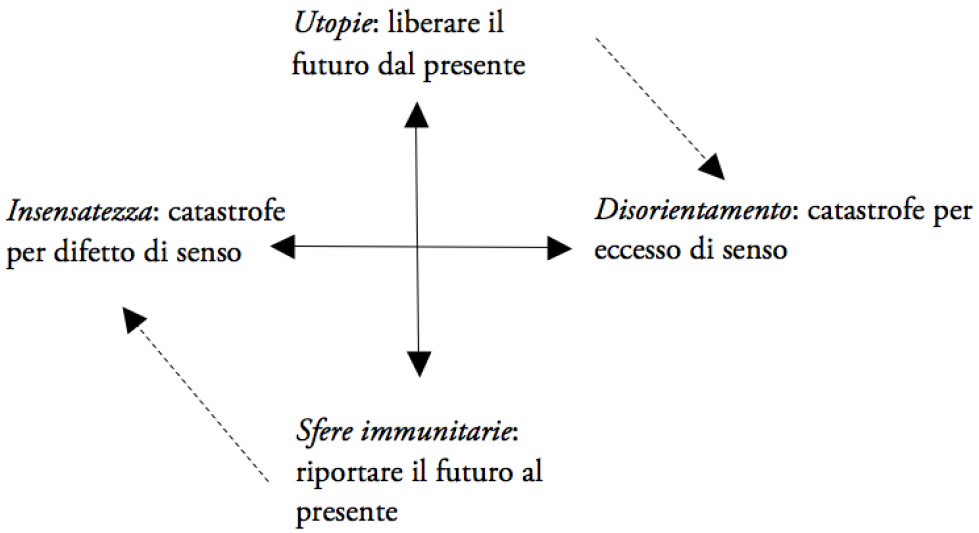


Fig. 1

[67] E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 59.
[68] E. Esposito, *Meccanismi divinatori nei mercati finanziari*, cit. p. 118.
[69] Quanto segue è un'ipotesi interpretativa che deve molto a M. Meschiari, *Antispazi. Wilderness Apocalisse Utopia*, 2015.

Lo schema che proponiamo è evidentemente una semplificazione dei vari argomenti che abbiamo finora affrontato. Esso costituisce una prima sintesi della dialettica demartinana fra crisi della presenza ed ethos della trascendenza, riletta attraverso i contribuiti di Žižek, Sloterdijk, Cometa, Virno, Foessel ed Esposito. Le catastrofi sono caratterizzate da un lato privativo – l'*insensatezza* – che sorge nel momento in cui un universo di senso cade in frantumi. Questo è ad esempio il caso delle psicosi da fine del mondo studiate da de Martino, ma è anche l'effetto della crisi economica per gli investitori americani che avevano scommesso nei mutui *subprime*. Questo è anche l'effetto di una qualsiasi catastrofe naturale, che, a partire dall'epoca moderna, non può più essere caratterizzata come punizione divina ed essere reintegrata in un universo trascendente. Il *disorientamento* è invece un fenomeno legato alla possibilità di un blocco nella nostra possibilità di comprensione dei fenomeni. Questa situazione, molto più consona alle nostre società estremamente complesse e stratificate, richiede nuovi e sempre più raffinati dispositivi di semplificazione, quali possono essere ad es., le *bolle informatiche.* Ma a fianco di questi dispositivi di semplificazione epistemologica altamente elaborata possiamo pensare anche ad altre strategie, come delle ideologie politiche fondamentaliste o neo-conservatrici che rappresentano una reazione immunitaria alla "liquidità" ed alla "confusione" delle società tardocapitalistiche. Si tratta in tutti questi casi di *sfere immunitarie*. Infine possiamo parlare di *utopia* quando la paura per il disorientamento non si richiude in un dispositivo di annientamento del futuro e dell'imprevisto, ma si apre alla radicale contingenza e alla possibilità.

9. Il nuovo orizzonte religioso della Singolarità e l'utopia del tecnocomunismo

La tecnologia era imminente oppure no. Era semi-mitica. Era il naturale passo successivo. Non sarebbe mai accaduto. Stava accadendo ora, un progresso evolutivo che necessitava soltanto dell'effettiva mappatura del sistema su memoria digitale. Sarebbe stato il colpo da maestro del cybercapitale, dilatare l'esperienza umana verso l'infinito come strumento per la crescita e la politica d'investimento aziendale, per l'accumulo di profitti e il loro energico reinvestimento[70].

Umani che si fondono con i computer. Questo è fuori dalla mia portata. È l'inizio della vita eterna -. Si fermò un momento a guardarlo. – La morte gloriosa di un grande uomo non dovrebbe contraddire il suo desiderio d'immortalità? […] – E tu, con il tuo grande intuito e i tuoi atti di superbia. Perché morire quando puoi viveve su disco? Un disco, non una tomba. Un'idea al di là del corpo. Una mente che è tutto ciò che sei stato e sarai, senza mai essere stanca o confusa o indebolita[71].

Se la nostra ipotesi è corretta, allora alla situazione di catastrofe cosmologica ed epistemologica che il nichilismo del realismo speculativo propone, dovrebbe corrispondere una narrazione utopica ed una bolla immunitaria. Per quanto

[70] D. DeLillo, *Cosmopolis*, cit., p. 177
[71] Ivi, p. 91.

strano ed assurdo possa sembrare, queste due modalità coesistono perfettamente nelle più recenti produzioni filosofiche e narrative contemporanee. Per comprendere quest'ultimo passaggio, dobbiamo fare un passo indietro, e tornare ancora una volta a de Martino ed al concetto di crisi della presenza. La forma di catastrofe più radicale che si possa pensare non è un impoverimento di senso, né una malattia fisica o mentale, né ancora la decadenza di un ordine politico od economico: è semplicemente la possibilità della morte.

È contro la morte che si costruiscono le religioni teologiche e le religioni civili (lo stato essendo il dispositivo immunitario che ci salverebbe dalla morte diffusa della guerra civile). È contro la morte individuale che agiscono le escatologie. È contro la morte collettiva di una comunità che si costruiscono biblioteche, monumenti, archivi. La morte è in ultima istanza la catastrofe più radicale, quella contro cui è necessario costruisce i dispostivi rituali e tecnologici più efficaci. Ma come fa giustamente notare de Martino, contro la morte non è più possibile innalzare le speranze escatologiche della teologia. La scienza afferma che l'immortalità è impossibile, e che il nostro pianeta e l'universo stesso avranno una fine. O forse no?

Alla lista dei film catastrofici che abbiamo citato nell'introduzione, possiamo contrapporre un'altra lista: *Ex-Machina* (Garland 2015), *Transcendence* (Pfister 2014), *Chappie* (Blomkamp 2014), *Her* (Jonze 2013). Di cosa parlano questi film? Di quel fenomeno a metà strada fra la fantascienza, teologia ed ingegneria informatica che è stato definito *Singolarità*[72]. Si tratta dell'ipotesi che in un futuro non troppo lontano sarà possibile costruire delle intelligenze artificiali di capacità simili o superiori a quella umana. Il concetto non è nuovo: si pensi a *Skynet* nella serie *Terminator* o alle macchine di Matrix.

È interessante notare che il termine "singolarità" indica nel linguaggio matematico e fisico proprio un fenomeno catastrofico, come la formazione di un buco nero, o lo stesso Big Bang. L'aspetto più interessante della Singolarità, dal punto di vista antropologico e filosofico di un'analisi delle narrazioni e dei concetti che circolano nell'infosfera contemporanea, è la sua origine prettamente religiosa. Non solo una delle sue prime formulazioni è dovuta ad un gesuita, Teilhard de Chardin[73], ma è proprio *ciò che promette* a ricollegarla ad un dispositivo estremo di annullamento definitivo della crisi della presenza. Ciò che la Singolarità promette è l'immortalità o la resurrezione digitale dei corpi.

Assumendosi interamente il compito di eliminare ogni possibile distruzione della vita, la Singolarità promette l'eliminazione del tempo futuro, trasformando radicalmente l'attuale scansione temporale. Questo potrebbe essere realizzato mediante il trasferimento della mente in una forma digitale (un'operazione denominata "*uploading*"). Per quanto delirante possa apparire questo progetto è oggi legato a dei centri di ricerca (le "*Singularity university*"), e nonostante per

[72] Si vadano N. Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, New York 2014; M. Shanahan, *The technological singularity*, London 2015.
[73] P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humai*n, Paris 1955.

ora costituisca solo la materia narrativa di film, serie tv e romanzi di fantascienza, c'è realmente chi crede nella sua possibile attuazione.

L'aspetto geniale di *Cosmopolis* è stato quello di *prevedere* un simile esito teologico del capitalismo tecnologico. In una scena onirica alla fine del libro, il giovane miliardario Eric Packer, dopo aver ricevuto un colpo di pistola dal suo ex dipendente, riesce ad osservare la *propria morte* da un orologio da polso dotato di facoltà "semi-divine". È come se il legame di tecnologia e finanza producesse come esito estremo il ritorno ad un immaginario escatologico e religioso, dove la salvezza delle anime non è più lasciata ad un dio invisibile, ma è *prodotta artificialmente* da una tecnologia avanzatissima.

Altri aspetti di questa narrazione teologico-tecnologica sono ancora più eccentrici:

1. Già ai primi del '900, agli inizi del comunismo in Russia, un gruppo di scienziati, filosofi ed artisti aveva tentato di elaborare una corrente di pensiero ed una tecnologia denominata *Cosmismo*[74] il cui fine era proprio quello di ottenere la resurrezione dei corpi o la loro immortalità tramite rudimentali tecniche bio-ingegneristiche (come la trasfusione continua del sangue).

2. Nella filosofia della storia di Meillassoux (ancora inedita e solo parzialmente tradotta[75]) è presente una concettualizzazione filosofica del concetto tecnologico di Singolarità.

3. C'è anche chi ha pensato, leggendo Meillassoux ed i realisti francesi e americani, di fondare una vera e propria religione della Singolarità[76].

4. La Singolarità stessa può convertirsi in una catastrofe per la specie umana: un'intelligenza artificiale superiore, una volta costruita, potrebbe soggiogarci così come noi soggioghiamo le forme di intelligenza animali a noi inferiori.

5. Se interpretiamo correttamente l'ipotesi della Singolarità come "sfera immunitaria" che corrisponde al nichilismo catastrofista del realismo speculativo, dovremmo essere in grado di ritrovare, nella complessità delle narrazioni e delle correnti filosofiche contemporanee, qualcosa che coincida con una prospettiva utopica. Tutto questo esiste, e potremmo chiamarlo *tecnocomunismo*[77].

Non potendo sviluppare in modo esaustivo tutte le questioni qui accennate, ci limitiamo ad una breve sintesi delle prospettive immunitarie ed utopiche che le narrazioni e i modelli filosofici della tarda post-modernità propongono. Torniamo quindi a Meillassoux ed alla situazione di contingenza radicale alla quale ci aveva lasciati, come è possibile uscirne?

> [Uno] spazio di nonsenso domina il pensiero contemporaneo nelle varie imprese di rovina della metafisica con un potere forse mai visto nella storia. Oggi nessuno

[74] Si veda B. Groys, *Cosmic Anxiety: The russian Case* in "E-Flux", #85, Maggio-Agosto 2015, http://supercommunity.e-flux.com/authors/boris-groys/
[75] G. Harman, *Quentin Meillassoux : philosophy in the making*, Edinburgh 2011.
[76] A. Bard, J. Söderqvist, *Syntheism: creating God in the internet age*, Stockholm 2014.
[77] N. Srnicek, A. Williams, *Inventing the future : postcapitalism and a world without work*, London 2015.

osa difendere la filosofia nel suo scopo completo o nelle sue ambizioni: l'assoluta intellegibilità dell'essere in quanto essere e l'apprensione concettuale dell'immortalità[78].

Noi siamo i possibili antenati di dio piuttosto che le sue creature, e soffriamo perché, diversamente dagli animali che non conoscono la possibilità umana del suo avvento, noi conosciamo la possibile divinità/divinizzazione di noi stessi [*we know the possible divinity of our own*]. Noi portiamo dio nel nostro grembo, e la nostra essenziale inquietudine non è altro che la convulsione di un bambino che sta per nascere[79].

La proposta di Meillassoux è duplice: da un lato egli ipotizza un rinnovato interesse per l'escatologia, interpretata questa volta in chiave totalmente materialistica, e dall'altro il suo modello filosofico esclude la ragione in particolari eventi chiave per potere ammettere che *normalmente* e *quotidianamente* le leggi della fisica e della matematica funzionano. Questi eventi catastrofici scandiscono il progresso nella sua filosofia della storia. Nella sua dissertazione dottorale ne individua *quattro*:

Chiamo "Mondi" o "ordini", le tre categorie dell'evento conosciute come materia, vita e pensiero […] Dopo i tre Mondi della materia, vita e pensiero, la rinascita degli esseri umani dovrebbe essere riconosciuta come quarto Mondo. Il punto da stabilire è il seguente: se un Mondo deve sorgere oltre i tre precedenti, questo Mondo potrà essere solo quello della rinascita degli esseri umani. Chiameremo questo "quarto ordine" il Mondo della giustizia, un Mondo dove gli umani acquisiscono l'immortalità, la sola vita degna della loro condizione […] Propongo quindi che il *Regno dei fini* (che è stato discusso da Kant come una comunità di umani) debba essere ripensato come l'anticipazione degli umani del possibile avvento di una novità ulteriore a loro stessi[80].

Questa è la ragione per la quale il quarto Mondo deve essere chiamato Mondo della giustizia: perché è solo il mondo della rinascita degli esseri umani che rende la giustizia universale possibile, erodendo anche l'ingiustizia delle vite distrutte […] La conoscenza negativa della nostra mortalità si riferisce quindi alla conoscenza positiva della nostra possibile rinascita. È una conoscenza che cessa di designare la coscienza infelice dei nostri limiti per riaffermare la possibilità felice della loro futura trasgressione[81].

L'avvento del quarto Mondo è la possibilità che in un futuro si verifichi una Singolarità tecnologica, un evento catastrofico ed imprevedibile in grado di trasformare completamente la specie umana in qualcosa di simile al Dio della teologia. L'annullamento della possibilità della morte, se intenso nel senso materialistico di Meillassoux, corrisponderebbe al tentativo più radicale di immunizzazione dalla crisi della presenza.

Nessuna angoscia per le future umanità, ma un regno kantiano dei fini completamente materializzato. A ben vendere, anche i restanti "Mondi" corrispondono tecnicamente al concetto fisico-matematico di Singolarità, nel senso che la creazione dell'universo (Mondo della materia), la comparsa della

[78] G. Harman, *Quentin Meillassoux : philosophy in the making*, cit., p. 230. Il passaggio citato ed i seguenti si riferiscono agli estratti della tesi di dottorato di Quentin Meillassoux, *L'inexistence divine*. La traduzione dall'inglese all'italiano è dell'Autore.
[79] Ivi, p. 231.
[80] Ivi, pp. 189-190.
[81] Ivi, p. 211.

vita e lo sviluppo del pensiero rappresentano tuttora degli enigmi indecifrabili che esulano le nostre possibilità di comprensione.

Le affermazioni così assolutorie di Meillassoux riguardo la funzione della matematica e la natura della religione debbono però essere storicizzate: è questo l'oggetto della critica al realismo speculativo mossa da Alexander Galloway:

> Quando Meillassoux suggerisce che la matematica è al di fuori della storia, non dovremmo esserne convinti. Ricordando la sua descrizione delle cosiddette qualità primarie degli oggetti, cioè quelle proprietà che appartengono ad una cosa al di fuori della nostra abilità di comprendere: "tutti quegli aspetti di un oggetto che possono essere formulati in termini matematici possono essere significativamente essere concepiti come proprietà dell'oggetto in sé". Degli enunciati come questo non dovrebbero essere storicizzati? Non c'è forse una specificità storicità relativa alla abilità "matematica" di parlare del Grande Esterno? La risposta è un enfatico si; perché è possibile correlare questa specificità storica con la modernità industriale in generale e con la modernità postfordista in particolare (e quindi basata su *software*) […] Oggi il calcolo, la matematica, gli algoritmi e la programmazione sono precisamente contigui all'esperienza umana quotidiana[82].

La critica di Galloway colpisce l'elemento apodittico delle affermazioni di Meillassoux: possiamo certamente affermare che la realtà ultima dei fenomeni è scritta nel linguaggio matematico, salvo però ammettere, *prima di questo*, che la realtà materiale e quotidiana delle nostre azioni è *già* imbrigliata in una gabbia algoritmica. Galloway registra quindi la corrispondenza fra realismo speculativo e modo di produzione post-fordista, affermando che è proprio a partire da una progressiva algoritmizzazione della cultura che una teoria come quella di Meillassoux può emergere. Noi possiamo aggiungere un'osservazione ulteriore: il progetto prometeico di *realizzare tecnologicamente l'immortalità*, per quanto delirante e "contemporaneo" possa apparire, fa parte della stessa dialettica di crisi della presenza ed *ethos* della trascendenza individuata da de Martino. Così come esiste una "escatologia comunista", rappresentata dal progetto di resurrezione dei corpi dei Cosmisti russi e dall'idea di rivoluzione a venire come giustizia universale, esisterebbe anche una "escatologia tecno-capitalista", che si manifesta nel desiderio individuale di immortalità, nelle narrazioni della Singolarità e nella de-storicizzazione della filosofia messa in opera dal realismo speculativo.

La Singolarità, intesa come narrazione capitalistica di redenzione materialistica dalla morte e dalle catastrofi naturali e psicologiche della contemporaneità si contrappone, ancora una volta, ad un progetto *tecno-comunista,* come quello ipotizzato da Nick Srnicek ed Alex Williams in *Inventing the future* e nel *Manifesto accelerazionista*. In questo caso, i due autori non propongono un ritorno ad un'età dell'oro pre-tecnologica nella forma di neo-luddismo. Piuttosto essi immaginano un futuro liberato dalla sua ritenzione presentisitca, un futuro aperto all'immaginazione di nuovi modi di vita, legato alla liberazione del lavoro per mezzo della collettivizzazione della tecnologia.

[82] A. Galloway, *The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism* [in:] «Critical Inquiry» vol. 39 n. 2, 2013, pag. 360.

Non vogliamo tornare al fordismo. Non ci può essere un ritorno al fordismo. L'età d'oro capitalista si basava sul paradigma di produzione dell'ordinato ambiente di fabbrica, dove il lavoratore (maschio) riceveva sicurezza e uno standard di vita minimo in cambio di noia mortificante e repressione sociale. Tale sistema si appoggiava ad una gerarchia internazionale fatta di colonie, imperi, e periferie sottosviluppate; una gerarchia nazionale di razzismo e sessismo; e una rigida gerarchia familiare di sottomissione femminile. Per tutta la nostalgia che molti possano provare, questo regime è tanto indesiderabile quanto il suo ritorno praticamente impossibile. Gli accelerazionisti intendono liberare le forze produttive latenti. In questo progetto, la piattaforma materiale del neoliberismo non ha bisogno di essere distrutta. Ha bisogno di essere riconvertita verso obiettivi comuni. L'infrastruttura esistente non è una fase del capitalismo da distruggere, ma un trampolino di lancio verso il post-capitalismo[83].

Anche questa proposta anderebbe però vagliata accuratamente per discernere al suo interno gli aspetti genuinamente utopici ed innovati e la componente immunitaria e regressiva. Ma non è questa la sede per un ulteriore sviluppo. Il nostro intento con questo articolo è stato piuttosto quello di mostrare la complessa cartografia delle narrazioni e delle prospettive filosofiche della situazione attuale, con particolare interesse per gli aspetti catastrofici ed escatologici che alimentano. Non si tratta di individuare un'unica via di fuga alla presente situazione di crisi, ma di conoscere gli strumenti concettuali ed immaginativi in gioco nell'attuale campo di battaglia. La scansione di *insensatezza, disorientamento, utopie* e *sfere immunitarie* dovrebbe, in ultima analisi, costituire il nostro contributo all'orientamento nello spazio complesso e conflittuale delle narrazioni e delle filosofie contemporanee.

Tommaso Guariento, Università degli Studi di Palermo
✉ tommaso.guariento@outlook.com

[83] Si veda Nick Srnicek ed Alex Williams, *Manifesto per una politica accelerazionista* http://www.euronomade.info/?p=1328

Articoli/5

Intellectual revolutions in philosophy and art: continua and catastrophes

Wolfgang Wildgen

Articolo sottoposto a *peer-review.* Ricevuto il 07/03/2016. Accettato il 14/05/2016

As a discipline, Philosophy lies in a field that is beyond science and it is, in this respect, comparable to art. Therefore, the topic of continua and catastrophes is dealt in relation to both of them. We define the term "catastrophe" primary in relation to the catastrophe theory, but, for informal contexts, standard cases of (natural) catastrophes are good examples for the content of this notion. First, we will sketch major trends in the History of Philosophy and especially major linguistic strategies used to treat problems of philosophy (Greek and Renaissance philosophy as well as the modern Analytic philosophy are discussed in some detail). Catastrophe theory can catch aspects of the dynamics in the field of philosophy. In a second part are analyzed, instead, major revolutions, i.e. dramatic changes in the history of art. We will especially deal with Leonardo da Vinci, William Turner, Henry Moore and Salvador Dali. In the case of Dali, we establish a link to René Thom, the founder of catastrophe theory. Dali met Thom in his home and several paintings of Dali treat the topic of catastrophe in the sense of Thom.

***

Introduction: Philosophy and Art

Philosophy and art seem to be really different disciplines. Philosophy is traditionally understood as a highly argumentative, very systematic discipline. But Plato's dialogues, Bruno's Italian writings and even the writings of authors like Heidegger or Wittgenstein have a literary, often an artful design. Nevertheless, art is rather a topic of philosophy (under the label of *aesthetics*) than a proper form of philosophy. In the 20th century the Vienna school and later Analytic philosophy, highlighted the scientific character of philosophy. Other authors thought that philosophy should be replaced by general theories, meta-theories, e.g. a theory of science or even become a province of more specific sciences: psychology, cognitive science or other candidates for the throne of general '"wisdom".

Historically, art was first linked to craftsmanship as in pottery, and it became a central part of religious and mythical artifacts such as temples, churches, sculptural or painted decorations. If Plato was skeptical towards art, it

was because it did not always serve truth and the goal of ethical goodness; art-workers eventually became part of a philosophical discourse in the Renaissance period. Thus, Leonardo or Michelangelo are philosophers to an higher degree than many contemporary, religiously confined professors of philosophy. Literature and philosophy, theater and philosophy mixed in the publications of Giordano Bruno (e.g. in his dialogue *Ash-Wednesday Supper* and his comedy *Il Candelaio*)[1].

After Heidegger, who combined traditional (mostly historically minded) arguments with poetic metaphors and idiosyncratic etymologies, many French philosophers from Sartre to Derrida travelled on the frontier-line between literature (style and imagination) and classical philosophy in the Cartesian or Kantian style.

As a general maxim, one cannot treat art and philosophy as strictly separated domains, especially not after the transfer of many topics, which have been classically treated in philosophy to separate disciplines. The standards established in these disciplines did not really penetrate philosophy, which remains not unlike the art-domain a territory of challenges, schools of thought sharing similar premises and tastes, charismatic individuals, politically motivated sub-cultures etc.

The meaning of catastrophes

The analysis of innovation in philosophy and art concerns primarily moments of change: the catastrophe scenarios. We assume that, in these scenarios, the major forces which underlie these intellectual enterprises become visible. Catastrophes, in the non-mathematical sense, are either the outcome of natural forces or the effects of human (bad) decisions or mistakes, dramatically reinforced by natural processes. In a book called *The big catastrophes*[2], nineteen "catastrophes" are described starting from the earthquake in Lisbon (1755) until the inundation by the Mississippi (1927). Eight of them are natural catastrophes; the others combine human mistakes with very strong forces in nature: insufficient constructions which cannot resist the forces of a storm, small mistakes or acts of imprudence which start a huge fire, shipwrecks under difficult weather conditions, collisions of a ship and an iceberg etc. The general feature of them is that there is an underlying continuum of potential dangers which are not clearly visible. In the case of the earthquake and tsunami in Lisbon (1755), the coming catastrophe was only announced by the behavior of animals and some very susceptible humans, but nobody cared about these signs of an imminent danger. The catastrophe tells us that there are small, non-perceptible causes which hide in the world we live in; under certain conditions they suddenly come to the forward and trigger tremendous effects. In chaos

[1] Cf. W. Wildgen, *Das kosmische Gedächtnis. Kosmologie, Semiotik und Gedächtnistheorie im Werke Giordano Brunos* (1548-1600). Frankfurt/Main, 1998 ; Id. *Giordano Bruno. Neun Studien und Dialoge zu einem extremen Denker*, Berlin, 2011: 28-43.
[2] E. Szatmari, *Die großen Katastrophen: nach Berichten von Augenzeugen erzählt*. München 1928.

theory, the picture of the movement of a tiny butterfly whose wing-beat triggers a tornado may describe such a scenario. The epistemological problem lies in the fact that most humans tend to assume a small, well known list of forces and their effects, which can be calculated and thus controlled. The control has the simple logical format: if condition A is given, then effect B occurs; therefore if one wants to avoid the effect B, one must guarantee that condition non-A is preserved. Causal effects follow a kind of syllogistic schema. In reality, forces have continuous values, their impact is governed by probabilistic laws (not only on the quantum-physical level), many forces of different nature may interact, cooperative effects, cyclic enforcements must be taken into account, etc.

A central feature in the context of catastrophes is represented by stability and loss of stability. The logical "metaphor" of cause and effect presupposes a strong stability of all entities, i.e. small forces, which are mostly unknown and uncontrolled, must vanish automatically by convergence. The analysis may therefore neglect their impact. In the case of catastrophes (and a fortiori in the case of chaos), the state of the system diverges strongly, i.e. small forces are not nullified but cumulate; they can even trigger dramatic changes. In situations of instability or near critical points (singularities) even very small and imperceptible forces can trigger the breakdown of a stable state and bring about the transition towards a new state. Basic aspects of such a situation are modeled in catastrophe theory; other aspects are dealt with in the thermodynamic model of systems far from equilibrium by Prigogine. For deterministic systems, generalized catastrophes, now called strange or chaos attractors, complete the small list of elementary catastrophes which René Thom had proposed in 1972[3] as a basis for dynamic models in natural and human sciences.

In the following I shall use the term *catastrophe* in the sense of catastrophe theory, if scientific modeling is the major aim. In more informal contexts, sudden transitions which enforce dramatic changes and show the effect of hidden forces are also called catastrophes, even if nobody is killed and no natural cataclysm is involved. The two major categories of catastrophes alluded to in the report on historical cases remain relevant: unexpected effects of natural forces as in earthquakes, tsunamis or the uncontrolled expansion of fire or flood which override all the precautions taken by Man.

1. Revolutions in Philosophy on a macro-scale

At a first sight, history of Philosophy seems to be rather erratic, depending on religious, political and scientific developments and often on individual personalities (e.g. Socrates, Bruno, Descartes, Kant, Wittgenstein), but as soon as we consider philosophy and its development on a larger scale, where the individual contributions and their differences vanish, we can notice that the directions of change are rather few and that their dynamics are rather

[3] R. Thom, *Stabilité structurelle et morphogenèse*. Paris, 1972; English translation: *Structural Stability and Morphogenesis*, Benjamin, 1975.

simple if not primitive. This encourages the application of very systematic and almost mathematical tools for the analysis of major changes, paradigm clashes, philosophical revolutions and phases of synthesis (stability).

Catastrophe theory belongs to the domain of the dynamic system theory. It basically represents the application of the classification theory of Thom (proved by Mather in 1964). In the period since 1964 the field has further evolved. I will, therefore, include:

- Bifurcation theory[4]
- Theory of strange attractors and chaos theory[5]
- Stochastic dynamical systems as applied in synergetics[6]

In its current state, the field may be organized around two basic topics:

the typology of catastrophes (in deterministic systems) and the fractal character of iterated bifurcations leading to chaos; the stochastic attractors and the slaving effect of basic parameters in synergetics.

These basic dynamical structures explain the emergence of order in general and, therefore, create a framework, into which theoretical intuitions about possible laws or regularities in nature and mind may be integrated.

1.1 The counterpoint of evolutionary change: stability or rigidity (frozen state)

In the animal kingdom some species show stability for long periods (e.g. millions of years). This stability is not due to a lack of changing forces, because the mutation rate in sexual species is independent from ecological changes or other forces, it is a chance factor. Stability is therefore due to the reduction, elimination of stochastic variations. The forces which damp the effect of stochastic changes, e.g. genetic mutation, are related to optimal adaptation to the ecological niche and the stability of the niche itself. Thus the oceans had similar conditions for fishes, dolphins and other inhabitants over long periods. Slow changes could be answered by a relocation of the population. In comparison to dolphins, the human species evolved very quickly and is still changing at a quick rate. Nevertheless, compared to modern rates of change the Paleolithic species of man were bodily stable more than one million years (cf. the proto-species Homo erectus) and so were their cultural (mainly lithic) technologies. We must therefore consider the dynamics of stable states as a background of change.

A very simple model is given by the picture of a sink, a container, a lake, which assembles the ambient water etc. Its formal analogue is a parabola, in one dimension; $f(x)= x^2$, in two dimensions $f(x,y)= x^2 + y^2$ (elliptic paraboloid).

[4] Cfr. H. Guckenheimer - Ph. Holmes, *Nonlinear Oscillations, Dynamical Systems, and Bifurcations of Vector Fields*, New York 1983.
[5] H.-O. Peitgen, - H. Jürgens - D. Saupe, *Bausteine des Chaos. Fraktale*, Heidelberg/Stuttgart 1992.
[6] H. Haken, *Synergetics. An Introduction* (third revised and augmented edi¬tion), Berlin 1983.

If strong factors enforce a kind of hyperstability, in which even very strong fluctuations cannot trigger a jump to another attractor, one may consider a kind of goblet or narrow vase. In the kingdom of plants, some have the shape of a sink in order to catch insects which they can digest. Some examples of objects and plants with a parabolic design are shown below.

Figure 1 - Examples of design objects with a parabolic shape and an insect-eating plant (the insect cannot evade the natural goblet)

A dynamic analogue of it is represented by the damped pendulum, which returns very quickly to its rest position. A classic example of a two dimensional attractor, i.e. a system which forces every point (object) in its environment into a closed, circular or elliptic orbit, is the movement of the earth around the sun. As long as variations of this movement – due to minor impacts of asteroids colliding with the Earth and effects of other planets and the moon – are damped by constant gravitational forces of the sun, the orbit is stable. If such variations exceed a certain size, e.g. if the Earth collides with a planet of the size of Mars, the earth will leave this orbit and strange things may happen (or if finally the sun changes its shape and dynamics). The baseline of all changes is therefore a situation in which all variations are damped and a seemingly steady state is realized.

In the case of visual art, we can observe long periods of stability and the necessity of strong forces (internal, external, often both together) in order to make paradigmatic changes occur. One strong factor in the stabilization of states is tradition and authority. Thus Greek and Hellenistic philosophy and art was a feature of stability for Roman philosophy and art. After the fall of Rome, many of these traditions were lost in the West, but with the recovery of the major works of Plato and Aristotle, they became almost indestructible authorities in the scholastic philosophy.

1.2 The evolution of philosophy analyzed as the unfolding of a morphodynamic field

The following reflections refer, in their examples, to Western Philosophy; I guess that similar gradients, catastrophes and fractal patterns will show up again if we analyze Indian, Chinese, Japanese philosophies and intellectual frames in non-written traditions (Amero-Indian, Inuit, etc.).

The traditional starting points of philosophy: Plato and Aristotle exhibit already two concurring syntheses, based on the pre-Socratic tradition. In synergetic terms, a synthesis is basically the reorganization of a set of partial systems in a strong interaction, by the choice of very few slaving parameters. For our purpose it is significant that we can distinguish three phases of this process:

1) A differentiated and distributed set of philosophical positions evolves. The interaction is rather low due to geographical heterogeneity (in the ethnically and linguistically subdivided mainland of Greece and in the Greek colonies around the Mediterranean and the Black Sea area).

2) A concentration in Athens due to political and (slightly later) cultural dominance. The slaving force may be located in the intellectual singularity of Socrates and the life-long development of his teaching in the work of Plato. The metastable character of the synthesis is shown by the work of Aristotle and the followers of Plato in the Academy. It is characteristic that the content of the philosophical teaching changed with every successor (at least in the first cycles); nevertheless the stability of the Platonic synthesis was inherited by the Hellenistic Academy, which was only destroyed in the campaign (529 after date) of emperor Justinian (482-565 AD) against pagan religions and philosophies. The Florentine Academy and the academies of the 15th and 16th century have revitalized this tradition.

3) The *disaggregation* of the Greek line of philosophy had many stages (transfer to Alexandria as center, influence on India, Persia and the Arab sciences). In the main line, the rise of Christian and later Islamic nations created a new synthesis based on the Bible and the Koran and, thereby, replaced the anti-mythic Greek philosophy by religious philosophies. Philosophy became an "ancilla theologiae" (the servant of theology). Several new syntheses fostered this role of philosophy:

- The philosophy of Augustinus, which was revived several times (e.g., by the Port-Royal Jansenists).
- The philosophy of Thomas Aquinas (1225-1274), which became the official philosophy of the Roman church.
- A third line, which tried to incorporate structures from the two concurrent monotheistic religions: Judaism and Islam, was opened by Ramon Llull (1232-1315) but remained controversial (at the edge of heresy).

The strongest force in this evolution was surely the philosophy of Thomas Aquinas, which was able to govern philosophical thinking until Leibniz and even later in different forms of Christian Aristotelianism. All these three philosophies had the ultimate aim of fostering Christian faith or even of demonstrating its superiority against the Judaic or Islamic traditions (conversely for the other text-religions).

4) The Renaissance philosophers, like Marsilio Ficino (1433-1499) and later Giordano Bruno (1548-1600) successively broke the link between (Christian) religion and philosophy. Bruno tried to reconstruct some kind of basic Mosaic (Egyptian) religion as the ultimate metaphysical root of philosophy. This return to an independent philosophy was destroyed by Christian reforms (Calvinism, Lutheranism) and by the catholic counter-reform in the 16th and the 17th century. Finally, the philosophy of Enlightenment took up the advances of Renaissance philosophy. From now on the natural sciences and mathematics were taken as stable reference points for truth. This reference point became very strong after the acceptance of Newtonian physics by Condillac and Kant (in the middle and the end of the 18th century).

5) The new creed of Enlightenment, which was motivated by the astonishing successes of modern science and the need for new frames of intellectual orientation (in the context of political and social reorganization), was slowly destroyed by a process that we could call "disciplinary fragmentation". The big theory (Newtonian physics) was broken from within as new paradigms evolved in physics and its role of orientation was overtaken by other disciplines like: biology (Darwinism, molecular genetics), chemistry, psychology, linguistics, etc. In dynamical terms we could call this stage, the fractal stage of modern philosophy.

This very rough picture of three millennia of philosophical evolution[7] fits a dynamical schema, in which specific parameters are able to slave and order the dynamics, that in general have the tendency to diverge individually and thus to lead into chaos or noise. In terms of dynamical systems, stage (1) corresponds to spatially separated modes of a system[8]. Thus, the dominance of philosophical modes, in given geographical or cultural areas, may be explained by a temporally dominance of a philosophical position, that eliminates (via social selection) all other modes. The most miraculous happenings are the big syntheses (stage 2); they ask for very specific conditions. The picture of a singularity in catastrophe theory may illustrate this point. In the elementary catastrophe called "butterfly", we find a singular point leading to three modes. The basic equation is:

[7] Cfr. W. Wildgen, *Dynamische Sprach- und Weltauffassungen* (in ihrer Entwicklung von der An¬tike bis zur Gegenwart), *Schriftenreihe des Zentrums Philosophische Grundlagen der Wis¬-senschaften*, vol. 3. Bremen 1985 (out of print; now accessible in a revised, electronic version: http://www.fb10.uni-bre¬men.de/homepages/wildgen/), for a sketch of the development of dynamic considerations in philosophy and linguistics.

[8] Compare the Belousov-Zhabotinsky-reaction, which shows periodically changing colors (red if the Ce3+ is produced at a high rate, blue if Ce4+ is produced). It eventually creates a stationary distribution with red (above) and blue (below).

$V = x^6/6 + tx^4/4 + ux^3/3 + vx^2/2 + wx$

Partial differentiation (relative to the variable x, called internal variable) gives as the equations (2) and (3).

$V' = \delta V/\delta x = x^5 + tx^3 + ux^2 + vx + w$
$V'' = \delta^2 V/\delta x^2 = 5x^4 + 3tx^2 + 2ux + v$

The bifurcation point is defined by the zeroing of the first and the second partial derivative[9].

$dV/dx = d^2 V/dx^2 = 0$. Figure 2 shows the bifurcation lines in the two dimensional space of external parameters (v, w); the other two parameters u and t have fixed values in a specific domain of values.

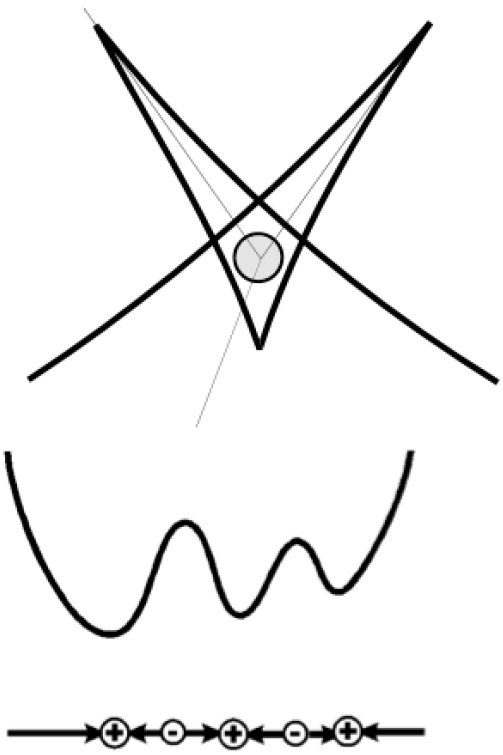


Figure 2 - a) The bifurcation space represented by a picture of (v, w) at specific points of the plane (u, t) and b) the potential function V (on x) and below the Dynkin-diagram of attractors, repellors and vector-flows.

The most complicated and compact picture is the one in the central area of Figure 2 (above). Here we find a singularity that can split-up into a system of two

[9] Cfr. W. Wildgen, *Archetypensemantik. Grundlagen einer dynamischen Semantik auf der Basis der Katastrophentheorie*, Tübingen 1985, p. 170.

or three attractors (minima). Figure 3 shows the splitting in the neighborhood of the singularity.

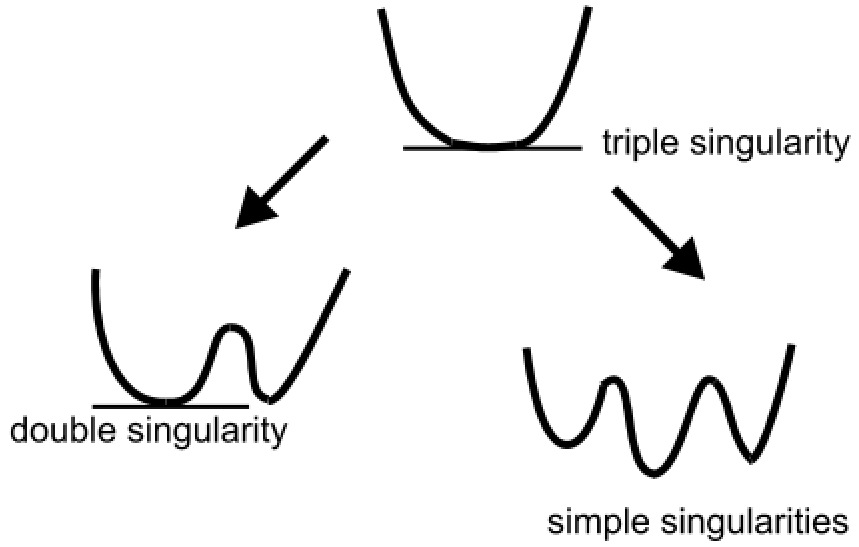


Figure 3: Triple, double singularities and three simple (stable) minima (locally $V = x^2$) as consequences of the unfolding of the germ $V = x^6$.

A big (temporary) philosophical synthesis could abolish the differences between three (in principle n) attractors (= philosophical positions), creating a very complex singularity. The basic prediction is that this synthesis will be unstable. The interesting questions are:

- How long can such a solution persist (under which conditions)?
- What is the gain in the long run of such a synthesis?

I think that very specific historical, social, and intellectual conditions are necessary to give access to a philosophical synthesis (stage 2) and that the extremely low probability of such a singularity makes that its information is very high (if we apply basic intuitions of information theory).

The big points of synthesis – e.g. those of Plato, Aquinas, and Kant – are singular events, linked to singular personalities. In the singularity of a (philosophical) mind a particular balance between rather incoherent modes of philosophical explanation is created. This singularity cannot be explained by general mechanisms, but one can find specific lines that form the organizing center of such a synthesis. In the case of Plato some mix of Pythagorean credo in mathematics and an oriental view of the soul (which is independent of the individual body) may have been such centers of organization. In many cases, the synthesis contains a balance between basically contradictory positions, e.g.,

rationalism and empiricism in Kant's synthesis. We shall come back to bimodality and underlying continua in the last section of this paper.

The chaotic nature of "normal" evolutions in the domain of philosophy may be due to an iterative, self-similar process of mapping. This can occur in the transition from one school to the next one, or in a partial mapping between parallel and concurrent schools. Such a "mapping", by the reformulation of traditional positions, by their citation, comment etc., is always open to deformations (simultaneously on different parameters) and, therefore, open to chaotic dynamics[10] . Dynamically, the self-reference or auto-similarity of a philosophical system is a phenomenon that may be observed in any intellectual system transmitted from generation to generation. It applies a general mechanism of cultural transmission, showing the stability/instability of cultural traditions.

In order to analyze the formal features of such a process we may throw a look at the logistic mapping in dynamical systems theory[11].

$y \rightarrow kx\,(1-x)$ (logistic mapping)

The iteration takes 'y' as the new value of 'x' and thus produces an infinite series of new values of 'y' (in a time 't'):

$$x_{t+1} = kx_t(1-x_t)$$

The parameter k controls the stability of the mapping. If k = 2, we get a steady state after 7 steps of iteration. If k = 3, the steady state is replaced by two alternative states; this constitutes a bifurcation. Between k = 3 and k = 4 chaos appears (and disappears) by period-doubling (chaos breaks down to periodicity and reappears, etc.). Figure 4 shows the Feigenbaum-tree of an iteration of this type.

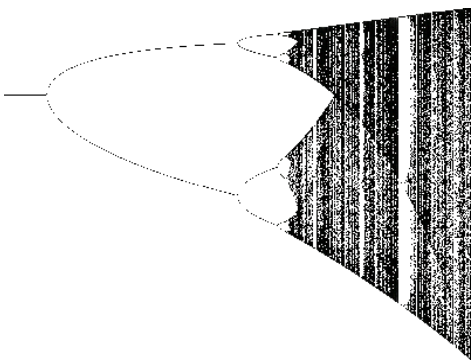


Figure 4 - Bifurcation diagram of the logistic mapping (for different values of k).

[10] Cf. H.-O. Peitgen - H. Jürgens - D. Saupe, *Bausteine des Chaos. Fraktale*, cit, on the copying machine dynamics.

[11] W. Wildgen - P. Plath, *Katastrophen- und Chaostheorie in der linguistischen Modellbildung*, in R. Köhler, G. Altmann and R. G. Pietrowsk (eds), *Quantitative Linguistics/Quantitative Linguistik*. An Internati¬onal Handbook, Berlin 2005, pp. 688-705. Cf. *ibidem* for a more explicit introduction into chaos theory and its application to semiotics and linguistics.

The transfer to my argument on the evolution of Philosophy exploits a structural analogy. The relevance of this analogy is based on the fact that the characteristics of the logistic mapping have been shown to constitute a formal schema applicable in many different domains. In the following we will apply this schema (and not the formula itself).

In the history of Western Philosophy Plato and Aristotle reflect already a late period of self-similar mapping (since ca. 600 BC). The first stages of bifurcation are inaccessible. What may be observed are zones of stability in the domain of chaos, i.e. the small bands of stability (cf. Figure 4) correspond to periods of philosophical synthesis. In many cases they have period 2. Thus, Platonism and Aristotelianism, rationalism and empiricism are subsystems with period 2. As the philosophical evolution is spatially distributed, different branches can occur simultaneously (in different cultural areas or in different persons).

The forces that could control such a synthesis are not part of the schema. They could be of two kinds: First, the forces could be intrinsic to the human mind/brain. Thus, the brain shows effects of convergence and binding involving long-ranging coordination (e.g. in the 40 Hz level) and segregation related to subsystem specialized with a divergent dynamics. These basic mental process-types could explain the rival tendencies of synthesis and diffraction in cultural/intellectual traditions. Secondly, social dynamics may either enhance segregation in intellectual rivalry, in relation to the exploitation of social resources, like public attention and access to pupils and followers or enhance cooperation and convergence via coalitions, that bring together a group of social agents who would, otherwise, be too weak to achieve public acceptance and cultural success. The two levels, the mental and the social, may be linked by a coordination cycle of the type exemplified by Turvey[12] and also assumed in "Social Morphogenesis"[13].

If coordination, synthesis breaks down, a kind of rather general catastrophe occurs. If diffraction goes on without limit, all positions imaginable and their terminological variants are stochastically run through such that no halting point appears and the philosophical enterprise fails totally; it becomes insignificant for the community of philosophers.

In the following paragraph, I shall discuss in detail revolutions (catastrophic transitions) in the visual arts and the mathematical innovations that occurred in parallel or prefigured major changes. In this context, I shall also give examples of new conceptualizations in the aesthetics of visual art based on geometrical, topological and dynamical formal tools, in order to show that these are not only relevant for a kind of meta-theory, dealing with the unfolding of philosophical and esthetic paradigms, but they can complete or in some case replace traditional schemata based on logics or structural methods inspired by formal logics.

[12] M. T. Turvey, *Impredicativity, Dynamics, and the Perception-Action Divide*, in V. K. Jirsa, J. A. Scott Kelso (eds), *Coordination Dynamics. Issues and Trends*, Berlin 2004, pp. 1-20.
[13] D. V. Porpora, *Morphogenesis and Social Change*, in M. S. Archer (ed.), *Social Morphogenesis*, Berlin 2013, pp. 25-37.

2. Revolutions in visual art

In visual semiotics[14] and visual aesthetics, changes in orientation or aesthetic revolutions may depend on contingent factors, such as political and religious revolutions; in this case they should be analyzed in the specific context. There are, however, instances where the general intellectual climate may have been influenced by political changes, but where the major forces are aesthetic ones. In these cases, the sudden and violent changes (catastrophes) are able to demonstrate the underlying dimensions of art-work and aesthetic decisions. This perspective will be selected in the following sections.

I shall summarize some results of my analysis of paintings by Leonardo da Vinci[15] in the following section and then proceed to the analysis of other examples linked to innovations in visual art. The paintings of William Turner were a landmark for impressionists like Claude Monet and the sculptural innovations by Henry Moore paved the way for modern sculpture. The "surrealist revolution" led to an interesting contact of Salvador Dali with René Thom, the founder of catastrophe theory, and became the topic of some surrealist paintings.

2.1 Elements of event, action and sudden change (catastrophe) in Leonardo's paintings

Leonardo's theoretical orientation is documented in the writings transmitted through his manuscripts and in his treatise *Libro di Pittura*. Two major concerns can be emphasized: the geometrical construction of the topics applying the laws of perspective stressed by Brunelleschi (1377-1446) and Leon Battista Alberti (1404-1472), and indirect representation of motion, dynamic constellations as signs of the mental and emotional processes involved (the artist prefers to paint living characters instead of 'wood figures')[16].

The semiotic revolution in Leonardo's painting prefigures the scientific revolution announced in Copernicus' *De revolutionibus orbium* (1543) and brought to the summit in the work of Galileo and Kepler. Together with other intellectual and religious changes they remodel the common knowledge, the world-view of educated people in the sixteenth century and of Western civilization in the centuries which follow. I shall give a short analysis of the thematic composition in Leonardo's paintings of St. Anne.

[14] Cf. W. Wildgen, *Visuelle Semiotik. Die Entfaltung des Sichtbaren. Vom Höhlenbild bis zur modernen Stadt*, Bielefeld 2013.
[15] W. Wildgen, *Geometry and Dynamics in the Art of Leonardo da Vinci*, «Cognitive Semiotics», 5, 2010, pp. 1-30; W. Wildgen, *Visuelle Semiotik*, cit.
[16] «Il bono pittore ha a dipingere due cose principali, cioè l'omo e il concetto della mente sua. Il primo è facile, il secondo difficile, perchè s'ha a figurare con gesti e movimenti della membra», cf. C. Pedretti, (ed.), *Leonardo da Vinci. Libro di Pittura*, Codice Urbinate lat. 1270 nella Biblioteca Apostolica Vaticana (trascrizione critica di Carlo Vecce), Firenze 1995, §180, p. 219.

The painting contains a rich geometric and dynamic structure (weights, bar centers, force-vectors[17], gaze-directions, etc.). A purely static representation would be insufficient for both the pictorial and the narrative aims of the painting. Furthermore, this piece is typical for Leonardo's art which consistently exemplifies the concept of *dynamic valence.*

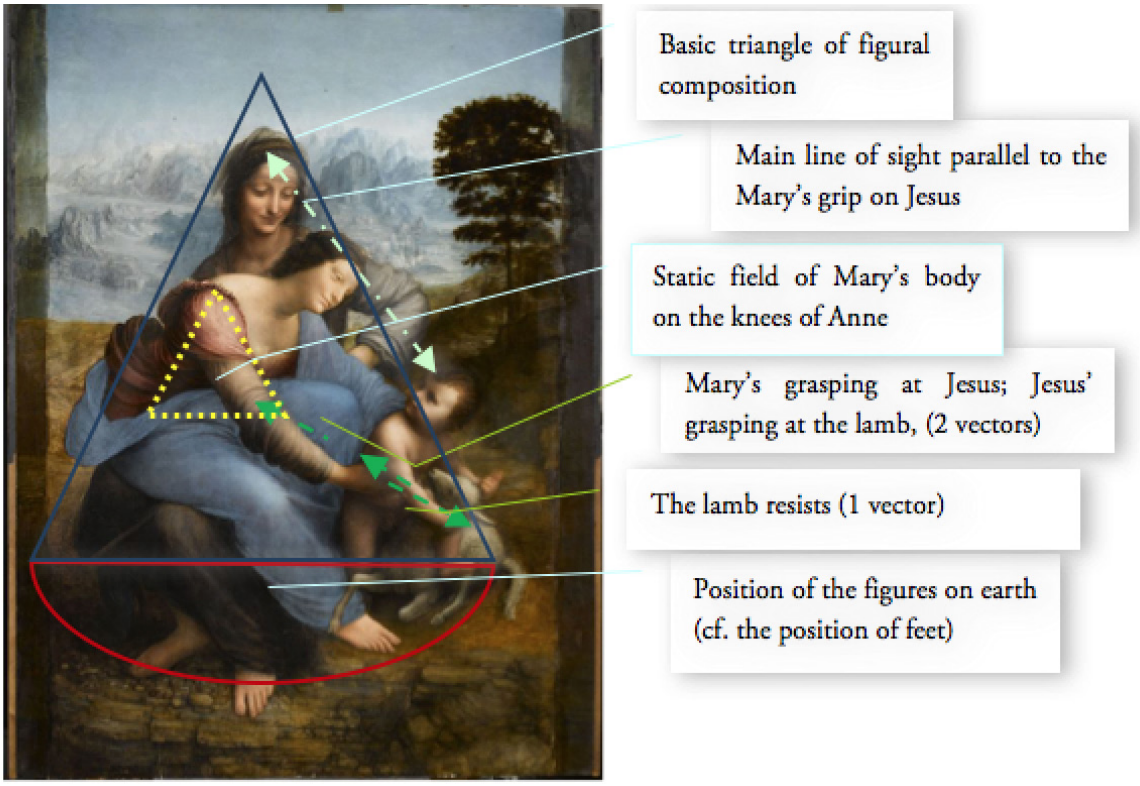


Figure 5 - Leonardo da Vinci, *St. Anne with Mary, Jesus and the lamb* (1509/10; Paris, Louvre)

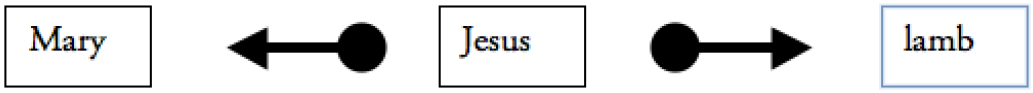
In the case of this painting, we have on the surface a quaternary constellation: Anne — Mary — Jesus — lamb. If one considers the force fields and actions, one notices that a basic interaction links: Mary — Jesus —the lamb.

- Mary *pulls on* Jesus
- Jesus *pulls on* the lamb
- The lamb *resists*
- Jesus *resists* being pulled away from the lamb

There is a conflict between Mary who tries to prevent Jesus from seizing the lamb and Jesus who notices this (he looks back to her), but resists against

[17] A specific consequence of the mathematical conceptualization of dynamics is the calculus of vectors introduced by William Rowan Hamilton (1805-1865). In Fig. 5 three force-vectors and one sight vector are given. In a catastrophe theoretical frame, one would rather consider vector-fields with attractors (minima) and repellors (maxima); cf. Figure 2.

her action. This triad constitutes a force field that dominates the message of the painting. A first schematic representation introduces two vector-fields with attractors:



The constellation of forces between Mary – Christ – the lamb corresponds to the basic archetype of transfer in Figure 6. The archetype is derived by considering a path in the catastrophe set of the butterfly: germ $V = x^6$; cf. section 2.3). In the center of the catastrophe set three attractors (=minima) coexist and the change occurs along a path in this zone[18].

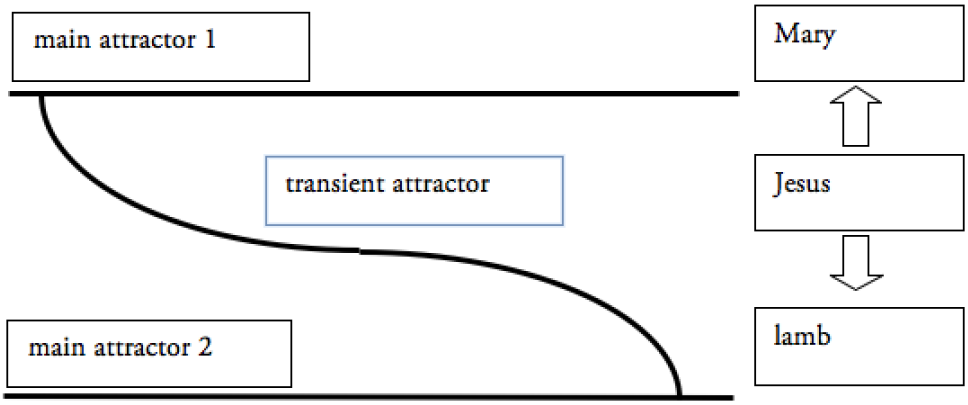


Figure 6 - The dynamical archetype of transfer (giving) and a fiber on it (with attributed contents).

As the archetype does not describe all the interactions in the pictorial composition, one has to add two complications:

- Anne supports/anchors the whole event (physically and genealogically), she is a fourth attractor which sustains the event happening on her knees. This anchoring is visible in the position of the feet and the central triangle of gravitational stability in Figure 5

- The manner of "transfer" is further elaborated in the painting and could be described in a sentence like: *Mary tries to prevent Jesus from seizing the lamb*. This complex sentence goes beyond the elementary schema shown in Figure 6.

[18] For technical details see W. Wildgen, *Catastrophe Theoretic Semantics*, cit.; Id., *Archetypensemantik. Grundlagen einer dynamischen Semantik auf der Basis der Katastrophentheorie*, cit.

The innovation by Leonardo does not break with the tradition of his Renaissance precursors[19], it is rather the climax of this development, which will be imitated in the following centuries. It is followed by the mannerist period and baroque art. Such a climax is a singularity in the sense of catastrophe theory. As such it has a very strong impact on later developments, although it is itself unstable and induces rapid changes which show up already in the late work of Michelangelo, and more radically on that of Tintoretto and Arcimboldo[20].

2.2 The "perceptual catastrophe" in the art of William Turner and Claude Monet

William Turner (1775-1851) is an outstanding figure in British landscape painting mainly because he broke with this tradition and prefigured the revolution of French impressionists, mainly the work of Claude Monet (1840-1926). A painting of the Castle of Chillon at the lake of Geneva from 1809 (British Museum) gives a precise representation with persons in the foreground, buildings, the lakeshore and mountains; it is shown in Figure 7.

Figure 7 - *Castle of Chillon at the lake of Geneva* from 1809 (British Museum)

A watercolor painting from 1841 depicts the same lake of Geneva in a very vague fashion.

[19] Cf. the development of the topic of the *Last Supper* before and after Leonardo in W. Wildgen, Éléments narratifs *et argumentatifs dans l'articulation de l'espace pictural. Transformations de l'Ultime Cène du XIIe au XXe siècle*, in S. Caliandro (ed.), *Espaces perçus, territoires imagés en art*, Paris 2004, pp. 77-97; Id., *Geometry and Dynamics in the Art of Leonardo da Vinci*, cit.; Id., *Visuelle Semiotik*, cit.
[20] Cf. W. Wildgen, *Visuelle Semiotik*, cit., pp. 107-111.

Figure 8 - *Geneva: The mole, the lake and the Savoy Hills*, 1841
(cf. Wilton, 1982: 63, Nr. 89).

In the second painting (cf. above), one can still recognize mountains, the shore of the lake, the water surface (blue), ships, and possibly people, but the symphony of colors, the transitions between surfaces and indirectly the emotional values become dominant. In the perspective of ecological psychology[21], the second picture refers to a different stimulus space. It makes the stimulus recede and therefore gives more weight to sensation and perception. Anyway, the picture is always a 'surrogate' of reality and thus communicates intentional information given by the producer (the painter) to some addressee. In this message, very different values or aspects of the individual result of sensation, perception and cognitive analysis may be selected and transmitted with preference. In his deliberate selection of atmospheric cues and unusual viewing conditions, Turner predated the later developments of "impressionists". Claude Monet, who was an admirer of Turner's work, added the variability of appearances in his series of 25 hay pack paintings, 1890-91. Other series concerned: the *Mornings on the Seine, Poplars, Rouen Cathedral, the Houses of Parliament,* and *the Water Lilies.* The Charring Cross Bridge in London in the fog was the topic of 37 paintings, all taken from the balcony of the Savoy Hotel.

[21] Cfr. J. J. Gibson, *The Concept of Stimulus in Psychology*, in «*American Psychologist*», 15, 1960, pp. 694-703: 344.

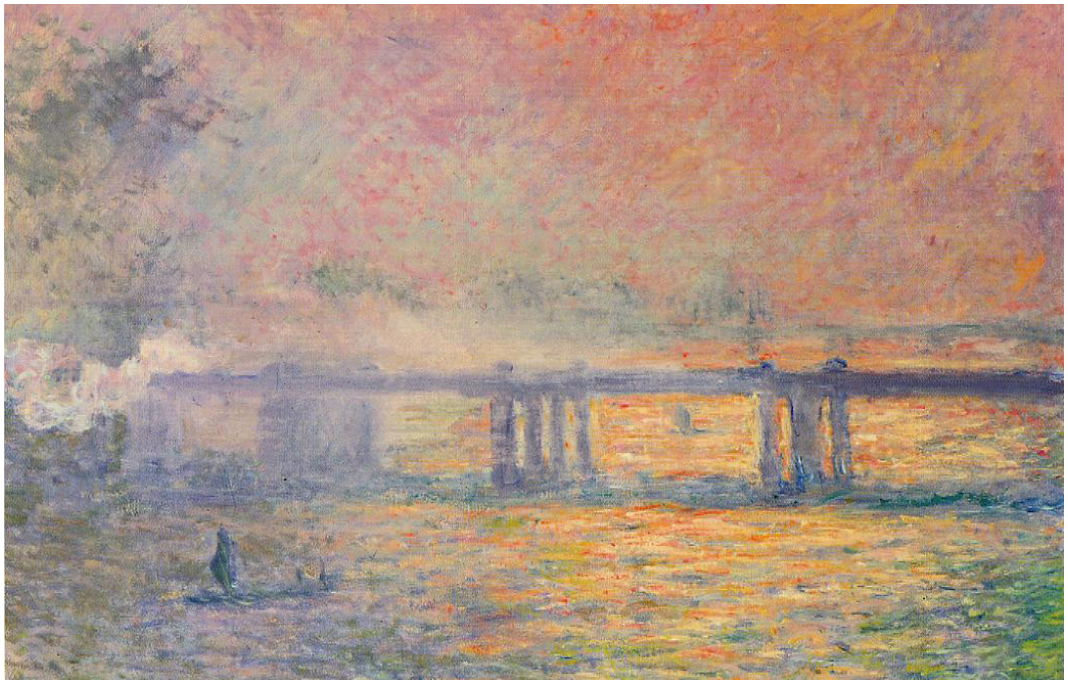


Figure 9 - Claude Monet, *Charing Cross Bridge*, London, 1903
Saint Louis Art Museum.

The catastrophic transition concerns the accepted view (until today encountered in many naïve art 'experts') that a painting has primarily to give a 'true' and moreover a standard picture of the world we live in; a landscape painting must like a postcard or touristic advertisement show its appearance under standard conditions (not in fog, in rain or under very specific conditions). The departure from this quasi-silent convention by Turner was understood as a provocation; some critics called him a lime-painter. In the case of Monet, the series points to the variability of the appearances of one and the same object (haystack, bridge over the Tames etc.). In premodern paintings, the artist first chooses or constructs a frozen 'surrogate' of reality, comparable to a literary description in a novel. The paintings by Turner and Monet abolish the link to an (implicit) text, focusing on the visual message, and acknowledging the visual variability of the object in question. In abstract paintings (after 1913) even the binding by external stimuli and referential links is abandoned. In the sense of Gibson[22] the double nature of visual information in pictures: the information about a depicted reality and the information about the painting as a visual object are separated, only the second "reality" is left and the observer has to concentrate on this aspect and be satisfied by it. In terms of dynamical systems, the classical image is a metastable coordination between two concurring images. In abstract paintings one of them is discarded; in impressionistic paintings the artist stops halfway with a preference for the visual information of the picture as object

[22] Cf. J. J. Gibson, *The Information Available in Pictures*, in «Leonardo», 4, 1971, pp. 27-35; reprinted in E. Reed – R. Jones (eds.), *Reasons for Realism. Selected Essays of James J. Gibson*, London 1982, pp. 269-283: 278f.

in itself. The reduction of the referential illusion eliminates the fundamental ambiguity of pictures[23].

The next section will follow the line of stimulus reduction and abstraction, which became dominant in expressionism and cubism. The work of Picasso could be a good example but I choose the sculptures of Henry Moore.

2.3 Morphological continua and (catastrophic) transitions in Henry Moore's sculptures

Henry Moore (1898-1986) became famous for his large sculptures. Many of them resemble human bodies, but some lack any referential support. In Figure 10 two sculptures by Henry Moore, one with the topic "reclining figure"[24] and one without descriptive content are shown.

The torso of a human body with cut-off extremities (arms or legs?) is completed by a separated piece. alluding to legs and clothing. Henry Moore's sculpture *Oval with Points* shows an oval object with a hole scarcely separated by two points. The reduction may be compared to the transition from geometrical (metrical) to topological spaces, i.e. to the mathematical generalizations triggered by the innovations of Bernhard Riemann (1826-1866), Felix Hausdorff (1868-1942) and their application to physics. What is of special importance is the separation of a spatial domain into two, three or more pieces and holes or handles in such spaces (cf. a torus and a ball with handles in Figure 11). The discontinuities, singularities (points), separations into parts and the cutting or pruning are catastrophe phenomena on a continuum.

Figure 10 - Henry Moore. "Reclining Figure Nr. 5", sited in the grounds of Kenwood House, London, Bronze (1963-64); and "Oval with Points", in Henry Moore Sculpture park Perry Green, Hertfordshire.

[23] W. Wildgen, *Semantic Ambiguity in Relation to Perceptual Multistability*, in M. Stadler – P. Kruse (eds.), *Ambiguity in Mind and Nature.* Berlin 1995, pp. 221-240.

[24] Cf. W. Wildgen, Conceptual Innovation in Art. Three Case Studies on Leonardo da Vinci, William Turner, and Henry Moore, in F. Brisard, M. Meeuwis and B. Vandenabeele (eds.), *Seduction, Community, and Speech: A Festschrift for Herman Parret*, Amsterdam 2004, pp. 183-196: 191-194; Id., *Visuelle Semiotik*, cit., pp. 162-168.

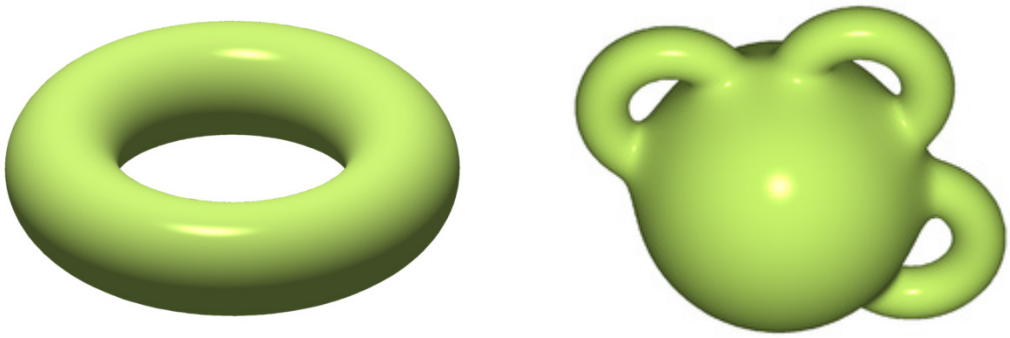


Figure 11 - Torus as the archetype of an object with a hole and a more complicated object (sphere) with handles

The two-piece reclining figure shows a hole in the right part, whereas in the sculpture "Oval with Points" the hole is the central feature; the points are singularities. In general the figures underwent a transformation from perceived bodies and objects to abstract, topologically less detailed but also less coherent constructions. The shape of the cavity or hole is complementary to the shape of the full body and both contribute to the esthetic perception of the object[25].

In terms of morphodynamics, one may imagine a kind of inverse morphogenesis. The highly diversified body shape due to cascades of cell differentiations and specialization of body parts is reduced step by step in the artist's imagination with the aim to return to very simple natural forms, which Henry Moore found in nature as shapes of bones or stones. They were a kind of "objets trouvés", i.e. of r*eady mades* in the sense of Marcel Duchamp (1887-1968). The underlying catastrophe is one of bifurcation and morphogenetic channeling in the sense of Conrad Hal Waddington (1905-1975) and his hypothesis of evolutionary development (EvoDevo).

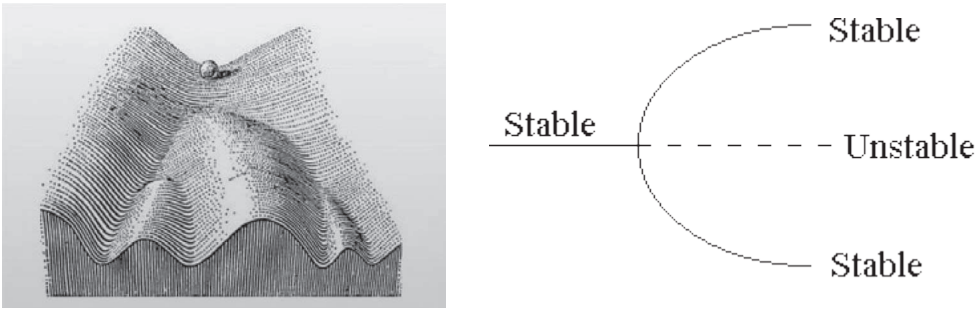


Figure 12 - Epigenetic landscape and bifurcation of a stable state

The transition between a real reclining woman and one of Moore's sculptures is dramatic, quasi a "catastrophe of imagination". Its basis is not

[25] These effects are also exploited by Salvador Dali in his painting: *The triangular hour* (*L'heure triangulaire*, 1933).

knowledge about evolution and morphogenesis[26] but the experience of growth and deformation in our ambient world. Thus the transformation of a newborn child (or even an embryo) into a school child and an adult on one side and deformations due to developmental mistakes and illness (accident) establish a basic space of variation. Under specific visual conditions, camouflage, partial obstruction further deformations may be perceived and remembered. This space of variation is the ground on which the imagination of the artist and that of his clients may meet. Nevertheless, the departure from standard conditions of perception creates a catastrophic impact and a sudden rise of the information value (because such perceptions are rare and have a very low probability). This is the basis of the aesthetic surplus value of the piece of art.

2.4 The surrealist revolution and Dali's encounter with catastrophe theory

André Breton (1896-1966) and his followers considered surrealism as a revolution; cf. the titles of major journals: *La Révolution surréaliste* (1924-1929) and *Le Surréalisme au service de la révolution* (1930-1933)[27]. Surrealism was not only applied to visual art (painting, sculpture, installations, and film) but also to literature and had repercussions in sociology and philosophy. The general tendency of surrealism beyond an exuberant diversity of positions and enterprises is its opposition to dominant and publicly recognized standards and institutions. In Bataille's terms, the heterogeneous, the excluded, the taboo is the major concern of surrealistic enterprises. In mathematical (topological) terms, the pictorial space in surrealism is often a piecemeal of representational subspaces (cf. the technique of collage introduced by Max Ernst, 1891-1976) or astonishing transitions between visual subspaces.

Salvador Dali (1904-1989) considered himself as the incarnation of surrealism.[28] An immediate link to catastrophes is given by the fact that Dali received René Thom in his home in 1978, at the time when catastrophe theory, that had been developed and disseminated by Thom and Zeeman, was at its climax. Dali's turn to mathematics occurred in parallel with his return to Catholicism and sacred art, and his fascination by the topic of atomic, nuclear power after World War II. In Dali's version of the *Last Supper*[29] the rectangular

[26] Morphogenetic principles have been used as a kind of metatheory in sociology. They describe the interaction between agency and culture (social structure). In the arts, individual, creative aspects dominate and trigger the emergence of new cultural values and social relations; cf. Porpora, *Morphogenesis and Social Change*, cit.

[27] The surrealist movement had been prepared by the movement called Dada which started in Zürich 1916, changed to Paris in 1920 and spread over the world (New York, Russia, Japan). Some of the proponents of surrealism (e.g. André Breton, 1896-1966) transferred the surrealist movement on the path to the United States (1941-1946) and influenced younger American artists (e.g. Jackson Pollock). The anarchist tendency of surrealism was later taken up by the Beat generation (beatniks) and Psycadelicart (I thank my son Quirin for this information).

[28] He was excluded from the surrealist movement in a trial in 1934, but considered himself as the true heir of this tradition.

[29] Cf., for the historical evolution of this topic, W. Wildgen, *Geometry and Dynamics in the Art of Leonardo da Vinci*, cit., and Id.,*Visuelle Semiotik*, cit.

table is standing under the "roof" of a platonic solid, the dodecahedron. This spatial archetype, which is the only platonic solid with pentagons as its sides, reappears as major element in the painting *At the search of the fourth dimension* (1979).

Figure 13 - Salvador Dali, *Last Supper* (1955) and
At the search of the fourth dimension (1979)

The series of ideal (regular) polygons (equilateral triangle, square, pentagon, hexagon etc.) and ideal polyhedrons (only five, the so called platonic solids) has a dynamic and topological equivalent in the elementary catastrophes[30]. Insofar it was only consequential that Dali met René Thom, the famous topologist and Fields medal winner. The regular geometries and stable unfolding are a kind of last residue of stability in a world of constant change, steady transitions and chaos luring anywhere. As Thom had established a link not only to morphogenesis but also to plate tectonic in geology and geography, his and Dali's imagination

[30] P. Slodowy, *Platonic Solids, Kleinian Singularities, Elementary Catastrophes, and Lie Groups*, in J. Petitot-Cocorda (ed.), *Logos et théorie des catastrophes. A partir de l'œuvre de René Thom*, Geneva 1988, pp. 73-98.

came near to one another. In fact, their conversation in Dali's home was fruitful insofar as Dali produced a series of paintings on catastrophes. In one of them, his last painting called "Swallowtail", Dali cites different elements of Thom's theory: a section of the elementary catastrophe called cusp (unfolding of the unstable dynamic system $V= x^4$) and of the swallowtail (unfolding of the unstable dynamic system $V= x^5$).

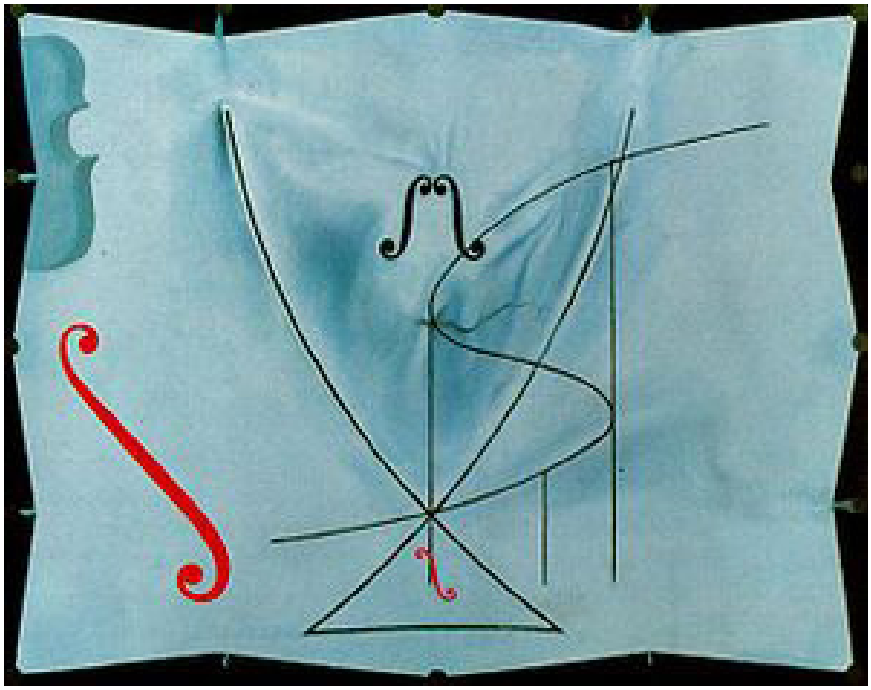


Figure 14 - *The Swallowtail*, 1983

Descharnes and Néret[31] show a photo where the old Dali poses besides this painting. It is an enigma how this painting fits into the life-work of Dali. Is it just a reflection of his admiration for René Thom and for modern science in general, or does it tell us something about Dali's relation to catastrophes, hidden dangers which may suddenly trigger the catastrophe? Great catastrophes have a double nature: first a preparation which is only apprehended by few, very sensitive persons or animals and second the cataclysm which involves many persons and objects. Similarly, it is the symbol of danger and instability, and, during all his life, Dali was very anxious and sensible about imminent dangers.

2.5 Conclusion on revolutions (catastrophes) in art

Innovations in art are more than temporary changes in taste or dominance shifts in the rivalry of schools. They contain at their heart a "problem" and its "solution" by the artist. This has been shown in the case of Leonardo, where the arrangement and the postures in the *Last Supper* contribute to the visualization of the dynamics inherent in the narrative episode represented in the mural.

[31] R. Descharnes – G. Néret, *Salvador Dali, 1904-1989*, Köln 1989, p. 219.

In the series of works dedicated to the triad: Anne, Mary, Jesus, a dynamic configuration with attractors, repellors, forces, weights and counterpoises is visually organized together with a system of sight- and action-vectors. The case studies on Turner and Moore showed the process of symbolic abstraction in landscape painting (Turner) and figural sculpture (Moore) and the directions of their gradual development in the oeuvre of the artists[32]. In the case of surrealism a quasi-political revolution involving programs and establishing leaders and parties of artists can be observed. This shows on one side that its appearance is linked to political events, e.g. the World War I and the destruction of traditional values in its sequel, the strong impact of social struggles, e.g. between fascist and communists movements, anarchistic and Stalinist parties in the Spanish civil war. Nevertheless these political movements were only responsible for a general motivation for change, a search for new values and the negation of traditional value systems including aesthetic values and philosophical positions.

In a last and concluding chapter I would like to ask if a more fundamental parameter is underlying those abrupt changes (catastrophes), i.e. if the logical schemes operating with oppositions (contraries), negation and affirmation are sufficient. This question cannot be resolved by replacing two valued (Aristotelian) logics by three-value logics. We must reconsider the role of continuity underlying all affirmations, negations, oppositions, complementarities etc.

3. Continua underlying intellectual developments, beyond discrete logics

In the mainstream histories of science and art, oppositions and shifts between alternative views and priorities are the dominant patterns of comparison. This may be due to a traditional, logically based dialectics of: true ÷ false in two-valued logics which have been generalized to discursive polarities such as: time ÷ space, wave ÷ particle, energy ÷ matter, realist ÷ idealist, holistic ÷ local, good ÷ bad etc. In this perspective a bipolar shift occurs from position A to B, where A and B are contraries and no intermediate is allowed (cf. the "*tertium non datur*" as basic axiom in two valued logics). Kelso and Engstrøm (2006) argue in favor of "complementary pairs", i.e. the opposition is in many /all cases not exclusive; both of the seemingly alternative choices can be valid. A central topic in their epistemology concerns cooperation. In many systems, the cue is not the opposition between elements or subsystems but the coordination, communication between parts, the emergence of binding phenomena which enable self-organization with

[32] Further semiotic aspects of the art of Leonardo da Vinci have been treated in W. Wildgen, *Visuelle Semiotik der elementaren Kräftefelder der Hände (Gestik) und Augen (Blicke) in einigen Werken von da Vinci und Barocci*, in W. Nöth – A. Hertling (ed.s.), *Körper-Verkörperung-Entkörperung*, Kassel 2005, pp. 149-179, for the directions of gaze and gestures; the iconography of the *Last Supper* was the topic of a chapter in a book on the semiotics of art (in French; Id., Éléments *narratifs et argumentatifs de l'«Ultime Cène» dans la tradition picturale du XIIe au XXe siècle*, cit.). Innovation in art has been analyzed in the context of innovation in language and in science as a chapter of my book on the evolution of human language (Id., *The Evolution of Human Languages. Scenarios, Principles, and Cultural Dynamics*; Amsterdam 2004).

the goal of higher performance and better survival. Basically, coordination is also the key to our understanding of sign use and language. To separate, to distinguish is one intellectual operation valid for specific purposes, but unifying, binding, is an even more important one and in many circumstances even an unavoidable operation. A precondition for such complementarities, or better for the emergence of in-between solutions, transitions and self-organization towards higher performance, is a level of continuity behind the apparent oppositions. The question therefore is: what are the continua behind truth and falseness, realism and idealism, good and bad in esthetic judgments. In the first section I have shown how bipolar or tripolar fields emerge in a continuum with reference to the elementary catastrophes called: *cusp* (germ: $V = x^4$) and butterfly (germ $V = x^6$). But what does the underlying continuum mean? How can we interpret the internal variable x and the quick dynamics which governs the shift, the transition, the catastrophe?

In philosophy, we may start from two infinitely remote, epistemologically untouchable positions. The individual Ego (beyond his/her socialization, beyond gender, beyond learning processes) as the individual genetically prefigured **Self** on one side and objectivity as such (beyond human perception and comprehension) the classical "Ding an sich" (**Object** in itself) discussed by Immanuel Kant. These opposed poles are epistemologically inaccessible, but we find a continuum of positions between them. This continuum may be exemplified by mentioning several sub-fields which show up in epistemological discourse:

- Earliest perceptions of the individual (in the womb, immediately after birth etc.),
- First categorical judgments, precursors of language specific classifications,
- Linguistically mediated judgments,
- Observational data in empirical science,
- Hypotheses and theories in the sciences.
- Unified theories in scientific fields, such as a theory of everything in physics and cosmological models (e.g. the big bang model)
- Metaphysical speculations as those found in religious contexts.

This list is not exhaustive; further positions may exist between any of the terms mentioned. Therefore, if we choose two different positions on the scale, they may appear to be in a kind of dual opposition; in reality they are only different and at a specific distance on the continuous scale and we can always find an intermediate position which diminishes the distance and contains features of both.

In art, the two poles of (aesthetically) *good* and *bad* are also elusive, inaccessible and they depend on the above discussed scale of Self versus Object, insofar as art has always an anchor in individual taste, feeling, subjective reaction and cannot be completely or even in major concerns be objectified. "De gustibus not est disputandum" was the neo-Latin dictum: *Don't discuss on*

taste.[33] Nevertheless, humans constantly do so and cannot avoid doing so. The problem is that the points of reference of good and bad in aesthetics are floating dependent on many contingent factors. In a coherent community, where specific aesthetic standards of taste have been fixed, everybody may adhere to a specific judgment with the result that all participants not belonging to this community are rejected as tasteless.

Art is, however, as many specialists of aesthetics would agree, more than just taste and although the values attributed to artwork may change over time and be dependent on geographical and political contexts, there seems to be a stable kernel of "good" art and a separating line to "bad", insufficient, unskilled … artwork. The basic factors of general aesthetics may be the two dimensions proposed by René Thom in his theory of 'prégnance' (biological relevance) and 'saillance' (perceptual salience). The second factor may be accessed via the psychology of art; cf. the work of Arnheim who translated the psychology of Gestalt of his masters (Wertheimer, Koffka) into an aesthetics of visual art[34]. The first factor may in majority be responsible for cultural differences, because in different social, political and economic contexts the biological/social/economic (survival) value or the criteria of success can be very different. One major factor is the place that artwork and artists occupy in a specific society and how much space / freedom is conceded to artists. In critical periods, the whole domain of art (and playful use of human capabilities) may collapse. Such cultural catastrophes are also catastrophes in the usual, non-technical reading. The end of the Roman Empire in Western Europe was such a cultural catastrophe, the arrival of Europeans in the Americas was a cultural catastrophe for the amero-indian populations, and the Nazi-regime was a cultural catastrophe in Germany etc. After the catastrophe, new developments may emerge with some delay, such that the catastrophe, if it is not a total one (e.g. the extinction of a nation or of mankind), allows for a renewal which activates on one side the basic human capacities for culture and esthetics and on the other side puts together the few remains of the former cultural level. Thus the Italian Renaissance and humanism were able to recover many lost elements of the Egyptian, Greek, and Roman culture (via Byzantium and the Arabic traditions present in Spain) and to reconstruct parts of the lost heritage. With these stimulations, new developments based on the drives inherent in European (Italian, Spanish, French, and German etc.) cultures could take place. The classical picture of this after-catastrophe

[33] It is probably derived from neo-scholastic philosophy: „De gustibus et coloribus non est disputandum ». A non-authentic anecdote says that Julius Cesar presented with asparagus in butter instead of olive oil in Milan, spoke the sentence "De gustibus non est disputandum" in order to mediate the Roman disgust of butter in the kitchen, which was considered as barbarian.

[34] Cf. J. Verstegen, *Arnheim, Gestalt and Art. A Psychological Theory*. Wien 2005, and, as a summary, W. Wildgen, *Visuelle Semiotik*, cit, chapter 1.1.4.

scenario is the Phoenix rising from his ashes. It is documented since very early civilizations (Egyptian etc.).

Figure 15 - Miniature of the phoenix in the Aberdeen Bestiary (Library of Aberdeen University, probably 12th century)

Wolfgang Wildgen, Universität Bremen
✉ wildgen@uni-bremen.de

¶ Sezione Terza

Politiche della catastrofe

Testi/1

Paura e società del rischio
Un'intervista a Urlich Beck*

a cura di Joshua Yates

Ulrich Beck has elaborated an original formulation of the theory of risk and reflexive modernization, a formulation that has had a significant impact not only upon sociological theorizing and research. In this interview, Beck goes through several problems of risk society (fear and commonality of anxiety, power, community of fate, culture of uncertainty), taking into account the key distinction between risk and catastrophe. Risk does not mean catastrophe. Risk means the anticipation of catastrophe. Risks exist in a permanent state of virtuality, and become 'topical' only to the extent that they are anticipated.

***

Cos'è la società del rischio e come è emersa?

La "società del rischio" significa che viviamo in un mondo fuori controllo. Non c'è nulla di certo ma soltanto incertezza. Ma andiamo nei dettagli. Il termine rischio ha due significati radicalmente differenti. Esso si applica in primo luogo a un mondo governato interamente dalle leggi della probabilità, in cui ogni cosa è misurabile e calcolabile. Ma la parola è anche comunemente impiegata per riferirsi alle incertezze non quantitative, ai "rischi che non possono essere conosciuti". Quando parlo di "società del rischio" è in quest'ultimo senso, ovvero quello delle incertezze fabbricate. Queste "vere" incertezze, imposte dalle rapide innovazioni tecnologiche e dalle reazioni sociali accelerate, stanno creando un paesaggio del rischio globale fondamentalmente nuovo. In tutte queste nuove tecnologie dal rischio incerto, noi siamo separati dal possibile e dagli effetti da un oceano di non sapere.

Può fare un esempio?

Pochi anni fa, il Congresso degli Stati Uniti ha affidato a una commissione scientifica il compito di sviluppare un linguaggio simbolico per rendere chiari i

* Traduzione del testo *An Interview with Urlich Beck on Fear and Risk Society*, in «The Hedgehog Review», Fall 01, pp. 96-107. Traduzione a cura di Marco Carassai. Si ringrazia «The Hedgehog Review» *The Hedgehog Review* per aver concesso il permesso per la pubblicazione della traduzione.

pericoli insiti nei siti di stoccaggio per le scorie nucleari statunitensi. Il problema da risolvere era il seguente: come devono essere costituiti i concetti e i simboli per comunicare con chi vivrà fra 10.000 anni? La commissione era composta da fisici, antropologi, linguisti, neurologi, psicologi, biologi molecolari, gerontologi, artisti, ecc. Innanzitutto, dovevano risolvere una semplice questione: gli Stati Uniti esisteranno fra 10.000 anni? La risposta fu naturalmente semplice: U.S.A for ever! Tuttavia la questione chiave – come sia possibile iniziare oggi un dialogo 10.000 anni nel futuro – alla fine si è rivelata insolubile. La commissione ha osservato, ad esempio, i più antichi simboli dell'umanità; ha studiato le rovine di Stonehenge (1500 a. C.) e le piramidi; ha indagato la ricezione di Omero e la Bibbia; ha esaminato il ciclo di vita dei documenti. Questi reperti comunque raggiungono soltanto poche migliaia di anni nel passato, non diecimila anni.

Alla velocità del suo sviluppo tecnologico, il mondo moderno ha incrementato le differenze globali fra il linguaggio dei rischi quantificabili, in cui pensiamo e agiamo, e il mondo dell'insicurezza non quantificabile, che noi al contempo creiamo. Tramite le nostre decisioni passate sull'energia atomica e le nostre decisioni attuali sull'impiego di tecnologia genetica, sulla genetica umana, sulla nanotecnologia e sull'informatica, scateniamo conseguenze imprevedibili, incontrollabili, in verità persino incomunicabili, che minacciano la vita sulla terra.

Qual è allora la reale novità della società del rischio? Tutte le società non sono state, forse, sempre circondate da pericoli da cui queste società sono state formate per difendersi?

Il concetto di rischio è moderno. È un concetto che presuppone decisioni che tentano di rendere prevedibili e controllabili le conseguenze imprevedibili delle decisioni della civilizzazione. Se si dice, per esempio, che il rischio di cancro per i fumatori è a un determinato livello e il rischio di catastrofe nelle centrali atomiche è a un determinato livello, ciò implica che i rischi sono conseguenze negative di decisioni evitabili che sembrano calcolabili, come la probabilità di una malattia o di un incidente, e quindi non sono catastrofi naturali. La novità della società del rischio risiede nel fatto che le nostre decisioni di civiltà coinvolgono conseguenze globali e pericoli, e ciò contraddice radicalmente il linguaggio istituzionalizzato del controllo – anzi la promessa di controllo – che è irradiato al pubblico globale nell'evento catastrofico (come nel caso di Chernobyl e anche nei casi di attacchi terroristici a New York e Washington). Precisamente questo costituisce l'esplosività *politica* della società del rischio. Questa esplosività ha il suo centro nella sfera pubblica mass-mediatica, nella politica, nella burocrazia, nell'economia, sebbene essa non sia necessariamente vicina a un particolare evento al quale sia connessa. L'esplosività politica non può essere descritta e misurata nel linguaggio del rischio, né in formule scientifiche. In essa "esplode" – se mi è consentita questa metafora – la responsabilità, la pretesa di razionalità e la legittimazione tramite un contatto con la realtà. L'altra faccia della riconosciuta

presenza del pericolo è il fallimento delle istituzioni che traggono la loro autorità dal loro presunto controllo di tali pericoli. In tal modo, la "nascita sociale" di un pericolo globale è tanto improbabile quanto drammatico, anzi traumatico, di risonanza mondiale. Nell'esperienza dello shock irradiato dai mass media, esso diviene riconoscibile; citando Goya: *il sonno della ragione genera mostri*.

La paura di diversi pericoli, la paura dei rischi e dell'ignoto hanno costituito le esperienze, gli impulsi e le emozioni umane più fondamentali. Nel suo libro La società del rischio, *Lei sostiene che «La dinamica messa in movimento con la società del rischio si esprime invece con la frase: ho paura! Al posto della comunanza indotta dalla penuria subentra la comunanza indotta dalla paura»*[1]*. Può dire di più sulla paura come forza motrice nella società del rischio? In che modo la paura nella società del rischio differisce dalle sue declinazioni in altri tipi di società, per esempio quella feudale-agraria? Concorda con la frase di Anthony Gidden secondo cui «la nostra era non è più pericolosa – più rischiosa – di quella delle generazioni precedenti, ma il bilancio fra rischi e pericoli è cambiato»*[2]*?*

Non sappiamo se viviamo in un mondo più rischioso di quello delle generazioni precedenti. Non è la quantità di rischio, ma la qualità del controllo o – per essere più precisi – la nota incontrollabilità delle conseguenze delle decisioni di civiltà che produce la differenza storica. Per questo impiego il termine "incertezze fabbricate". L'aspettativa istituzionalizzata del controllo e persino le idee guida di "certezza" e "razionalità" stanno collassando. Non il cambiamento climatico, i disastri ecologici, le minacce del terrorismo internazionale, il morbo della mucca pazza, *in sé*, ma la crescente consapevolezza che viviamo in un mondo interconnesso – che sta diventando fuori controllo – crea la novità della società del rischio. Le sfide dei rischi globali all'inizio del XXI secolo sono discusse nei termini concettuali e prescrittivi che derivano dalla prima modernità del XIX secolo e dell'inizio del XX secolo. I rischi che ci troviamo di fronte non possono essere limitati dal punto di vista spaziale, temporale o sociale. Questi rischi comprendono gli stati-nazione, le alleanze militari, e tutte le classi sociali, e – per loro stessa natura – presentano nuovi tipi di sfide alle istituzioni designate al loro controllo. Le regole istituite di attribuzione e responsabilità – causalità, colpevolezza, giustizia – crollano. Ciò significa che la loro attenta applicazione alla ricerca e alla giurisdizione sortisce l'effetto contrario: i pericoli aumentano e la loro anonimizzazione è legittimata. Quindi la differenza principale fra la cultura premoderna della paura e la seconda cultura moderna della paura è che nella premodernità i pericoli e le paure potevano essere attribuiti agli dèi, a Dio, alla natura, e la promessa della modernità era quella di superare queste minacce attraverso una maggiore modernizzazione e un maggiore progresso – più scienza, più mercato, tecnologie nuove e migliori, standard di sicurezza, ecc. Nell'epoca

[1] U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, a cura di W. Privitera, Roma 2015, p. 65.
[2] A. Giddens, *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*, New York 2000, p. 52.

del rischio, le minacce che ci troviamo di fronte non possono essere attribuite a Dio o alla natura, ma alla "modernizzazione" e al "progresso" stesso. Così la cultura della paura deriva dal fatto paradossale che le istituzioni che sono preposte al controllo hanno prodotto incontrollabilità.

Se – secondo le condizioni del rischio – «sempre più si impongono all'attenzione pericoli spesso non visibili né percepibili da chi è toccato; pericoli che a volte non dispiegano più i loro effetti nell'arco di vita di quanti ne sono investiti, ma in quello dei loro discendenti; pericoli, comunque, che hanno bisogno degli "organi di senso" della scienza – teorie, esperimenti, strumenti di misurazione – per poter essere visibili e interpretabili in quanto tali» cosa accade alla nostra abilità di perseguire la giustizia nella società del rischio?

Non c'è una risposta semplice a questa domanda. Date un'occhiata, per esempio, a una delle più famose filosofie e teorie morali della giustizia del nostro tempo, quella creata da John Rawls. Egli concettualizza la giustizia in un quadro di riferimento costruito su premesse obsolete: in primo luogo un "nazionalismo metodologico", il che significa che la questione della giustizia è percepita secondo le categorie dello stato-nazione; in secondo luogo, egli concentra la sua teoria sulla distribuzione dei "beni" e tralascia la distribuzione dei "mali" o dei "rischi", che segue – come sostengo nel mio libro – una logica completamente differente. Quindi la "grammatica" del sociale e del politico in cui noi viviamo, pensiamo e agiamo sta diventando storicamente obsoleta, ma ciononostante continua a governare il nostro pensare e il nostro agire. Prendete la minaccia terroristica ad esempio. La violenza dell'11 settembre 2001 rappresenta il fallimento di concetti basati sullo Stato, come quelli di "guerra" e "pace", "amico" e "nemico", "guerra" e "crimine", per cogliere, analizzare, proporre approcci a nuove realtà morali, sociali, politiche. La sua domanda su come ridefinire la giustizia in una società del rischio non è stata ancora raccolta.

Che cosa significa "potere" nella società del rischio?

Nel rischio di conflitto, la questione centrale del potere è, in effetti, una questione di definizione. È la questione di chi, con quali risorse legali e intellettuali, arriva a decidere cosa vale come "rischio", cosa conta come "causa" e cosa conta come "costo". La questione del determinare chi sia responsabile, e chi deve sopportare l'onere di pagare per i danni, si è trasformata in una battaglia sulle regole di evidenza e sulle leggi di responsabilità. La ragione di ciò è che – in fondo – il vero scontro è fra l'idea che qualcuno sia responsabile e l'idea che nessuno sia responsabile.

È questa la ragione per cui Lei parla di "irresponsabilità organizzata" come una caratteristica della società del rischio?

Sì. I politici dicono che non sono responsabili, e che al massimo si limitano a regolare il contesto del mercato. Esperti scientifici dicono di creare soltanto opportunità tecnologiche: non decidono come sono implementate quelle opportunità. Il mondo degli affari dice di rispondere soltanto alla domanda dei consumatori. La società è divenuta un laboratorio senza alcun responsabile per l'esito dell'esperimento.

In passato le società sono riuscite a fornire "risposte", o almeno istituzioni che offrivano risposte ufficialmente autorizzate, alle questioni e alle incertezze più difficili della vita. Con l'avvento della società moderna, l'autorità delle istituzioni tradizionali (e le loro "risposte") hanno perso di credibilità e sono state largamente rimpiazzate da nuove istituzioni e "esperti" che forniscono risposte "moderne". Nelle società del rischio, parte del dilemma è che le risposte degli stessi "esperti" hanno perso (in un certo grado, se non completamente) la loro capacità di fornire certezza: dove un tempo potevamo avere fede nelle valutazioni del rischio degli esperti, oggi sembra dobbiamo valutare noi stessi il rischio dell'opinione dell'esperto. Se questa è una descrizione esatta della situazione attuale, a chi ci rivolgiamo per le risposte e come viviamo individualmente e collettivamente senza certezza, senza la garanzia di sicurezza?

L'immagine che Lei ha tracciato è del tutto corretta. Tuttavia, il rischio è un concetto particolarmente ambivalente. Non è percepito e valutato soltanto negativamente, ma anche positivamente. Infatti, la parola "rischio" sembra essere entrata nella lingua inglese attraverso lo spagnolo e il portoghese, in cui era impiegata in riferimento alla navigazione in acque inesplorate. La nozione di rischio è inseparabile dalla condizione della modernità, dell'entusiasmo e dell'avventura. Una comprensione positiva del rischio è la vera fonte di energia che crea libertà e ricchezza nel mondo moderno. La questione principale è l'accettazione del rischio e la sua condizione. L'accettabilità del rischio dipende dalla possibilità – per chi sostiene le perdite – di ricevere anche dei vantaggi. Laddove ciò non accada, il rischio risulterà inaccettabile da chi ne è interessato. Se anche il vantaggio è in discussione – come nel caso del cibo geneticamente modificato – non è sufficiente dimostrare che il "rischio residuale" sia, statisticamente parlando, altamente improbabile. Un rischio non può essere considerato in sé e per sé. Esso è sempre contestualizzato nei criteri impiegati nel valutarlo e caratterizzato da ipotesi culturali che lo circondano. In altre parole, i rischi sono grandi quanto appaiono. Questo è sempre vero; ma ciò è ancora più vero nel caso delle incertezze fabbricate.

È contro questo sfondo che gli esperti tecnici percepiscono le popolazioni che li circondano come irrazionali o isteriche, sia perché sembrano fare calcoli sbagliati del rischio personale – come quando i fumatori protestano contro l'energia nucleare – o perché si esprimono con immagini sensazionalistiche – come quando la Gran Bretagna, apparentemente invasa dall'ansia tedesca, ha demonizzato le proprie meraviglie geneticamente modificate come "cibo

Frankenstein". È una frase che colpisce, ed è servita come arma finale nella guerra di parole contro il cibo geneticamente modificato. Essa, tuttavia, contiene l'idea giusta che persino i rischi "oggettivi" contengono giudizi impliciti su ciò che è giusto. Gli esperti tecnici hanno perso il loro monopolio sulla razionalità in senso originario: non dettano più le proporzioni tramite cui si misura il giudizio. Le dichiarazioni di rischio sono basate su standard culturali, tecnicamente espressi, su ciò che è *ancora* e su ciò che *non è più* accettabile. Quando gli scienziati dicono che un evento ha una scarsa probabilità di accadere, e quindi è un rischio trascurabile, essi codificano necessariamente il loro giudizio su relativi guadagni. È sbagliato, dunque, considerare i giudizi sociali e culturali come cose che possono soltanto falsare la percezione del rischio. Senza giudizi sociali e culturali, non ci sono rischi. Questi giudizi *costituiscono* il rischio, sebbene spesso in modi nascosti.

Che tipo di oneri ha questa posizione per individui, famiglie e intere società?

È evidente che individui e famiglie sono caricati dall'onere di decidere sulla realtà dei rischi. C'è definitivamente un bisogno di nuove istituzioni. Consentitemi di soffermarmi sulle conseguenze per l'economia e per le intere società. I rischi virtuali non hanno più bisogno di esistere per essere percepiti come fatti. Si potrebbe criticarli come "rischi fantasma", ma ciò non ha importanza economicamente. Percepiti come rischi, essi causano enormi perdite e disastri. Così la distinzione fra rischio "reale" e percezione "isterica" non tiene più. *Economicamente* non fa differenza. La perdita dei meccanismi di risoluzione di controversie orientate sulla scienza e il dominio di percezioni culturali hanno due implicazioni principali. Essi incrementano e rafforzano le diversità transnazionali degli standard di regolamentazione. Questa diversità può causare enormi tensioni non soltanto nel mercato interno, ma anche nel sistema di scambio globale, regionale e bilaterale. Anche le istituzioni democratiche sopranazionali hanno difficoltà nel prendere decisioni. Per esempio, nell'UE – che ha probabilmente prodotto il più grande progresso nell'istituzione di organi decisionali transnazionali – gli stati membri ancora accettano o rigettano i certificati di nulla osta sulla carne bovina britannica a loro discrezione. In tal modo l'incapacità di gestire le incertezze fabbricate sia a livello nazionale sia globale potrebbe diventare una delle principali controforze contro il neoliberalismo. Potrebbe finire in modo amaro, deludendo coloro che hanno riposto le loro speranze nelle soluzioni del mercato ai problemi di sicurezza dei consumatori. La recente legislazione sulla protezione del consumo e sulla responsabilità in materia di prodotti ha mostrato una chiara tendenza ad anticipare perdite potenziali, piuttosto che orientarsi a perdite effettivamente subite. Inoltre, l'onere della prova sembra si stia spostando in diversi campi dal consumatore al produttore.

In che modo Lei caratterizza il rapporto fra la cosiddetta globalizzazione e il rischio? In che senso la società del rischio è una "società del rischio globale"?

In precedenza abbiamo toccato questo tema. Molti rischi con cui ci confrontiamo sono per loro stessa natura globali. Possono essere distinte tre dimensioni del pericolo nella società del rischio globale, di cui ognuna segue un tipo differente di logica del conflitto. Queste prolungano o reprimono altri temi, distruggono o incoronano priorità: in primo luogo, le crisi ecologiche; in secondo luogo, le crisi finanziarie globali; in terzo luogo, dall'11 settembre 2001, il pericolo terroristico causato dalla rete internazionale del terrore. In tutte queste tre dimensioni del pericolo, e al di là di tutte le differenze, un modello comune di possibilità politiche e contraddizioni può essere osservato nella società del rischio globale.

In che modo è stratificata la società del rischio globale? Alcune persone o alcune società sono più esposte di altre alle ripercussioni del rischio? Viviamo tutti in qualche modo in comunità di destino con la medesima quantità di rischio? Quali sono le possibilità per l'azione collettiva? Quali sono le implicazioni per la governance nazionale e internazionale e per la giustizia sociale?

Il termine "società del rischio globale" non dovrebbe essere confuso con un'omogeneizzazione del mondo, perché tutte le regioni e culture non sono ugualmente colpite da una serie uniforme di rischi non quantificabili e incontrollabili nell'ambito dell'ecologia, dell'economia o delle reti terroristiche. Al contrario, i rischi globali sono in sé distribuiti in modo iniquo. Essi si svolgono in modo differente in ogni contesto concreto, mediati da differenti contesti storici e differenti modelli culturali e politici. Nella cosiddetta periferia, i rischi globali *non* appaiono come un processo endogeno, che può essere combattuto attraverso processi decisionali nazionali autonomi, ma come un processo esogeno, attivato mediante decisioni fatte in altri paesi, in particolare nel centro. Le persone si sentono come ostaggi indifesi di questi processi, perché le correzioni sono virtualmente impossibili a livello nazionale.

Questo non vale anche per il cosiddetto "centro"?

Sì, ma c'è una differenza. Un ambito in cui la differenza è particolarmente marcata è l'esperienza delle crisi finanziarie globali, per cui intere regioni in periferia possono essere gettate in una depressione che i cittadini del centro non registrano nemmeno come crisi. Inoltre, le minacce ecologiche e terroristiche prosperano con particolare virulenza anche in stati deboli che definiscono la periferia. Esiste una relazione dialettica fra l'esperienza iniqua dell'essere vittime dei rischi globali e la natura transnazionale dei problemi. È esattamente l'aspetto transnazionale che rende la cooperazione indispensabile per le soluzioni di questi problemi e che danno loro un'autentica natura cosmopolitica. Il collasso

del mercato finanziario globale o il mutamento climatico colpisce regioni in modo molto diverso; ma ciò non muta il principio per cui ognuno è colpito e ognuno può potenzialmente essere colpito in modo molto peggiore. Così, in un certo senso, questi problemi assegnano a ogni paese un comune interesse cosmopolitico, il che significa che la riflessione pubblica globale sui conflitti di rischio globale produce le basi di una "comunità di destino".

Ma i popoli sono consapevoli di questa "comunità di destino"? Per esempio, il popolo cinese sente di essere parte di una comunità di destino con il popolo europeo, per quanto concerne il riscaldamento globale?

Non lo sentono in relazione al riscaldamento globale o i diritti umani, ma – almeno per il momento storico – lo sentono in relazione alla minaccia terroristica. Persino *Le Monde* ha utilizzato il titolo: "Siamo tutti americani". Il governo cinese ha colmato la distanza e ha aderito alla coalizione statunitense contro il terrorismo. Inoltre, è anche intellettualmente ovvio che i problemi globali abbiano soltanto soluzioni globali e che richiedano cooperazione globale. Tuttavia, fra la cooperazione globale potenziale e la sua realizzazione si trovano una serie di rischi di conflitto. Esempi di ciò sono evidenti e infiniti: si pensi alle liti sulle "carni a rischio", alla crisi della B.S.E. all'interno dell'Europa e ora diffusa anche negli Usa, al rischio di conflitto in corso sul cibo geneticamente modificato, sul riscaldamento globale, sull'AIDS, sulla proliferazione delle armi di distruzione di massa, e non in ultimo, su come definire e combattere il terrorismo internazionale. Eppure, questi conflitti forniscono una funzione integrativa e istruttiva, perché rendono sempre più chiaro che soluzioni globali devono essere trovate e che non possono essere trovate mediante la guerra, ma soltanto mediante negoziazione e contrattazione.

Intende che la guerra in Iraq – ideata per combattere il rischio globale del terrorismo – abbia una funzione integrativa e una funzione istruttiva?

Sì, in una certa misura sta avendo questa funzione! Ciò che davvero neanche avevo sperato si sta verificando proprio ora: la superpotenza statunitense sta finalmente comprendendo che non può "giocare a bowling da sola". Anche noi Europei stiamo iniziando a imparare che non possiamo più concentrarci soltanto su ciò su cui ci piace concentrarci, ovvero l'Europa. Se la democrazia in Iraq fallisce, anche per l'Europa si metterà male. Nel mondo interdipendente in cui viviamo, non c'è un fuori: nessuna possibilità di isolarsi. Così le persone stanno comprendendo che la minaccia terroristica sta connettendo persone che non vogliono essere connesse e le sta forzando a parlarsi e ad ascoltarsi. Così, anche noi Europei dobbiamo porre la questione e rispondere alla domanda: qual è la nostra visione del mondo del XXI secolo? Qual è il nostro contributo per risolvere, ad esempio, il conflitto arabo-palestinese? Per ridurre la minaccia

terroristica, non dovremmo forse aprire i nostri confini e investire di più nello sviluppo dei paesi poveri?

Quali sono le opportunità, i possibili "beni" della società del rischio? Mentre sembra che la "fortuna" e la "buona sorte" abbiamo un ruolo nella società del rischio, c'è posto per la speranza?

C'è posto per la speranza. In un'età in cui scompare la fiducia nel governo, nella nazione e nella classe, la nota e riconosciuta globalità del pericolo si è trasformata in una fonte di associazione, dischiudendo nuove prospettive politiche globali per l'agire. Gli attacchi terroristici hanno reso gli stati più vicini e hanno affinato la comprensione di ciò che è realmente la globalizzazione: una comunità mondiale di destino che si confronta con un'ossessione violenta e distruttiva. Com'è allora possibile la politica nell'era della globalizzazione? La mia risposta è la seguente: mediante la globalità percepita del pericolo, che rende il sistema apparentemente recalcitrante della politica nazionale e internazionale fluida e malleabile. In questo senso, la paura coltiva una situazione quasi-rivoluzionaria, che può essere impiegata in modi molto diversi. E ancora di nuovo, ci si chiede: cosa può unificare il mondo? La risposta sperimentale è: un attacco da Marte. Questo terrorismo è un attacco da un "Marte interno". Per un istante storico, gli schieramenti e le nazioni disperse del mondo sono unificati contro il nemico globale del terrorismo. È precisamente l'universalizzazione della minaccia terroristica contro gli stati del mondo che muta la guerra contro il terrore globale in una sfida per una Grande Politica, in cui sono strette nuove alleanze al di là degli schieramenti antagonistici, in cui i conflitti regionali sono arginati e la mappa della politica globale viene nuovamente ritracciata.

Non è forse una speranza molto ambivalente? Non sta sostenendo che le incertezze fabbricate stanno aumentando e che non c'è ritorno alla terra promessa della certezza, della sicurezza, della razionalità?

Ciò di cui abbiamo bisogno – suggerisco – è una "cultura dell'incertezza", che deve essere chiaramente distinta dalla "cultura del rischio residuale" da un lato, e dalla cultura del "senza-rischio" o della "sicurezza" dall'altro. La chiave per una cultura dell'incertezza si trova nella disponibilità a parlare apertamente del modo in cui affrontare i rischi; nella disponibilità a riconoscere la differenza fra rischi quantitativi e incertezze non quantitative; nella disponibilità a negoziare fra diverse razionalità, piuttosto che impegnarsi nella reciproca denuncia; nella disponibilità di erigere tabù moderni su basi razionali; e – non ultimo – nel riconoscimento dell'importanza centrale di dimostrare alla volontà collettiva di agire in modo responsabile riguardo alle perdite che si verificheranno sempre, nonostante ogni precauzione. Una cultura dell'incertezza non parlerà più incautamente di "rischio residuale", perché ogni interlocutore riconoscerà che i rischi sono soltanto residuali se accadono ad altri, che lo scopo di una comunità

democratica è quello di assumersi una responsabilità comune. La cultura dell'incertezza, tuttavia, è anche differente da una "cultura della sicurezza". Con ciò intendo una cultura in cui la sicurezza assoluta è considerata come un diritto verso cui la società dovrebbe tendere. Una tale cultura soffocherebbe ogni innovazione nella sua gabbia.

Marco Carassai, Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
✉ m.carassai@libero.it

Testi/2

*La biopolitica della catastrofe**

Frederic Neyrat

Catastrophes now are part of our daily lives, as though the apocalypse could hit us each morning. Yet this crazy relation to the world is a sane response to postmodern society. A new form of governance that I call the biopolitics of catastrophe has come into being in the attempt to metabolize this new relation to the world, this new sensitivity to potential disasters. Biopolitics of catastrophe has two modes: (1) an averting mode, whose goal is to avert events in advance, and (2) a regulating mode, whose function is to erase events after the fact. Grounded on this perverted temporality, this new form of governance blocks the advent of an ecopolitics that could act on the causes rather than the effects of the environmental damages that we are already suffering.

***

Una catastrofe è un'interruzione disastrosa che travolge l'apparente corso normale dell'esistenza. Come il crollo di un letto di un fiume o di una diga artificiale, una catastrofe trascina via con sé gli ordini istituiti, abitudini e abitazioni, stili di vita, a volte delusioni… Un grave incidente sconvolge l'ordine delle cose, la catastrofe rende lo spazio inabitabile. Ma soltanto per un istante. Nei peggiori scenari fantascientifici, i sopravvissuti alle catastrofi si adattano e ricostruiscono, diventando razionali quanto Mad Max per rimediare alle conseguenze del disastro (la mancanza di energia, di sicurezza, ecc.)[1]. Oppure la catastrofe è la fine del mondo, un cataclisma irreparabile. In effetti, la catastrofe è a metà strada fra l'incidente, ovvero ciò che accade nel corso ordinario delle cose senza sconvolgere la continuità storica, e l'apocalisse, ovvero la discontinuità finale.

Nel nostro mondo contemporaneo esperiamo la catastrofe ambientale come ripetizione (Fukushima dopo Chernobyl), un evento dall'aspetto quasi abituale. «La società del rischio», scrive Ulrich Beck, è una «*società catastrofica*. In essa lo *stato di emergenza* minaccia di *diventare la norma*»[2]. Questa tendenza è

* Traduzione italiana di F. Neyrat, *The Biopolitics of Catastrophe, or How to Avert the Past and Regulate the Future*, in «The South Atlantic Quarterly» CXV, 2, April 2016, pp. 247-266. Traduzione di Marco Carassai. Si ringrazia il «The South Atlantic Quarterly» per aver concesso la traduzione.

[1] Su cinema, ecologia e catastrofe, cfr. il mio articolo *Le cinema* éco-apocalyptique*: Anthropocène, cosmophagie, anthropophagie"*, in *Communications*, 67–78, Paris 2015.

[2] U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità,* a cura di W. Privitera, Roma 2015, p. 31.

oggi confermata, e la catastrofe ambientale è parte della nostra realtà quotidiana. L'apocalisse si trasforma in un incidente e l'incidente in un'apocalisse. Così la catastrofe perde il suo carattere al contempo di discontinuità parziale e di continuità relativa. Noi esperiamo una specie di crollo delle categorie di continuità e discontinuità: nella misura in cui l'apocalisse potrebbe accadere in ogni momento, la catastrofe non definisce soltanto un fatto o un evento ma una relazione folle con il mondo. Questa relazione folle può essere definita come una relazione di continuità fondata su una discontinuità permanente. Ritengo che nessuna analisi politica delle società contemporanee sia possibile senza una descrizione di questa *continua esacerbata sensibilità al rischio*.

Chiamo *biopolitica della catastrofe* la nuova forma di *governance* modellata e rafforzata da questa sensibilità. Prendo in prestito il concetto di biopolitica da Michel Foucault poiché nella società del rischio, la vita è *in questione*. Queste due ultime parole fanno riferimento alla sua famosa frase contenuta in *Storia della sessualità*: «L'uomo, nel corso dei millenni, è rimasto ciò che era per Aristotele: un animale vivente e con la capacità *addizionale* di condurre un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale a cui la politica pone in dubbio la sua esistenza come essere vivente»[3].

Che sia "in questione" oppure "*en question*" come nel francese del testo originale, la frase offre due interpretazioni. In primo luogo, un'interpretazione dolce in cui *in questione* significa che l'intensificazione e l'organizzazione della vita occupa ora il cuore della politica. Questo certamente è il significato che Foucault voleva dare quando ha coniato il concetto di biopolitica. Vorrei proporre, tuttavia, un'altra interpretazione, il cui effetto è di immergere il sistema concettuale foucaultiano nel terreno delle questioni ambientali: *en question* potrebbe significare anche che la vita stessa è in pericolo. Non sono sicuro che Foucault intendesse alludere a questo secondo significato, ma ciò è esattamente ciò che biopolitica della catastrofe significa: una situazione in cui l'essenza vivente degli umani – e dei non umani – è *a rischio*. Che questo pericolo sia reale o immaginario, colto razionalmente o in modo esagerato, la biopolitica della catastrofe è la *risposta politica* alla vita nell'Antropocene, alle sue catastrofi ambientali e alla sua nuova sensibilità al rischio.

Come possiamo descrivere questa risposta politica? Una biopolitica della catastrofe è un buon modo per affrontare i rischi socio-ambientali? Lo scopo del presente saggio è di mostrare che una biopolitica della catastrofe produce forme di *governance* incapaci di prevenire questi problemi ambientali. Per fare luce su quest'ultimo punto, si deve considerare come questa *governance* post-foucaultiana abbia integrato il principio precauzionale che era originariamente un mezzo giuridico per limitare le azioni distruttive sull'ambiente e sulla salute delle popolazioni[4]. Fondamentalmente questo principio afferma che se ci sono buone ragioni per anticipare un problema ecologico, la questione sarà affrontata, *anche se* non c'è alcuna prova scientifica assoluta. Ma una biopolitica della

[3] M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano 2005, p. 127.
[4] Cfr. O. Godard, *Le Principe de précaution dans la gestion des affaires humaines*, Paris 1997.

catastrofe non impiega il principio precauzionale per proteggere l'ambiente o le popolazioni in anticipo, ma per proteggere se stessa. Per spiegare questo uso improprio, o meglio questa perversione politica, di cui Fukushima è purtroppo ormai la nuova conferma, io sostengo qui che la biopolitica della catastrofe dispone di due modalità: una modalità preventiva, tramite la quale gli eventi sono evitati *in anticipo*, e una modalità regolativa, la cui funzione è di eliminare l'evento *dopo il fatto*. Lo scopo finale della mia indagine di questa biopolitica orientata secondo il tempo, alimentata da anticipazioni e da un constante flusso di informazione, è quello di mostrare che queste due modalità hanno lo stesso obiettivo: cambiare ogni cosa al fine di non cambiare nulla.

La biopolitica della catastrofe non è altro che una nuova illustrazione della famosa frase del *Gattopardo* «se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi»? Certamente no, perché le cose non rimangono le stesse dopo Katrina o Fukushima. Un'analisi di una biopolitica della catastrofe rivela qui il suo fine ultimo: aprire uno spazio per una politica alternativa, un'eco-politica profonda e trasformatrice, che non agisce soltanto in anticipo o dopo il fatto ma *ora*.

Come il mondo è divenuto epidemico (globalizzazione, auto-percezione del mondo, e nuova sensibilità)

Contrariamente alle apparenze, la nostra folle relazione con il mondo è giustificata. Siamo sani nel diventare folli. In altre parole, il nostro delirio è l'effetto di percezioni accurate. Quest'affermazione paradossale può essere compresa in modo semplice se ricordiamo che le nostre percezioni del mondo sono tutto fuorché naturali. La società catastrofica offre le condizioni di possibilità per un sentimento di *vulnerabilità* alla catastrofe: il nostro essere sensibili al rischio significa che siamo stati anzitutto e per lo più *sensibilizzati*. La mia tesi contrasta con quegli approcci che, seguendo le analisi di Norbert Elias[5], vedono nel "processo di civilizzazione" un lungo e unilaterale movimento di desensibilizzazione tramite il quale le popolazioni integrano regole e interdizioni, esercitano auto-controllo, reprimono la violenza (in un processo di reclusione e occultamento), in un movimento verso un'anestesia generalizzata che l'impiego di tranquillanti e altri neurolettici porterebbero a compimento. Questi approcci omettono che la repressione così come l'occultamento delle percezioni è anche *l'effetto politico-organico di nuove percezioni*.

Queste nuove percezioni sono l'effetto diretto della globalizzazione o, più precisamente gli effetti estetici di questo processo a lungo termine. Per comprendere questi effetti, dobbiamo fare una deviazione per descrivere una delle caratteristiche principali di questo processo: la scomparsa di ogni fuori trascendente. Non offro qui una genealogia completa di questa scomparsa[6];

[5] N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, tr. it. di G. Panzieri, Bologna 1988.

[6] Da una prospettiva filosofica, una tale genealogia dovrebbe affrontare almeno l'ascesa della scienza cartesiana, il pan-naturalismo spinoziano, la critica materialistica del XVIII secolo, la proclamazione della morte di Dio di Nietzsche, l'affermazione di Jacques Derrida sulla man-

per noi è più importante considerare le analisi decisive di Karl Marx e Friedrich Engels, che compresero come la globalizzazione stava praticamente e storicamente *unificando* il mondo. Sin dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx sostiene che natura e società sono *concretamente indistinguibili* (la natura è inscritta nell'"auto-generazione" dell'umanità). E nell'*Ideologia tedesca*, Marx e Engels spiegano come il mondo fosse unificato come grande mercato con la trasformazione della natura in un puro prodotto storico. Durante questo processo, la natura perde ogni tipo di esteriorità:

> È vero che la priorità della natura esterna rimane ferma, e che tutto questo non si può applicare agli uomini originari, prodotti da *generatio aequivoca*; ma questa distinzione ha senso solo in quanto si consideri l'uomo come distinto dalla natura. D'altronde questa natura che precede la storia umana non è la natura nella quale vive Feuerbach, non la natura che oggi non esiste più da nessuna parte (salvo forse in qualche isola corallina australiana di nuova formazione)[7].

La natura non è più qualcosa che possiamo esperire fuori dalla società e dall'economia, ma è diventata ciò che molti filosofi ambientalisti contemporanei chiamano "seconda natura", un ambiente artificiale (paesi, città, istituzioni ecc.) radicato nella «storia dell'evoluzione biologica»[8] degli uomini. A questo proposito, Beck afferma giustamente che non esiste più ambiente in quanto tale, perché non c'è più un grande divario fra gli umani, come produttori di strumenti, e il loro ambiente "naturale"[9]. L'ambiente è «all'interno» dei corpi. Dal momento che tutto è interno, non possiamo più gettare all'esterno gli effetti indesiderati delle nostre azioni. L'ambiente non può essere il nostro bidone della spazzatura nascosto. Infine, gli effetti indesiderati della nostra produzione industriale finiranno necessariamente per ripercuotersi su di noi. Beck chiama questo processo «effetto boomerang»[10]. Per forza delle circostanze, diventiamo sensibili a ciò che facciamo – diventiamo sensibili a noi stessi. *La globalizzazione e la scomparsa di un Esterno trascendente hanno prodotto l'auto-consapevolezza umana*.

Esaminiamo la relazione fra questa auto-coscienza, le nuove sensibilità e le catastrofi. La globalizzazione come processo di auto-sensibilizzazione significa che l'esistenza del mondo è ormai sentita ed esperita all'interno dei soggetti. Questa esperienza potrebbe essere paragonata a una sorta di auto-percezione oppure a una percezione endoscopica in passato attribuita da Freud ai suoi

canza di un "*hors-texte*" e più in generale con il motto costruttivista secondo il quale la natura non esiste più.

[7] K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Roma 2000, p. 17.

[8] «Le persone creano l'ambiente più adatto per il loro modo di esistenza. In tal senso, la seconda natura non è diversa dall'ambiente che *ogni* animale, a seconda delle sue capacità, crea e si adatta le circostanze biofisiche o le eco-comunità in cui deve vivere» (M. Bookchin, *Social Ecology and Communalism*, Edinburgh 2008, p. 29). Per Bookchin la "seconda natura" si è evoluta dalla prima natura e non è separata da essa.

[9] Cfr. U. Beck, *La società del rischio*, cit., pp. 105-108.

[10] Ivi, p. 23.

pazienti isterici capaci di "percepire" il loro Es, il loro corpo inconscio; se paragoniamo in modo audace l'Es con una centrale elettrica, potremmo dire che l'«oscura auto-percezione» dell'Es è oggi una sensazione quotidiana che ognuno può esperire[11]. Ognuno può percepire in se stesso o in se stessa il Corpo Globale, o almeno i suoi organi produttivi che lavorano giorno dopo giorno. Questa auto-affezione costitutiva della globalizzazione è la condizione di possibilità della nostra sensibilità alla catastrofe. Quando abbiamo paura delle catastrofi, siamo noi stessi ciò di cui abbiamo paura e che percepiamo. È di noi stessi che abbiamo paura *perché siamo noi stessi ciò che percepiamo*, come un effetto di auto-produzione. La società del rischio, scrive Beck, è «caratterizzata essenzialmente da una *mancanza*: l'impossibilità di un'impunibilità *esterna* della situazione di pericolo. In altri termini, i rischi dipendono da *decisioni*; essi sono prodotti industrialmente e in questo senso *politicamente riflessivi*. A differenza da tutte le culture e le fasi di sviluppo sociale precedenti, che avevano a che fare in vario modo con i pericoli, la società odierna nel fronteggiare i rischi è *messa a confronto con sé stessa*»[12]. Affrontiamo noi stessi come società auto-produttrici senza un esterno, senza tempo extraproduttivo. Continuiamo a sentirci all'interno di un mondo-senza-un-esterno che continuiamo a produrre. E questo rende il mondo una sorta di nastro di Möbius, una superficie con un'unica facciata, ovvero senza alcuna differenza fra "interno" e "esterno".

Si comprenderà certamente meglio questo regime immanente di auto-percezione concentrandoci non solo sulla scomparsa dell'"altro" o dell'"esterno" ma anche sulla produzione di una continuità globale che conduce alla produzione di un nastro di Möbius globale. La trans-nazionalizzazione del capitale, la computerizzazione, il *net webworking*, l'Internet delle cose, la convergenza di tutti i sistemi di comunicazione, i processi globali di sincronizzazione tramite i quali riceviamo informazione «in diretta» su tutto il pianeta – ognuno di questi fenomeni spiega materialmente come la natura è divenuta una "seconda natura" incorporata nella nostra produzione. Per Paul Virilio, due operazioni descrivono il nostro mondo: «globalizzazione degli effetti» e «sincronizzazione di emozioni collettive» in un «continuum audiovisivo»[13]. Egli sostiene che la nostra società favorisce la possibilità di un incidente globale, favorendo ciò che è "in diretta", immediato, e "onnipresente" a discapito del passato, del futuro e dello spazio assegnabile. Poiché tutto è connesso con tutto, un incidente può diffondersi ovunque. Nelle società del rischio post-moderne e tecnologicamente avanzate, il concetto di comunicazione dovrebbe essere paradossalmente compreso come contagio nel suo senso arcaico, o comunicazione "virale"[14]. In sintesi, *la società*

[11] Riguardo all'«oscura auto-percezione», cfr. S. Freud, *Risultati, idee, problemi*, *Opere*, vol. XI, a cura di C. L. Musatti, p. 566.
[12] U. Beck, *La società del rischio*, cit., p. 255.
[13] P. Virilio, *The Original Accident*, Cambridge 2007, p. 17-18.
[14] J. Baudrillard, *Ruminations for Spongiform Encephala*, in *Screened Out*, tr. ing. Di C. Turner, New York 2002, p. 171. «Le reti di comunicazione sono un enorme sistema virale e la trasmissione immediata è in sé stessa un pericolo letale. In questa situazione di massa critica perpetua, la minima scintilla è sufficiente a pungere l'ascesso di responsabilità collettiva, proprio come

stessa è divenuta epidemica. Ricordiamo l'ultima sequenza di *Epidemic* (1988) di Lars Von Trier quando una malattia proveniente dal mondo fittizio inizia a diffondersi in quello reale. Il nostro mondo assomiglia a questo film: ogni fenomeno – una rivolta urbana, una caricatura su un giornale, un virus sul web, una crisi finanziaria – può potenzialmente girare il mondo alla velocità della luce, nel bene e spesso nel male. Ogni evento si propaga tramite l'informazione diffusa, tramite la modalità accelerata di comunicazione prodotta dalla digitalizzazione di ogni cosa, tramite la velocità degli scambi che nessuna frontiera sembra in grado di arrestare. La famosa tesi di Marshall McLuhan è confermata: il medium è messaggio. Non il contenuto del messaggio, ma la sua forma pura e il suo "massaggio" [*massage*] (per usare ancora uno dei giochi concettuali di McLuhan) delle menti. In un mondo divenuto epidemico, i rischi sono specchi in cui gli uomini contemplano i messaggi minacciosi che hanno inviato a se stessi.

I rischi nell'epoca globale

Da qui scaturisce la seguente conseguenza decisiva: la "società del rischio" deve essere compresa a partire dalla *società* o dal mondo epidemico, e non dai *rischi*. Nella prefazione all'edizione francese scritta nel maggio 1986, subito dopo Chernobyl, Beck afferma che non conta anzitutto l'intensità dei rischi, ma il loro *grado potenziale di estensione socio-geografica*: «Questa dinamica del pericolo che abolisce le frontiere non dipende dall'intensità della contaminazione né dalle divergenze delle valutazioni sulle possibili conseguenze. È proprio il contrario: ogni volta che stimiamo la portata del rischio, prevediamo che essa possa essere universale»[15].

Attingere alla lettura della *Società del rischio* di Beck ci permette di elencare le cinque principali caratteristiche del rischio contemporaneo e la potenzialità della sua universalizzazione: il rischio è globale, subìto, largamente distruttivo, profondamente implicato nel sistema industriale e invisibile.

1. Anzitutto ovviamente il rischio contemporaneo ha il globo come teatro e come sua possibile area di estensione; può raggiungere tutti. Come scrive provocatoriamente Beck: «La povertà è gerarchica, lo smog è democratico»[16]. Questa affermazione significa che la povertà si suppone che colpisca soltanto una parte della popolazione, mentre le patologie ambientali possono potenzialmente colpire tutti. È ciò che Beck chiama "la tendenza immanente alla globalizzazione" dei rischi moderni[17]. Sebbene possa sembrare che «l'espropriazione ecologica» (ovvero la necessità di lasciare un territorio inabitabile) dopo uno tsunami o un incidente nucleare colpisca soltanto le persone direttamente interessate

il più piccolo corpo lanciato in una soluzione diffusa provoca cristallizzazione fulminee» (Ivi, p. 171).
[15] U. Beck, *La société du risque*, Paris 2001, pp. 13-14.
[16] U. Beck, *La società del rischio*, cit., p. 48.
[17] *Ibid*.

dall'evento, non è così: non ci sono luoghi sicuri su un nastro di Möbius globale. Quale paese europeo è sicuro di non essere stato danneggiato dalle nubi radioattive di Chernobyl? Nella società del rischio globale, l'espropriazione ecologica potrebbe interessare potenzialmente chiunque. Il cambiamento climatico è la prova più evidente di questa situazione.

2. L'espropriazione ecologica finisce per diffondersi ovunque. Questa potenzialità rivela la seconda caratteristica dei rischi contemporanei: mentre i rischi tradizionali coinvolgevano abitualmente una o più persone che assumevano il rischio (per esempio, la scalata di una montagna), i rischi globali sono *subìti*. I rischi tradizionali erano basati sull'*attività* di alcune persone; i rischi globali sottolineano la *passività* di popolazione sovraesposte. Certamente, vediamo ogni giorno come l'attività scientifica e industriale porta alla produzione di nuovi beni e a nuovi progressi in campo medico; ma le novità e il progresso non costituiscono più il punto di vista dal quale valutiamo le attività umane. Le attività umane sono oggi valutate dal punto di vista dei rischi implicati o non implicati nelle nuove produzioni. Persino la Monsanto parla di agricoltura sostenibile sul suo sito web: «la sfida: soddisfare i bisogni di oggi, preservando il pianeta di domani»[18].

3. Terzo, i rischi globali sono largamente distruttivi. Questa è certamente la ragione principale per cui siamo passati dalla società del progresso alla società del rischio. La sensibilità ai rischi comincia con la luce bianca di Hiroshima, ovvero con l'era del nucleare militare. Nonostante la loro assonanza, sarebbe sbagliato confondere Hiroshima e Fukushima perché quest'ultima è la prova della minaccia dell'era del nucleare civile. Tuttavia lo *Zeitgeist* contemporaneo si delinea nella consapevolezza che il progresso più importante non è lontano dalla possibilità di un'immensa distruzione. Le nuvole radioattive del fungo atomico e il *meltdown* nucleare di Fukushima sono due immagini integrate: sappiamo che il progresso e la morte sono intrecciati – sappiamo che la distruzione è l'altra faccia della costruzione. Benché le compagnie nucleari civili stiano provando ad attenuare questa consapevolezza promuovendo l'energia nucleare per il bene di tutti, sappiamo che Hiroshima e Fukushima restano delle spade di Damocle.

4. La quarta caratteristica deriva dalla precedente: al di là del mero intreccio *culturale* di morte e progresso, al di là della loro mera associazione *storica* nel *Zeitgeist* attuale, il rischio contemporaneo è l'*effetto materiale primario* della modernizzazione tecnologica e non la sua conseguenza contingente o distaccata. Possiamo negare che "lo smog è democratico" e continuare a considerare l'inquinamento come un effetto "secondario" del progresso industriale, come una nube che circonda la pura e innocua luce del progresso. Esiste, però, un altro modo per considerarlo, ovvero come *implicato nel sistema industriale*. In tal senso, la fine-dell'esterno potrebbe essere considerata la fine di una scissione (in senso psicoanalitico) fra *causa* e *effetto*. Non vi è più un senso del prima e del poi: mentre in precedenza il bene comune avrebbe dovuto produrre dei mali che erano il loro danno collaterale, ora dobbiamo riconoscere che il bene

[18] Cfr. www.monsanto.com/whoweare/Pages/default.aspx

e il male sono contemporanei. Virilio ha spinto questa logica sino al suo punto critico quando ha mostrato che nella società contemporanea l'incidente non è un *effetto contingente* ma una *rivelazione*. Descrivendo ciò che egli chiama "incidente originario", Virilio scrive che: «se *l'incidente rivela la sostanza*, questo è in realtà perché ciò che si affiora (*accidens*) è una specie di analisi, di analisi tecnica di ciò che ciò che è sotto (*substare*) ogni conoscenza»[19]. Ciò dovrebbe mutare la nostra visione: «Inventare un veliero o un piroscafo significa *inventare il naufragio*… inventare l'automobile familiare significa produrre i *tamponamenti a catena* sulle autostrade»[20]. Secondo Virilio, l'accelerazione e l'accumulazione di «*incidenti artificiali*» nella nostra epoca di «sincronizzazione» ci espongono a disastri globali inevitabili. Le sue dichiarazioni sembrano più pessimistiche di quelle di Beck: effettivamente, se i *rischi* globali sono *incidenti necessari*, essi non sono più rischi: non dobbiamo più *anticipare* il loro evento ma soltanto attenderlo… Comunque, se – come sostiene Beck - «lo stato di emergenza minaccia di diventare lo stato normale», allora la catastrofe è il divenire normale dei rischi globali, e la differenza teorica fra Beck e Virilio non è ovvia[21].

5. Quinto e ultimo criterio: la loro invisibilità. Come possiamo osservare gli effetti dell'esposizione all'amianto o alla radiazione? Rob Nixon si chiede: come possiamo osservare la «lenta violenza» del «cambiamento climatico, lo scioglimento della criosfera, le dispersioni tossiche, la bio-amplificazione, la deforestazione, le conseguenze radioattive delle guerre, l'acidificazione degli oceani?»[22]. Considerando questo problema di percezione, Beck insiste sulla necessità di *predire* ciò che può essere soltanto *previsto*: l'informazione continua riguardo ai rischi è richiesta in una società che si espone al tentativo di integrare in anticipo le conseguenze invisibili delle proprie azioni. Certamente si può dire che le questioni ambientali finiscono sempre per diventare visibili, ma la questione è sapere l'esatto significato della parola *fine*. In *Fuji in rosso*, uno degli otto cortometraggi che compongono il film *Sogni* (1990) di Akira Kurosawa, sei reattori esplodono uno dopo l'altro dietro il monte Fuji. Nubi colorate appaiono nel cielo: rosse quando composte da Plutonio-239, gialle quando composte da Stronzio-90 e viola quando composte da Cesio-137. Un personaggio afferma: «La radioattività era invisibile. E a causa del suo pericolo l'hanno colorata. Ma ciò soltanto per far capire quale ti uccide. Il biglietto da visita della morte». L'ironia tragica della situazione consiste ovviamente nel fatto che la visibilità del rischio compare quando è troppo tardi.

Infine, comprendiamo che un rischio che è totalmente integrato nella società, inseparabile dal suo sviluppo, prodotto da un sistema-mondo epidemico, è forse denominato in modo erroneo o almeno in modo insoddisfacente. I rischi

[19] P. Virilio, *The Original Accident*, cit., p. 10.
[20] *Ibid.*
[21] A volte Beck sembra sostenere che la "società catastrofica" è il divenire normale della società del rischio (come nella *Società del rischio*); a volte sottolinea le differenze fra rischio e catastrofe (cfr. U. Beck, World Risk Society, in *A Companion to the Philosophy of Technology*, a cura di J. K. B. Olsen, S. A. Pedersen, and V. F. Hendricks, Chichester 2009, pp. 495–499).
[22] R. Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge 2001, p. 2.

della "società del rischio" non sono contingenti; non siamo soltanto in loro attesa. I rischi sono interiorizzati come una componente normale della nostra vita psico-politica. In che modo la politica affronta questa situazione?

La biopolitica in un'epoca di morte

Io sostengo che una nuova forma di "governamentalità" si è sviluppata contemporaneamente al processo che ho appena descritto, una sorta di biopolitica della catastrofe, che tenta di far fronte ai rischi contemporanei. La mia formula è tuttavia problematica; sebbene io impieghi dei concetti foucaultiani (biopolitica, governamentalità), la nostra situazione contemporanea non sembra adattarsi perfettamente all'analisi foucaultiana. Devo spiegare questa divergenza.

Ricordiamo la tesi di Foucault. Egli sostiene che la "governamentalità" ha sostituito la sovranità giuridica per rispondere a questioni che in precedenza non erano mai state poste in questo modo: cosa fare con gli esseri umani nella loro relazione con il territorio, la salute, la produzione, e la vita in generale? Cosa fare con il territorio nella sua relazione con il clima e altri fattori naturali? Anche se il problema della governamentalità sorge all'inizio del XVI secolo e con le guerre del XVII secolo, l'enorme numero di vittime (carestie, ecc.) e le strutture mentali ancora affascinate dalla sovranità hanno inibito lo sviluppo delle pratiche governamentali. È soltanto nel XVIII secolo, con le espansioni demografiche connesse agli incrementi della produttività agricola che la governamentalità fu messa in pratica come una nuova relazione di potere: le popolazioni divennero oggetti statistici. Pertanto è possibile definire la biopolitica come segue: la razionalizzazione dei «problemi posti dalla pratica governamentale dai fenomeni specifici di un insieme di esseri viventi costituiti in popolazione: salute, igiene, natalità, longevità, razza»[23].

Foucault evidenzia questo punto, un punto chiave per la mia spiegazione: *la biopolitica ha luogo perché si è allentata la presa della morte*. Contro l'idea di Max Weber in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, il capitalismo deve essere connesso non con l'ascetismo protestante ma con l'improvvisa profusione di forze vitali, con la possibilità della loro crescita infinita e con la questione decisiva del controllo e della modificazione di tutti i processi vitali. Foucault aggiunge ovviamente che la biopolitica non è il primo contatto fra vita e storia: "epidemie" e "carestie" sono sempre state «due grandi forme drammatiche di questo rapporto»[24]. La posta in gioco consiste, tuttavia, nel notare questo momento peculiare in cui «la morte comincia a non assillare più direttamente la vita»[25]. Allora, *e soltanto allora*, il «fatto di vivere» muta da «fondo inaccessibile che emerge soltanto di tanto in tanto, nelle vicende della morte e delle sua fatalità»

[23] M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M. Bertani e M. Zini, Milano 2005, p. 262.
[24] M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 125.
[25] Ivi, p. 126.

in qualcosa sotto il «controllo della sfera d'intervento del potere».[26] Allora, e soltanto allora, le «strategie politiche» possono prendersi carico della vita[27].

Da quel momento compare un duplice problema: 1) la proliferazione di rischi e catastrofi quotidiane sembra stringere la rete della morte intorno alle popolazioni; 2) questa proliferazione e questa stretta non si applicano soltanto alla "popolazione" umana. Torniamo qui all'espressione "in questione" che evidenziato nell'introduzione: oggi, la vita o più precisamente *le forme di vita sono in questione*, ovvero *a rischio*. Il mio scopo qui non è quello di essere un catastrofista (di seguito discuterò gli usi e gli abusi di questo termine): persino nello scenario peggiore che può verificarsi dal cambiamento climatico, la vita non si estinguerebbe. Non la vita, ma le forme di vita. Queste oscure previsioni ecologiche pregiudicano l'approccio foucaultiano alle relazioni fra politica e vita? In che misura la mancanza di una prospettiva ecologica in Foucault pregiudica la possibilità di applicare la sua teoria politica al mondo contemporaneo?

Da un lato, possiamo continuare a ritenere la posizione di Foucault ancora giusta: il potere non si è mai preso carico della vita più di oggi, e non elencherò qui i più recenti grandiosi miglioramenti della medicina e della scienza, l'ultimo organismo geneticamente modificato (OGM) della Monsanto, l'ultimo animale fosforescente prodotto da laboratori sud americani e così via. La salute è più che mai l'oggetto di nuove norme e progressi costanti. Dall'altro lato, il ritorno della morte mina il richiamo ingenuo all'«intensificazione della vita», che non può più essere l'unico fine politico. Ciò non significa che la morte diviene il cuore della politica o che le nostre società sono da ora orientate alla morte[28]. Significa che il "controllo", "la sfera di intervento del potere" e la via delle "strategie politiche" che tentano di prendersi carico della vita non possono esser le medesime nella società del progresso di Foucault e nella società della catastrofe che noi abbiamo ereditato. Dobbiamo ora chiederci queste due domande: Quali sono questi nuovi tipi di "controllo"? Che cosa ha sostituito o trasformato la chiamata unilaterale all'«intensificazione» della vita?

Prevenzione e precauzione

Parlo di una biopolitica della catastrofe per indicare che i governi sembrano integrare nelle loro politiche una relazione alle catastrofi passate e a venire. I governi sono naturalmente preoccupati dalla questione di come evitare i problemi ambientali. "Naturalmente" preoccupati forse non è l'avverbio adeguato, perché i disastri ecologici che si accumulano dietro di noi – come il morbo della mucca pazza, l'amianto, Chernobyl, Katrina, Fukushima – sono fenomeni ibridi, in

[26] *Ibid*.
[27] Ivi, p. 127.
[28] Sempre che una *società orientata alla morte* significhi semplicemente quanto segue: una società che prova a sfuggire alla propria morte. Tale fine certamente richiede ciò che Roberto Esposito chiama *tanatopolitica* (R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004), ovvero il potere sovrano di uccidere come modalità di produrre un'immunizzazione dello stato. Sulla relazione fra biopolitica, tanatopolitica e tecnologie, Cfr. T. Campbell, *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis 2011.

parte naturali e in parte tecnici, in parte scientifici e in parte politici. La "seconda natura" non è soltanto l'evidenza prometeica del potere umano sulla terra; è anche un nuovo problema politico che richiede nuove forme di governo: come affrontare i fenomeni ambientali ibridi delle cosiddette società del rischio? Com'è possibile evitare – e non promuovere – la loro "intensificazione"?

Per molti governi, evitare queste catastrofi richiede l'impiego del "principio di precauzione" scritto nella legge Barnier del 1995 in Francia e nella Carta dell'ambiente (2004), e a livello europeo nel trattato di Maastricht (1992). Questo principio si fonda su una definizione del rischio inteso come un evento che *può* accadere e che ci colpisce. Ma cosa significa qui *può*? Di che *possibilità* stiamo parlando? Dobbiamo distinguere fra un rischio *probabilistico*, noto come tale, da un rischio puramente *potenziale* che sfugge al calcolo anticipato e che ci immerge nell'incertezza. Il primo, il rischio probabilistico, può essere oggetto di un'azione "preventiva" facilmente giustificata, mentre un rischio potenziale dà luogo a una reazione che è più difficile da giustificare per le autorità politiche. Il "principio di precauzione" era originariamente prodotto per tener conto di questo rischio potenziale.

Analizziamo questo principio. La filosofa Catherine Larrère e l'ingegnere agronomo Raphaël Larrère definiscono i rischi potenziali come rischi probabili ma non stabiliti in modo scientifico[29]. Mentre la *prevenzione* implica un "calcolo di ottimizzazione" o una "scelta razionale" che sarà presa per rispondere a un futuro che è concepito come fondamentalmente incerto, la *precauzione* implica una decisione su un futuro che è concepito come contestato nel presente da differenti interessi. Se c'è un rischio potenziale, l'introduzione di un'innovazione è "sospesa" per *ridurre l'incertezz*a. L'effetto concreto è di ritardare l'introduzione dell'innovazione nella realtà sociale. Tuttavia, non è chiaro come le catastrofi possano essere evitate se ci atteniamo religiosamente alle definizioni del rischio offerte da filosofi e scienziati che difendono il principio di precauzione. Certamente, dobbiamo «lasciare che si sviluppino le controversie scientifiche riguardo ai rischi incorsi»[30]. La questione di *come* li lasciamo "sviluppare" è tuttavia fondamentale. Per esempio, sin dagli anni Novanta, le battaglie politiche contro la diffusione continua di OGM sono emerse in diversi paesi europei, come anche in India e negli Stati Uniti. Dobbiamo osservare che queste battaglie hanno coinvolto attivisti *e* scienziati[31]. In Francia molti *faucheurs volontaires* (mietitori volontari) hanno deciso di falciare illegalmente piante OGM. Non intendo qui

[29] C. Larrère – R. Larrère, *Les OGM entre hostilité et principe de précaution*, in. *Le Courrier de l'environnement*, n. 43 (May 2001), p. 17.
[30] C. Larrère – R. Larrère, *Principe de précaution*, in *Dictionnaire des risques*, a cura di Y. Dupond, Paris 2003, p. 299.
[31] Per esempio, l'idea che l'interpolazione di un gene fra due altri geni avrà soltanto effetti locali (e non sistemici) è valida soltanto per le teorie biologiche, che riducono gli esseri viventi a informazione e codice. Queste teorie sono oggi contestate da molti scienziati che rifiutano ciò che viene chiamato il dogma centrale della biologia molecolare. Questo dogma implica che possiamo prevedere il comportamento di un organismo 1) a partire dal suo programma genetico, 2) a livello molecolare. La Nuova Cibernetica è una contestazione totale di questa teoria. Cfr. H. Maturana – F. J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Boston 1990.

spiegare gli argomenti a favore di questa disobbedienza civile, ma evidenziare soltanto un argomento dei loro oppositori: i campi OGM, affermano, devono essere "sviluppati" in natura per determinare se sono nocivi! L'argomento (se non coltiviamo OGM, i loro effetti potenzialmente negativi resterebbero incerti…) è fallace, distruggendo ogni possibile resistenza politica (come potete rifiutare gli OGM, maledetti terroristi verdi, se non sapete cosa potrebbe accadere!). Perché i sostenitori degli OGM si basano su argomenti fallaci? Perché, come abbiamo visto in precedenza, *il concetto di catastrofe non è risolvibile entro il concetto di rischio*.

Analizzando la relazione di Kourilsky e Viney sull'implementazione del principio di precauzione in Francia, Jean-Pierre Dupuy osserva che i due autori della relazione distorcono l'essenza del rischio potenziale integrandolo in un nuovo calcolo, quello del "rischio di un rischio", un rischio probabilistico, quindi *piegando l'incertezza sul rischio e la precauzione sulla prevenzione*[32]. Il "rischio del rischio" è soltanto un altro modo per dire che noi conosciamo, o almeno *possiamo* conoscere, *possiamo* calcolare il pericolo, *possiamo* anticipare ciò che potrebbe accadere, controlliamo il tempo, siamo i padroni della terra! Questa prospettiva prometeica non riesce a rivolgersi alle caratteristiche *strutturali* di incertezza in relazione ai rischi contemporanei. Se non è contabilizzata, l'incertezza lascerà che la catastrofe sfuggirà alla rete concettuale del rischio. Descriviamo questa incertezza. Anzitutto, è necessario ammettere che una conoscenza rigorosa a volte arriva in ritardo rispetto l'evento disastroso. Pensiamo alla formazione del deserto, che è un evento irreversibile: quando sappiamo che la formazione del deserto ha avuto luogo, è troppo tardi per far tornare la terra adatta all'allevamento come prima[33]. Come sostiene Dupuy, questo tipo di fenomeni rivela un'ignoranza oggettiva basata sulla complessità degli ecosistemi. Oltre un certo livello critico, oltre un punto critico, che noi non conosciamo, la resilienza di un sistema scompare. Quest'anticipazione impossibile riguarda ovviamente i sistemi complessi che sono soggetti ai circoli di retroazioni positive, ovvero, soggette ad amplificazioni *imprevedibili* di particolari reazioni. Tutta la letteratura scientifica sul cambiamento climatico lo sta dimostrando, insieme con ogni mutamento eco-sistemico che innesca a sua volta un degrado. Questa è la ragione per cui la rapidità del mutamento climatico, nei suoi effetti più drammatici, continua ad accelerare.

Ripetendo la domanda kantiana, cosa possiamo conoscere? È tutto incerto? Purtroppo no, posso dire. Con le nostre future invenzioni (nanotecnologie, ITER[34], etc.) con i nostri *incidenti programmati* (come direbbe

[32] Cfr. J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris 2002, pp. 105-116.

[33] In riferimento al film di Kurosawa, che ho prima analizzato, chiamo questa situazione Sindrome delle nubi colorate.

[34] Questo progetto francese consiste nel mettere letteralmente il sole in una scatola, più tecnicamente nel riprodurre in una centrale nucleare la fissione nucleare che accede nel sole. Il solo piccolo problema è che per il momento gli ingegneri non possono costruire un materiale in grado di contenere questo sole artificiale…

Virilio), possiamo essere sicuri – come sostiene Dupuy – che le minacce non sono «molto improbabili» o «quasi certe» ma «inevitabili»[35]. Questo significa che la nostra relazione alla *possibilità della catastrofe* deve essere modificata[36].

Cronopolitica del peggio

In Francia definiamo "catastrofista" qualcuno che è sempre sicuro che accadrà una catastrofe. Se la possibilità della catastrofe è certa, come prevenirla? La risposta di Dupuy a questa domanda è sostenere un «catastrofismo illuminato» che giustifica la necessità di prevedere il peggio. Questa previsione è necessaria se realmente vogliamo prevenire la possibilità di catastrofi. Dupuy chiarisce il paradosso che struttura la reale prevenzione della catastrofe come segue:

> 1) O preveniamo con successo una catastrofe, e questo non può essere registrato dopo il fatto dal momento che *non è accaduto*, come nel caso del successo di una campagna di vaccini che previene un'epidemia. Qui consideriamo la possibilità come reale: non è una fantasia, un'idea astratta, ma qualcosa già incorporato e integrato nel processo del divenire, ciò che Hegel chiama «possibilità reale»[37]. Certamente, possono esserci diverse possibilità, diversi scenari reali fra i quali dobbiamo prendere una decisione.
>
> 2) Oppure questa prevenzione invalida logicamente il fatto di pensare la catastrofe come una *possibilità futura*. In questo caso, la possibilità viene dopo il reale, e non prima: *questa possibilità*, sempre registrata nel passato dopo il fatto, mai incorporata, *non può essere per definizione evitata!* È l'idea bergsoniana di possibilità: se immaginiamo che il possibile sia precedente al reale, è soltanto una «illusione di prospettiva»[38].

Vediamo il problema: se siete (consapevolemente o no) hegeliani o bergsoniani, penserete che la prevenzione della catastrofe dimostra che i pessimisti che ci minacciano con scenari cupi hanno torto, e concluderete che prevedere il peggio deve essere evitato. Comunque, Dupuy sostiene che per prevenire realmente una catastrofe dobbiamo *rendere la catastrofe "inevitabile" e presentarla come necessaria, fornendo al futuro il reale che gli manca*[39]. Questo schema è ciò che Dupuy chiama la «profezia della sventura», la cui particolarità è di rivelarsi falsa e dire di essa che *non è accaduta*. Questa è l'autentica prevenzione: dico qualcosa al fine di non farla accadere. Il punto sarebbe quindi di lasciar cadere

[35] J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, cit., p. 141.
[36] Non sono tecnofobico. In *Das technologische Unbewußte* (in *Die technologische Bedingung – Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, a cura di E. Hörl, Frankfurt am Main 2011), ho provato a spiegare che dobbiamo rifiutare soltanto le tecnologie catastrofiche e ovviamente non tutte le innovazioni. Per esempio, l'energia solare richiede innovazione high-tech.
[37] Per Hegel (cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. V. Cicero, Milano 2000, pp. 303-305) la possibilità che il sultano diventi il papa non è una possibilità "reale". Cfr. anche C. Taylor, *Hegel*, Cambridge 1975, p. 283.
[38] H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et Conférences*, Paris 1969, p. 115.
[39] J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, cit., p. 164.

la questione mal posta dell'incertezza, che sarebbe vana e contro-producente minimizzare, in modo da stabilire una certezza, quella del peggio.

Ciò implica un'operazione che è leggermente complessa ma realistica: pensare al futuro come qualcosa di certo e come causato da noi. Tale futuro, dice Dupuy, è *contro-fattualmente indipendente dal presente*. Spieghiamo questa idea complessa. Anzitutto, il controfattuale dipendente propone che *se* avessi fatto questo invece di quello, allora il futuro sarebbe stato diverso; in secondo luogo, il controfattuale indipendente sostituisce al "se" un "anche se": *anche se* ho avessi fatto questo, le cose non sarebbero andate diversamente. Dobbiamo quindi distinguere fra *impotenza controfattuale* e *potere causale*. Il profeta della sventura comprende il pericolo delle profezie auto-avveranti, quella specie di predizioni che direttamente o indirettamente producono se stesse per diventare vere. Dal momento che egli conosce questo pericolo, lo utilizza. Se la catastrofe non accade nel futuro, questa profezia mostra la sua efficienza in quanto atto linguistico, come una profezia etero-realizzante, verificata tramite la sua negazione, o un *performativo negativo*, mediante il quale il dire costituisce una rovina. Qui accade tuttavia una rovina, mentre agisce in modo causale nel presente su un punto contro-fattualmente indipendente da esso.

Queste analisi fanno luce su un certo tipo di attivismo. Quando i mietitori volontari agiscono per evitare la minaccia di una "contaminazione" di OGM (quando le sementi geneticamente modificate introducono il loro codice genetico in sementi che non erano destinate a essere trasformate[40]), da un lato, stabiliscono un punto, quello di una situazione nella quale è certo che scopriremo noi stessi (impotenza controfattuale), e dall'altro, considerano che le loro azioni possano realmente fermare questo movimento (potere causale). Infatti, chi rimprovera questi attivisti di ostacolare la scienza pensa che l'estensione degli OGM al di là della loro area di innesto sia una semplice *possibilità incerta* e nient'altro.

Il modo in cui la Francia ha affrontato la cosiddetta influenza aviaria (causata dal H5Ni, un virus altamente patogeno) nell'inverno 2005-2006 ci permette di definire la logica generale di questa crono-politica: durante questo periodo, il governo francese ha lottato con una pandemia che *non* esisteva! La Francia mise a disposizione risorse finanziarie, maschere e vaccini incerti non in base a danni visibili, ma secondo flussi di informazione, di un ciclo continuo di informazioni probabili che si evolveva di ora in ora. È possibile fare di questo esempio un uso generale:

> 1) La nostra biopolitica attuale è una crono-biopolitica modellata su un *tipo di governo just-in-time*, che tenta di reagire alla rapidità dell'ultima informazione.
>
> 2) Nella sua modalità preventiva, la biopolitica della catastrofe non si concentra su un danno percepito, ma sulla *possibilità* di un danno.

[40] Sulla spaventosa creazione di "super-semi", cfr. W. Neuman – A. Pollack., *Farmers Cope with Roundup-Resistant*
Weeds, New York Times, May 3 2010. www.nytimes.com/2010/05/04/business/energy e C. Caulcutt, *Les 'super mauvaises herbes' menacent la patrie de Monsanto*, *France 24*, April 19 2009. www.france24.com/fr/20090419-super-mauvaises-herbes-menacent-patrie-monsanto-.

3) A volte, però, le catastrofi accadono e si generano danni (morbo della mucca pazza, ondate di caldo, tsunami, incidente nucleare, ecc.). In queste situazioni, la crono-biopolitica muta in una *modalità regolatrice*, e agisce dopo il fatto.

4) Qui risiede l'ideale di questa crono-biopolitica: curare le ferite proprio *nel momento in cui sono inflitte*, in modo da evitare la sedimentazione di ogni trauma, o persino la ripetizione della catastrofe. Questo è un punto decisivo: nella sua modalità regolatrice, *la crono-biopolitica mantiene la sua dimensione futura proprio nella sua modalità regolativa*. Come se il punto fosse, eventualmente, quello di *evitare ciò che è accaduto e regolare quello che verrà*…

Ecopolitica ora!

Questa fantasia di *governance* ha un prezzo: dimenticare le condizioni di possibilità materiali delle catastrofi. Questo è ciò che l'attivista ambientale Vandana Shiva ci chiede di prendere in considerazione quando analizza l'impatto dello tsunami del 2004 in Asia del Sud: la regolazione crono-politica è cieca sia di fronte alle forme di distruzione che implementiamo sia alle forme di costruzione che trascuriamo. Infatti, la distruzione di mangrovie e di barriere coralline ha soppresso le barriere protettive contro uragani e tsunami. In altre parole si è verificato uno sviluppo economico che ha ignorato i «limiti ecologici» e gli «imperativi ambientali», conducendo a una «catastrofe oltre ogni immaginazione»[41]. Secondo Shiva, l'immersione nel flusso di informazione che alimenta la crono-politica ci ha impedito una relazione connettiva con il pianeta.

In altre parole, la biopolitica della catastrofe occulta la dimensione ecopolitica: questa forma di governo sembra prendersi cura dei rischi e della loro possibile insorgenza. Ma in realtà la gestione della politica del possibile cancella la dimensione ontologica del possibile, rendendo un'altra politica reale impossibile. Si presentano quindi due insidie da evitare se intendiamo tenere aperto uno spazio per un'ecopolitica reale: il primo consiste nel ridurre al minimo i rischi in nome di una ragioneria razionale, che risulta come minimo insufficiente. Contro questa cecità, pensare le catastrofi è utile: rompe la falsa e pericolosa ragioneria razionale che è incapace di adottare misure in relazione ai disastri ecologici futuri. Tuttavia, il pensiero catastrofico stesso corre il rischio di attivare una paura da cui non ci si può aspettare nulla, o anche peggio. Anche se questa paura proviene da sistemi di allarme ambientali che svolgono una funzione positiva, sarà in grado di evitare la possibilità di un eco-fascismo? Se consideriamo la questione delle catastrofi dal punto di vista delle loro condizioni di possibilità, credo che dobbiamo essere cauti con la relazione alla catastrofe: la relazione catastrofista alla catastrofe è un pericolo raddoppiato.

[41] Cfr. V. Shiva. *Tsunami Teachings: Reflections for the New Year*, in *Z-Space*, January 23 2005, www.zcommunications.org/tsunami-teachings-ref lections-for-the-new-year-by-vandana2-shiva.

In realtà, c'è una possibilità che evita entrambe queste insidie. Infatti, c'è soltanto un modo di riconoscere la realtà di una catastrofe senza fatalismo: chiedere profondi cambiamenti politici.

Anzitutto, per ogni catastrofe dobbiamo fare la necessaria distinzione fra disgrazia (che non può essere sottoposta a giudizio) e ingiustizia (che è politicamente identificabile). Uno tsunami non è un'ingiustizia, ma lo è il danno provocato dallo tsunami, perché la distruzione delle mangrovie e delle barriere coralline ha creato (o amplificato) la distruzione. Allo stesso modo ciò che è accaduto nell'impianto nucleare di Fukushima è un'ingiustizia: l'incidente era programmato.

In secondo luogo, dobbiamo nominare i danni reali invece di prevedere semplicemente i rischi e le catastrofi future. Questo atto del nominare produrrà consapevolezza e memoria, un'iscrizione memoriale capace di gettare luce sul nostro futuro. Inoltre, questo denominare ci permetterà di individuare politicamente dei torti identificabili.

Terzo, dobbiamo diffondere la rete comunicativa oltre la sfera umana, evitando così l'autismo informativo che ci soffoca.

Quarto, abbiamo bisogno di un immaginario creativo oltre il tempo-reale. La temporalità della biopolitica della catastrofe cerca di tenere l'inerzia presente nella previsione del possibile, impedendo così la possibilità di una trasformazione dell'ecopolitica. Quella politica continua a fallire, incapace di fermare la ripetizione delle catastrofi. La nostra proiezione del Peggio, il nostro martellare il concetto di rischio attraverso quello di catastrofe, non sarà sufficiente a disfare questa tanatopolitica. *Immagini di un mondo desiderabile devono ancora essere prodotte*.

Frederic Jameson scrive: «Sembra essere più semplice per noi oggi immaginare il totale deterioramento della terra e della natura piuttosto che il collasso del tardo capitalismo; forse ciò è dovuto a una qualche debolezza della nostra immaginazione»[42]. Comprendo il senso inteso da Jameson, quando afferma che è più facile per noi immaginare il peggio piuttosto che la fine del capitalismo; tuttavia, noto che il "deterioramento" (della terra) e il "collasso" (del capitalismo) hanno un punto in comune; sono entrambi termini negativi. Forse la debolezza dell'immaginazione contemporanea consiste nell'esprimere soltanto negatività, quella di Jameson (in questo passaggio), quella dei film eco-apocalittici di Hollywood, o quella di Depuy. Questa debolezza è l'obiezione decisiva che rivolgo ai catastrofisti e ai loro scenari orientati al collasso: avere un futuro richiede di desiderare di vivere, non solo di sopravvivere. Un desiderio di vivere non è possibile senza un orizzonte esistenziale e politico: non un programma che impedisce al futuro di accadere, ma un'Idea di ciò che vogliamo e l'Immaginario capace di sostenere questa Idea. Distruggere l'utopia del progresso è una (buona) cosa: lasciare inattiva la funzione della produzione di favole, tramite la quale i

[42] F. Jameson, *The Seeds of Time*, New York 1994, p. XII.

mondi sono nati, è un'altra cosa. Parafrasando André Breton: *non è la paura della catastrofe che ci obbligherà a lasciare a mezz'asta la bandiera dell'immaginazione*[43].

Marco Carassai, Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
✉ m.carassai@libero.it

[43] «Non sarà la paura della pazzia a farci lasciare a mezz'asta la bandiera dell'immaginazione» (A. Breton, *Manifesti del surrealismo*, Torino 1966, p. 13). Non sono in grado di fornire i lineamenti di una grande narrazione riformatrice in due frasi e penso che un tale lavoro dovrebbe essere un lavoro collettivo. Come dice I. Stengers abbiamo più bisogno di un "popolo di narratori" piuttosto che di una grande narrazione (I. Stengers - F. Neyrat, *Rêver l'Obscur, c'est justement défaire son opposition avec la Lumière*, in *Multitudes*, no. 41, 2010 pp. 176–84).

Articoli/6

*Sulle relazioni tra città contemporanea, catastrofe e diritto**

Valerio Nitrato Izzo

Articolo sottoposto a *peer-review.* Ricevuto il 31/05/2016. Accettato il 11/08/2016

This article deals with the links and the relationships between contemporary city, catastrophe and law. The urban dimension is crucial for understanding the dynamics of global risk. The disaster is conceived as a powerful legal, political and social epiphany. From this perspective, in the first part of the work the essay examines the relationship between city and catastrophe in urban studies, as well as the consequences of a "Katrina effect" in this area. Then it is taken into account the renewed interest in the social sciences and legal studies for extreme events, emphasizing the potential and the difficulties in developing a critical perspective on the legal regulation of the catastrophe. In the concluding part of the paper we analyze the possible contribution of the law for imagining the future of the city in the face of catastrophe.

***

Introduzione

Vorrei iniziare questo scritto con una breve proposta sul come leggere il nesso tra città e catastrofe, che costituisca un punto di osservazione utile dal punto di vista della storia urbana e per costruire una riflessione ispirata alla filosofia morale, politica e giuridica. È possibile infatti stabilire un collegamento genetico-costitutivo tra città e catastrofe nel senso che le prime sono legate indissolubilmente alla materializzazione di eventi estremi[1]. La storia delle città è caratterizzata da sempre da eventi più o meno catastrofici. Sono state le catastrofi naturali a rendere possibile la conoscenza di città che in altro modo sarebbero state dimenticate per sempre (è il caso di Pompei, distrutta dall'eruzione del

* Il presente lavoro si inserisce nelle attività di ricerca del progetto "TRAM: TRA.sformazioni M.etropolitane. La città come spazio politico. Tessuto urbano e corpo politico: crisi di una metafora" (FIRB 2012, cod. RBFR12590Q), coordinatrice Prof.ssa Giulia Maria Labriola. Ringrazio Patrícia Branco e Pier Francesco Savona per aver letto una versione precedente dello scritto.

[1] Nel testo parlerò di catastrofe in senso volutamente non specifico sotto il profilo di possibili distinzioni di tipo quantitativo e qualitativo con il fenomeno dei disastri e/o eventi estremi e che, salvo specificazioni, andranno intesi nel prosieguo come sostanzialmente sinonimi. La preferenza per il termine catastrofe è data dalla maggiore carica culturale del lemma che lo rende più adatto alla riflessione di tipo teorico-filosofico.

Vesuvio del 79 d.c. e che ci permette al giorno d'oggi di visitarla); o che hanno svolto il ruolo di protagoniste in dibattiti morali sulla responsabilità umana di fronte a Dio e alla natura. Allargando la visuale, esiste una storia urbana del rischio e delle catastrofi che non cessa di svilupparsi, si tratti di eventi naturali – ma esistono ancora catastrofi naturali?[2] – o di origine umana. Oggi nella relazione tra urbano e catastrofe si rivelano in realtà molti tratti invisibili dei problemi più generali che riguardano contemporaneamente l'urbanizzazione planetaria e la natura sempre più globale dei rischi catastrofici.

Collegata a questa prospettiva, pur non costituendone una necessaria derivazione concettuale, si ritrova la tendenza recente nel vedere la città contemporanea come costantemente sull'orlo dell'abisso e della catastrofe[3]. Uno degli autori che maggiormente ha insistito in questo senso è senza dubbio Mike Davis, in molti dei suoi lavori e specialmente in *Ecology of Fear* e *Dead Cities*[4]. Qui la connessione tra città e catastrofe è avanzata a partire da una critica radicale al tentativo di dominio sulla natura da parte delle città contemporanee e che porta inesorabilmente allo svuotamento della sfera sociale nella dimensione urbana. Si tratti delle enormi città orizzontali degli Stati Uniti di cui Los Angeles costituisce il principale esempio o delle metropoli di *slums* che si incontrano soprattutto in Africa, Asia o America Latina, la tesi di Davis è che ci troviamo di fronte ad una dimensione urbana nella quale la città capitalista non può e non vuole riconoscere nessun limite alla sua volontà di dominio della natura e dell'ambiente che la circonda. L'analisi è esemplare per quanto riguarda il modo di concepire e amministrare le città del mondo contemporaneo, poiché da lì risulta una parte importante delle nostre risposte a minacce e rischi del futuro.

Naturalmente questa visione può essere più o meno accettabile a seconda dei punti di vista sia sulla relazione tra catastrofe e urbano, sia più direttamente sulla stessa idea di urbano che si vuole convogliare. Vi è certamente il rischio di una visione dell'urbano come luogo della catastrofe che forse non ha direttamente un'evidenza empirica. Un autore certamente conosciuto e rispettato nell'ambito degli studi urbani come Thrift ha contestato la fondatezza di questa tendenza "Cassandra" che anima molta letteratura sull'argomento[5]. A suo giudizio si tratterebbe di una versione della storia urbana che non tiene conto del fatto che le città sono sia luoghi di vulnerabilità che di resilienza e contesta una certa idea della città come luogo della "misantropia" che può ritrovarsi in questa ipotesi ricostruttiva. Thrift pone l'accento sull'importanza dell'aspetto temporale nel misurare la relazione catastrofe-urbano. Se la città la si osserva come una sorta di

[2] J. P. Dupuy, *Existe-t-il encore des catastrophes naturelles-?*, in «Annales des Mines», n. 40, octobre 2005, pp. 111-117.

[3] A questo immaginario urbano distopico contribuiscono molto le narrazioni che si ritrovano nella letteratura e nel cinema, dove spesso la catastrofe sembra essere il destino inevitabile della dimensione urbana oppure il suo sfondo necessario. Per un orientamento su questi temi cfr. da ultimo A. Trione, *Effetto città. Arte, cinema, modernità*, Milano 2014, pp. 754 e ss.

[4] M. Davis, *Ecology of Fear: Los Angeles and the Imagination of Disaster*, New York 1998 e Id., *Dead Cities*, New York 2003.

[5] N. Thrift, *But malice aforethought: cities and the natural history of the hatred*, in «Transactions of the Institute of British Geographers», XXX, n. 2, 2005, pp. 133-150.

"cartolina dall'inferno", essa cessa di avere ogni propensione verso il futuro che è invece una caratteristica importante di ogni agglomerato urbano considerevole. Una visione catastrofica dell'urbano sembra essere temporalmente schiacciata sul presente, con la conseguenza di oscurare l'altro lato della narrazione possibile, ossia quello della capacità dell'urbano di adattarsi e di rigenerarsi sia sotto il profilo materiale che sociale.

Certamente la città come fenomeno urbano è un fattore di aumento esponenziale della vulnerabilità rispetto a rischi specifici dipendenti in particolare dal cambiamento climatico. Molte delle più importanti aree urbanizzate del pianeta sono costiere e dunque più esposte agli effetti dell'innalzamento del livello del mare. Peraltro, come viene osservato da autorevoli organismi internazionali come Un-Habitat, le città consumano una gran parte dell'energia prodotta e di conseguenza contribuiscono in modo massiccio all'inquinamento. Se il fenomeno interessa ampiamente e da tempo tutto l'Occidente urbano, oggi esso è reso particolarmente visibile dalle repentine accelerazioni di crescita che si verificano in alcune aree del mondo come ad esempio in Cina, dove l'inquinamento cittadino ha raggiunto di recente livelli allarmanti. Eppure è proprio dalle città e dall'urbano che molti analisti si aspettano un contributo rilevante alla lotta al riscaldamento globale, in quanto le aree urbane sono cruciali nella ricerca di una gestione più efficiente dei processi di trasporto, di minore consumo energetico, di gestione e recupero dei rifiuti, dei processi di rigenerazione urbana sostenibile[6]. Da un'altra prospettiva, possiamo pensare ad un tipo di relazione tra città e rischio che ci avvicini al tema a partire dall'attitudine all'adattamento. La relazione sempre più problematica tra cambiamenti climatici e dimensione urbana impone di pensare alla città come ad un organismo che necessariamente dovrà rinnovarsi e cambiare per non essere in balia del rischio catastrofico. In sintesi, usando le parole di Eric Klinenberg: «*If our cities are to survive, we have no choice but to adapt*»[7].

Il riconoscimento dell'importanza della dimensione urbana nella sua duplice centralità di fattore sia di accrescimento che di riduzione del rischio nella sfera globale, conferisce alla dimensione locale una centralità che a lungo è stata negata. Eppure a volte è proprio osservando le manifestazioni del rischio a quel livello che esse assumono una maggiore concretezza. Anche qui sono la sociologia e l'antropologia urbana ad aver mostrato in modo molto netto come alcuni rischi particolarmente subdoli e invisibili, per questo fortemente sottovalutati, abbiano una componente urbana decisiva. È il caso delle ondate di calore. Klinenberg, in uno studio diventato un riferimento nella letteratura specialistica[8], è stato in

[6] S. Sassen, *Looming Disaster And Endless Opportunity: Our World's Megacities* in «Megacities», n.2, 2009 disponibile all'indirizzo http://www.saskiasassen.com/PDFs/publications/Looming-Disaster-and-Endless-Opportunity.pdf (ultimo accesso maggio 2016).

[7] E. Klinenberg, *Adaptation. How can cities be "climate-proofed?"*, in «The New Yorker», 7 January 2013. Si veda anche E. Klinenberg (guest editor), *Climate Change and the Future of Cities: Mitigation, Adaptation, and Social Change on an Urban Planet,* «Public Culture», XXVIII-2, May 2016. Sulla relazione tra degenerazione delle forme di urbanizzazione mondiale e disastri cfr. Thierry Paquot, *Désastres urbains. Les villes meurent aussi*, Paris 2015.

[8] E. Klinenberg, *Heat wave. A Social Autopsy of Disaster in Chicago*, Chicago 2015[2].

grado di documentare come sia proprio la diversa produzione sociale di forme di isolamento urbano ad essere in grado di spiegare le differenze in termini di mortalità ed esposizione al fattore di rischio. Si conferma così l'utilità di una prospettiva che sia in grado di dar conto non tanto della catastrofe quale fattore di rischio "naturale", quanto invece il suo essere effetto amplificante di vulnerabilità sociali pre-esistenti e che proprio nella città trovano un ulteriore elemento di ripartizione. Coloro che vivono in quartieri più poveri, composti da legami sociali meno intensi, a loro volta presenti maggiormente in alcuni gruppi sociali ed etnici rispetto ad altri – è il caso ad esempio della diversa vulnerabilità riscontrata tra afro-americani e *latinos* – nel contesto di una grande metropoli americana, sono più o meno esposti e vulnerabili in base alla geografia sociale della città. Il fenomeno, che appare confermato nelle sue grandi linee anche nel contesto certo diverso della città europea, è un buon punto di osservazione del rapporto tra città e catastrofe[9]. Si tratta probabilmente solo di una delle forme più recenti di materializzazione del rischio nel contesto urbano. La relazione rischio-città appare in realtà cruciale per comprendere la stessa dinamica della forma urbana. Si pensi qui al conosciuto resoconto di Foucault[10] sulla diversa risposta alla peste ed alla lebbra ed a come queste implicassero meccanismi di controllo sulla trasmissione dell'epidemia e dunque sulla popolazione, che diventano connaturati alla forma della città moderna, dove l'individuo è passibile di una classificazione che ne favorisce il controllo sociale. Agamben riconnette a questo esempio la stessa distinzione tra la città e la metropoli, ove la forma urbana di quest'ultima è intesa come una sua alterazione qualitativa irreversibile[11].

In ogni caso, sia che si propenda per una visione "catastrofista" sia che si consideri la città un'entità più resiliente, credo si possa affermare la centralità della città di fronte al rischio globale contemporaneo. Per alcuni, con evidente provocazione polemica, è la città stessa ad essere la massima catastrofe del nostro tempo[12].

1. Un effetto Katrina per le scienze sociali?

Accade a volte nella storia umana che sia un singolo evento a determinare un cambiamento epocale nella comprensione dei criteri di responsabilità nelle trasformazioni sociali. La storia culturale delle catastrofi ci insegna esattamente questo. Si pensi all'importanza del terremoto di Lisbona del 1755 per una discussione filosofica sulla morale del tempo che fu destinata a cambiare significativamente la stessa idea di relazione tra umanità e catastrofe[13]. D'altra parte è spesso il male ad essere la fonte di possibilità di interrogazione filosofica

[9] P. Acot, *Catastrofi climatiche e disastri sociali*, Roma 2007.
[10] M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 2014, parte terza, cap. III.
[11] G. Agamben, *La città e la metropoli*, in «Posse», n. 13, nov. 2007.
[12] P. Virilio, *Città panico*, Milano 2004, p. 84.
[13] I testi principali di Voltaire, Rousseau e Kant sono ora raccolti in A. Tagliapietra (a cura di), *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Milano 2004.

e sociale della comunità umana. Se vi è un punto comune che attraversa questa straordinaria avventura storica e culturale è proprio il riferimento costante alla città, reale o immaginata che sia. Ossia non vi sarebbe forse catastrofe senza un correlativo urbano e viceversa. Pompei incarna molto bene questa ambigua, quasi simbiotica relazione. Se è la distruzione causata dal Vesuvio a decretarne la fine, allo stesso tempo è proprio quell'evento a permetterne la sua immortalità consegnandola alla storia in forme e modalità che fino ad ora non hanno avuto paragoni. Hiroshima e Nagasaki rappresentano la materializzazione terribile delle armi atomiche. Bhopal in India sarà il teatro di uno dei più gravi incidenti industriali della storia. Chernobyl seguirà dopo poco col suo spaventoso male invisibile. Insomma sembra quasi che la catastrofe possa essere nominata e diventi nominabile solo a partire dalla città, dall'insediamento umano che si trova più vicino all'epicentro di propagazione della sofferenza. Se dovessimo individuare la Lisbona del nostro tempo, come capacità di convogliare una serie di significati culturali e sociali destinati ad influenzare profondamente l'immaginario non solo culturale ma politico, giuridico e sociale, è certamente New Orleans all'indomani dell'abbattimento dell'uragano Katrina. Si tratta forse di una semplificazione rischiosa. Sotto il profilo strettamente quantitativo, invocando un triste primato della quantità di morti provocate, si tratterebbe di un conteggio destinato ad essere rivisto più volte. Si pensi allo Tsunami del 2004, molto più mortifero di Katrina, che segue temporalmente di pochi mesi. L'impatto che hanno tali eventi sulla nostra comprensione morale e sociale dell'accaduto è influenzato dalla struttura che si usa per dare senso alla sofferenza[14]. Certo non è un caso che l'altro evento cui viene di recente associata la relazione catastrofe-urbano è quello degli attentati dell'11 settembre 2001[15]. Anche qui la collocazione in un determinato contesto geografico non può non influenzare la ricezione globale dell'evento. Eppure non è forse sbagliato pensare di poter parlare di un "effetto Katrina"[16]. L'evento Katrina è stato una sorta di detonatore di una serie di riflessioni sul rapporto tra scienze sociali e catastrofi destinato a segnare profondamente la produzione di sapere accademico in questi campi. Si pensi ad es. all'improvviso risveglio di interesse che è avvenuto nella scienza giuridica per temi quasi mai affrontati. Si assiste così ad una proliferazione di studi che spinge quasi alla creazione di una nuova branca del diritto[17].

[14] Cfr. S. Neiman, *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Bari-Roma 2013, p. 227, a proposito delle differenze nella percezione di eventi vicini al terremoto di Lisbona o Auschwitz. Più ampiamente sulla storia culturale delle catastrofi cfr. il ricchissimo lavoro di F. Walter, *Catastrofi. Una storia culturale*, Vicenza 2009.

[15] È ad esempio la linea seguita da P. Virilio, *Città panico*, cit.

[16] Da ultimo cfr. W. Taylor et alii, (eds.), *The "Katrina Effect". On the Nature of Catastrophe*, London-New York 2015.

[17] Tra i numerosi studi apparsi negli ultimi anni cfr. R. Malloy, (ed.), *Law and Recovery from Disasters: Hurricane Katrina and Beyond*, Farnham 2009; D. Farber et alii, (ed.), *Disaster Law and Policy*, (2nd edition), New York 2010; A. Sarat et alii (dir.), *Law and Catastrophe*, Stanford 2007; Robert M. Verchick, *Facing Catastrophe. Environmental Action for a Post-Katrina World*, Cambridge (MA) and London 2010; Carla Amado Gomes (ed.), *Direito(s) das Catástrofes Naturais*, Coimbra 2012; J.-M. Lavielle et alii, *Les catastrophes écologiques et le droit: échecs du droit, appels au droit*, Bruxelles 2012.

2. La catastrofe e i fallimenti del diritto

Negli studi relativi ai disastri fino a non molto tempo fa era possibile distinguere sostanzialmente due approcci opposti. Quello "tecnologico", più orientato dalle scienze dure e che vedevano nei disastri essenzialmente un evento di carattere tecnico-naturalistico, cui rispondere con misure tecnologiche che si occupassero prevalentemente di ridurre il rischio nel senso della sua "fisicalità". L'altro approccio che si è fatto strada negli ultimi anni, non senza una certa fatica, è invece maggiormente rilevante per le scienze sociali, ossia quello della vulnerabilità, ove la potenzialità di impatto di un evento come un disastro non è visto solo in relazione al fenomeno naturale ed alle sue caratteristiche fisiche astrattamente considerate, quanto piuttosto all'interno di un novero di elementi sull'esposizione al rischio di determinate aree geografiche, contesti sociali ecc.[18] Lungi dall'essere semplicemente due modelli teorici di approccio alla gestione dei disastri, le due visioni implicano modelli di giustizia molto diversi tra loro e che privilegiano aspetti diversi: mentre il primo si basa principalmente su un sistema utilitaristico di rapporto tra costo dei danni causati e benefici delle misure adottate, il paradigma della vulnerabilità è orientato alla giustizia e al cambiamento sociale[19]. Anche qui, se si può parlare di un "effetto Katrina" è dato dal fornire una nuova conferma della centralità della nozione di vulnerabilità nella gestione delle catastrofi. La "giustizia catastrofica" ha come obiettivo proteggere il maggior numero possibile di persone vulnerabili. In questo caso si tratta di un approccio che si potrebbe definire comprensivo o olistico rispetto alla responsabilità che hanno le strutture sociali, intese in senso ampio, di fronte alla catastrofe: enfatizzando il ruolo della vulnerabilità, le diseguaglianze nell'esposizione al rischio dovrebbero essere *corrette* come parte delle azioni di riduzione del rischio.

Il lavoro della Zack, da tempo attenta alle implicazioni tra disastri e teorie della giustizia[20], mostra bene come le implicazioni del *pensare la catastrofe* siano non solo filosoficamente profonde e feconde ma quanto esse dipendano o possano contribuire ad illuminare i presupposti valoriali alla base delle diverse pratiche sociali di gestione del rischio e degli strumenti politici e giuridici da approntare[21]. Il diritto può però avere anche un ruolo di indirizzo per un approccio di giustizia applicativa. Come è stato proposto di recente, «è importante costruire teorie sui disastri che siano chiaramente derivate da o relazionate a principi giuridici e istituzioni giuridiche esistenti»[22]. Nelle scienze

[18] P. Blaikie, T. Cannon, I. Davis, B. Wisner, *At Risk: Natural Hazards, People's Vulnerability and Disasters*, London 1994.
[19] B. D. Philips, M. Fordham, *Introduction* in D.S.K. Thomas et alii, (eds.), *Social Vulnerabilty to Disasters,* Boca Raton, London and New York 2009, p. 17.
[20] N. Zack, *Ethics for Disaster*, Lanham 2009.
[21] In questa sede non si possono discutere in modo approfondito le proposte della Zack di considerare i modelli teorici elaborati da Rawls o dal c.d. approccio delle capacità nel fornire potenziali schemi alternativi o migliorativi della gestione dei disastri attuale.
[22] Cfr. N. Zack, *The effect of Katrina on ideas of justice*, in W. Taylor et alii, (eds.), *The "Katrina Effect",* cit., p. 28.

giuridiche spesso vi è stata la tentazione di riferirsi ad una nozione di disastro derivante da una visione naturalistica, fondata sulla tradizionale solidità di fattori di esenzione o limitazione della responsabilità civile e penale come la "forza maggiore", "il caso fortuito", etc. Ai problemi che derivano da questa impostazione ne possono seguire altri, per così dire opposti, che sono invece la conseguenza di un uso della nozione di disastro che tenda maggiormente alla specificazione delle caratteristiche dell'evento disastroso, come nella recente introduzione dell' art. 452-*quater* nel codice penale. Quello che è fondamentale mettere in risalto è che resta nella contemporaneità la tentazione, se non l'aperta volontà, anche in ambito giuridico, di "naturalizzare la catastrofe" per renderla un'entità aliena dalle strutture di responsabilità politica e giuridica ordinarie per inserirla in un ambito di carattere "eccezionale" dove tali categorie possono essere plasmate in modi diversi.

Il rapporto tra eccezione e catastrofe in ambito giuridico assume i contorni scomodi e spesso dolorosi del fallimento del diritto, riguarda l'incapacità del diritto nel fornire protezione alle persone più vulnerabili[23]. Eventi così diversi – anche nell'origine dell'evento dannoso, certamente – come Bhopal, Katrina, l'Aquila, hanno in comune una ingiustizia catastrofica che il diritto – e forse con esso la politica – non riesce ad incanalare. Non si deve qui semplicemente incedere in una sorta di retorica consolatoria dell'eccezione che finirebbe col disinnescare ogni meccanismo di comprensione critica che possa portare ad una qualche forma di adattamento o miglioramento delle pratiche esistenti. Piuttosto propongo di pensare le catastrofi come *epifanie giuridiche, politiche e sociali* che portano alla luce la struttura di valori fondamentali che informano l'ordine sociale vigente in un dato momento storico.

Sotto il profilo istituzionale il dato della centralità dell'urbano è particolarmente significativo se si pensa all'enfasi che normalmente viene riservata alle relazioni tra stati nazionali nei diversi tentativi, più o meno realizzati, di trovare accordi che impongano un'assunzione di responsabilità seria di fronte ad un problema globale come il riscaldamento planetario. In realtà azioni di riduzione effettiva delle emissioni non potranno non passare anche dal livello degli enti locali e delle città, come affermato in modo netto e per la prima volta durante l'incontro di Parigi sul clima del 2015 COP21. La domanda che occorre porsi allora è qual è il ruolo dello Stato e della città nel governo e soprattutto nella protezione dal rischio catastrofico? Per tentare di rispondere, almeno parzialmente, a questa domanda bisogna prima di tutto chiedersi quale possa essere il ruolo dello Stato nella protezione dal rischio in un contesto in cui questo si fa sempre più globale. Il teorico della società del rischio, Ulrich Beck, ha sostenuto con forza nei suoi ultimi lavori che proprio la questione della catastrofe quale materializzazione del rischio globale costituisca una delle maggiori evidenze per passare da un'analisi sociologica fondata sulla statualità ad una fondata sul cosmopolitismo[24]. Più radicalmente, è possibile dubitare dello

[23] R. M. Verchick, *Facing Catastrophe*, cit., p. 128.
[24] U. Beck, *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Roma-Bari, 2008.

stesso rapporto di protezione tra Stato e individuo, che da Hobbes in poi è concepito, almeno in Occidente, come elemento fondativo dello stato civile. È possibile individuare nella contemporaneità una forma di Stato-catastrofico che si afferma e costruisce come opposto dello Stato sociale e di una forma di Stato rivolto alla protezione almeno dei suoi cittadini. Esso si rivela indifferente al destino di cittadini ed individui, facendosi amministratore del disastro come forma di *governance* e modalità di decisione, contribuendo a produrre condizioni che generano disastri sia adottando politiche discriminatorie[25]. Lo Stato catastrofico non può che implicare il fallimento del diritto quale struttura primaria di protezione sociale dell'individuo: la catastrofe mette in scacco la stessa idea di cittadinanza e della "possibilità-diritto di avere diritti"[26]. Si tratta però di un fallimento che è determinato anche dal come si concepisce il suo rapporto con la catastrofe.

Come pensare allora la relazione tra catastrofe e diritto? Per Delmas-Marty, la catastrofe assume un duplice ruolo nei confronti del diritto: ne mostra il fallimento, ma è altresì fonte di sua invocazione[27]. Resta il problema di valutare in che modo si possa rispondere giuridicamente a due visioni della responsabilità e della precauzione, una limitata che potrebbe non prevedere gli effetti dannosi nel futuro ed un'altra illimitata che pone il serio rischio di paralizzare l'azione umana. Il ruolo della catastrofe è di provocare o di accelerare la presa di coscienza delle interdipendenze e dell'urgenza di trovare delle risposte comuni[28]. Si cerca di tracciare la necessità di uscire forse da un'impasse tipica di una cultura giuridica – e non solo – come quella francese molto attenta al significato e al valore del principio di precauzione. Essa indica due elementi da tenere in considerazione: uno è quello dell'interdipendenza di una necessaria connessione tra eventi e luoghi del mondo diversi; l'altro, ad esso collegato, è di cercare di vedere la catastrofe come una energia che possa mobilitare una capacità innovatrice del diritto nel costruire un'etica del comune. A questo proposito due sono le relazioni che si possono ulteriormente tracciare. La prima è la proposta sul rapporto tra catastrofe e interdipendenza di Jean Luc Nancy. In un saggio dedicato inizialmente ad una riflessione sul pensare la catastrofe dopo Fukushima, egli argomenta come la complessità e l'interdipendenza del mondo globale faccia sì che le catastrofi non siano più separabili dalle loro innumerevoli implicazioni tecniche, economiche e politiche. Fukushima diventa così un evento terribilmente esemplare nel mostrare le connessioni intime e brutali tra una scossa sismica, una popolazione e un nodo di rapporti di potere complessi che si intrecciano nella gestione di

[25] È la potente elaborazione proposta da A. Ophir, *The Two-State Solution: Providence and Catastrophe*, «Theoretical Inquiries in Law», 2007, VIII, 1, spec. pp. 123 e ss.
[26] Sulla relazione cittadinanza-catastrofe come chiave di lettura essenziale cfr. M. Somers, *Genealogies of Citizenship: Markets, Statelessness, and the Right to have Rights*, Cambridge 2008, cap. 2; J. M. Mendes e P. Araújo (eds.), *Introdução* in Id., *Os Lugares (Im)possíveis da cidadania. Estado e Risco num mundo globalizado*, Coimbra 2012, pp. 11-22.
[27] M. Delmas-Marty, *Propos conclusif sur les catastrophes écologiques et le droit: contradiction ou innovation* in J.-M. Lavielle et alii, *Les catastrophes ecologiques et le droit*, cit., pp. 573-579.
[28] Ivi, p. 578.

un'installazione nucleare[29]. Si tratta della manifestazione della catastrofe di una civiltà che pretende di reggersi sull'equivalenza e interconnessione generale di ogni finalità e di tutte le possibilità: l'incalcolabile diventa calcolo di un'equivalenza generale[30]. Interpretando questo breve scritto, credo si possa dire che ancora una volta il rilievo è quello di un lento "assorbimento" della catastrofe all'interno del nostro orizzonte sociale: un'interiorizzazione che attraverso il meccanismo dell'equivalenza di ogni valore vuole alla fine "neutralizzare" la catastrofe. Certo è da notare che in questo testo Nancy non tocca esplicitamente il tema della città, il che è particolarmente significativo in quanto il filosofo francese ha notoriamente lavorato a lungo sul tema dell'urbano, soprattutto a partire dalla città di Los Angeles che tanto ha contribuito ad alimentare la relazione tra urbano e catastrofe[31]. Ma è proprio questa relazione difficile tra incalcolabilità come conseguenza di una interdipendenza fuori controllo che rende le megalopoli contemporanee un luogo al tempo stesso così esposto al realizzarsi di eventi estremi e di così difficile esercizio di strategie e politiche di riduzione del rischio.

La seconda prospettiva rilevante a mio avviso è quella di Luigi Ferrajoli sul legame tra beni fondamentali e risposta alla crisi ecologica. Per Ferrajoli «[...] l'alternativa a un futuro di catastrofi ambientali, politiche, economiche e sociali è lo sviluppo di un costituzionalismo sovranazionale, quanto meno europeo e in prospettiva globale, in grado di riabilitare il ruolo di governo della politica e quello di garanzia del diritto»[32]. La crisi ecologica in questa visione è frutto dell'eccessiva espansione di "poteri selvaggi" che sfuggono alla regolamentazione giuridica e di abdicazione della politica dal suo ruolo, facendo sì che lo squilibrio ecologico sia destinato a travolgere il pianeta se non si risolve la crisi regolativa del diritto anche in questo campo. In questo senso la catastrofe – soprattutto politica - ha sempre avuto un ruolo che forse si potrebbe definire "pedagogico", da cui la ragione giuridica e politica ha sempre appreso[33]. Ma nella situazione odierna Ferrajoli lamenta il pericolo nuovo di un tempo in cui la catastrofe incombe su di noi ma in modo forse eccessivamente neutralizzato, si presenta "innominata" e dunque non presa sul serio. Difficile ascrivere questa posizione ad una teoria di tipo "catastrofista", ammesso che la categoria possa avere un senso. È forte invece la rivendicazione del ruolo del diritto nel governo degli spazi globali in cui il rischio diventa catastrofico. Solo un rafforzamento dei meccanismi di regolamentazione potrà tutelare beni fondamentali per l'umanità. Ancora una volta il caso del cambiamento climatico appare paradigmatico di un certo modo di concepire le relazioni giuridiche e politiche internazionali. Ci si può interrogare sugli strumenti che si ritengono possano essere più opportuni ed efficaci nella costruzione di un modello alternativo di gestione. La visione di Ferrajoli è lucidissima nell'individuare le relazioni di interdipendenza tra crisi della capacità regolativa e crisi del diritto, della politica e dunque della

[29] J. L. Nancy, *L' Équivalence des catastrophes. (Après Fukushima)*, Paris 2012, p. 50.
[30] Ivi, pp. 53 e ss.
[31] J. L. Nancy, *La ville au loin*, Paris 2011.
[32] L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti*, Roma-Bari 2013, p. 181.
[33] Ivi, p. 236.

democrazia, nello spazio globale. In questa costruzione però il cosmopolitismo ed il rafforzamento della sfera pubblica internazionale sembrano lasciare relativamente poco spazio ad altri attori pur fondamentali nella costruzione di un ordine del rischio diverso[34]. Anche per Beck la risposta possibile alla sfida della catastrofe nel panorama globale è la creazione di un *diritto civile del rischio* che superi radicalmente la struttura attuale del diritto internazionale, ponendo moralmente e giuridicamente sullo stesso piano comunità che vengono coinvolte in modo diseguale dai processi di decisione strategica sul rischio[35]. All'interno di questa dialettica tra locale e globale, la città può trovare il suo ruolo che emerge, anche dal punto di vista giuridico, proprio dalla duplice compressione che avviene dall'alto e dal basso.

3. Oltre la catastrofe. Immaginare il futuro della città

Non è la sola catastrofe in senso ampio a minacciare la fine della città, in particolare quella storica. Nell'affrontare in modo magistrale il tema, Salvatore Settis[36], partendo dall'esempio paradigmatico e idealtipico della città di Venezia, mette in guardia su tre forme di "morte della città": quando le distrugge un nemico spietato, quando un popolo straniero vi si insedia con la forza, o quando perdono la memoria di sé[37]. Nella suggestiva panoramica di Settis, volta a rafforzare una difesa della città storica contro la sua banalizzazione e mercificazione, il ruolo dei rischi è collegato alla salvaguardia di un ambiente naturale unico come quello lagunare e messo in pericolo dai tanti progetti che affliggono Venezia. Certo il nemico spietato potrebbe anche essere quello di un cambiamento climatico di fronte al quale alcune città si trovano certamente più esposte e vulnerabili di altre. Si può dubitare della capacità della città di poter affrontare da sola sfide che appaiono al di fuori della sua portata. Eppure si ondeggia tra una fiducia forse eccessiva ad una dura presa d'atto dell'impossibilità della risoluzione di problemi autenticamente globali relativi al rischio[38]. La realtà è che guardiamo alla città perché è dallo Stato che ormai poco ci aspettiamo: «Se ci riferiamo alla città piuttosto che allo Stato, è perché speriamo da una nuova figura della città ciò che quasi rinunciamo ad attenderci dallo Stato»[39].

Si può dire che la relazione tra città e futuro passa attraverso il diritto: «il modo in cui la città affronterà le sfide della globalizzazione e dell'urbanizzazione

[34] Va precisato che per Ferrajoli il ruolo delle "lotte per i diritti" resta fondamentale: si tratta per questo di un problema metodologico sul come costruire un altro tipo di cosmopolitismo che sia capace di ripensare la distribuzione diseguale del rischio.
[35] U. Beck, *Conditio humana*, cit., pp. 305-306.
[36] S. Settis, *Se Venezia muore*, Torino 2014.
[37] Ivi, p. 3.
[38] Esempi di questi atteggiamenti antitetici sono B. Barber, *If Mayors Ruled the World: Dysfunctional Nations, Rising Cities*, New Haven 2013 e Z. Bauman, *Fiducia e paura nella città*, Milano 2005.
[39] J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Napoli 2005, p. 14.

è cruciale per il futuro del nostro pianeta e segna il *diritto del futuro*»[40] La città infatti è la costruzione umana maggiormente protesa verso il futuro anche se non sempre è eterna. Il modo in cui essa riuscirà a porsi di fronte alla catastrofe segnerà, con ogni probabilità, il futuro di tutti.

La difficoltà nel pensare la catastrofe risiede in questo spaventoso rivolgimento di passato e futuro, di accaduto e di prevedibile, di imprevedibile e di impossibile. Come ha ammonito Svetlana Aleksievič, nella sua indagine sull'umanità distrutta di Cernobyl: «Più di una volta ho avuto l'impressione che in realtà io stessi annotando il futuro»[41].

Valerio Nitrato-Izzo, Università di Napoli Federico II
✉ valerio.nitratoizzo@unina.it

[40] J. Nijman, *The Future of the City and the International Law of the Future*, in S. Muller, S. Zouridis, M. Frishman and L. Kistemaker (eds.), *The Law of the Future and the Future of Law*, Oslo 2011, p. 216 (corsivo mio).
[41] S. Aleksievič, *Preghiera per Černobyl'*, Roma 2002, p. 40.

Articoli/7

L'espace de jeu et la catastrophe

Le long adieu de Walter Benjamin à l'Europe

Vivian Liska

Articolo sottoposto a *peer-review.* Ricevuto il 29/06/2015. Accettato il 15/09/2015

Can us think the catastrophe? If we want to face the paradox that links the suddenness of the catastrophe and the temporality of thought we will find really useful Walter Benjamin's work, that intersects among each other the conflicting modalities of the experience. He conceives an "ambiguity in face of decision", both as a disaster and as a saving possibility. Benjamin opposes to the continuity of the being — which is catastrophe in itself — a form of writing that maintains and keeps suspended other possibilities, creating a space of thought in which it hopes to find his freedom in front of the emerging catastrophe. The letters written by Benjamin between 1919 and 1939 give us several information on his long farewell to Europe, which he never accomplished. In these letters, and in particular in his reflections on his inevitable departure from Europe, as a consequence of its catastrophic events, emerges in a paradigmatic way the space of play (Spielraum) to which Benjamin opposes the catastrophe, defining it starting from its very lacking of a room for an action.

***

Peut-on penser la catastrophe ? Peut-on la penser vu que la temporalité de la pensée et celle de la catastrophe sont incommensurables? Le paradoxe de l'immédiateté de la catastrophe d'une part – qu'il s'agisse de son appel urgent à agir ou du choc paralysant qu'elle provoque – et, d'autre part, du mouvement de la réflexion qui nécessite sans cesse des détours et des reports fait de la catastrophe un défi pour la pensée. Dans sa pensée de la catastrophe, Walter Benjamin entrecroise entre elles les associations traditionnelles de ces deux modalités de l'expérience et rend le paradoxe fécond en concevant la temporalité de la pensée – report, détour et hésitation – à la fois comme catastrophe et comme possibilité salvatrice. (*Denkwürdig*) «Digne d'être pensée»: c'est ainsi que Benjamin caractérise, dans le premier paragraphe de son texte auquel il donne, dans son recueil *Einbahnstrasse*, le titre «Kaiserpanorama» (Panorama Impérial), «l'expression […] de la 'catastrophe imminente'»[1]. La formule correspondante «qu'il ne puisse plus continuer ainsi» *(jene Redewendung… dass es 'ja nicht mehr so weitergehen könne'*), est pour Benjamin une évidence «du

[1] W. Benjamin, *Kaiserpanorama. Reise durch die deutsche Inflation*, in Id., *Gesammelte Schriften* IV.1 Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser (ed.), Frankfurt am Main 1991, pp. 94-101. Ici, p. 94.

mode de vie bourgeois allemand qui est un mélange de bêtise et de lâcheté»[2]. Benjamin fait référence ici au bourgeois allemand qui, écrit-il, «reconnaît les évolutions tragiques du déclin liée à la déstabilisation des rapports traditionnels» mais ne reconnaît pas que les «bases stables» du passé, que le bourgeois se plaint d'avoir perdu, tout comme les nouvelles formes de stabilité dans le présent font que le bourgeois conçoit la catastrophe seulement comme un état encore «à venir», tandis qu'elles constituent pour Benjamin la catastrophe elle-même[3]. Le danger, pour Benjamin, ne réside pas dans la catastrophe imminente, mais dans la continuité de ce qui est déjà. «Que cela continue ainsi, c'est cela la catastrophe» (*Dass es so weitergeht, ist die Katastrophe*)[4], note Benjamin dans un de ses plus célèbres aphorismes des années 1938-1939. Qu'il ne doit toutefois pas nécessairement en être conclu à un appel à l'action immédiate en vue de la catastrophe, c'est ce dont témoigne l'alternative que Benjamin expose dans «*Kaiserpanorma*». Dans ce texte, le contrepoint à l'expression de la «catastrophe imminente», donc à l'attente implicite dans l'expression «que cela ne puisse pas continuer ainsi» ne conduit pas, chez Benjamin, à l'action mais à une forme de pensée. «Dans l'attente incessante de la dernière prise d'assaut» écrit-il, «il ne reste rien d'autre que de porter le regard sur l'extraordinaire qui seul pourrait encore sauver»[5]. Cet «extraordinaire» est ce que Benjamin décrit à plusieurs reprises comme la rupture de la continuité du progrès téléologique. Benjamin ne parle pas ici d'action, d'acte ou de décision mais d'un changement de perspective et d'attitude qu'il décrit comme «l'état nécessaire d'une très grande attention»[6].

Le maintien dans cet état de lucide appréhension repose sur la possibilité d'extraire de cette concentration vigilante une tension qui s'oppose à une fausse stabilité et qui ouvre ainsi un reste de liberté de mouvement que Benjamin appelle «espace de jeu» (*Spielraum*)[7]. Cet espace, proche du sens que Benjamin donne à la monade leibnitzienne, est en soi à la fois infini et cependant délimité vers l'extérieur, pour contrer sous la forme d'étincelles ou d'éclats messianiques salvateurs (*messianische Funken* et *Splitter*) la catastrophe continue. C'est un espace de la pensée, qui, en vue de la catastrophe, produit une suspension provenant de la pensée même et créant l'espoir qui fait pour Benjamin du détour et du report un espoir de salut (*Rettung*) face à la catastrophe.

Benjamin pressent très tôt la catastrophe européenne, il trouve très tôt la forme de la pensée – précisément «l'espace de jeu» en question – qui doit donner un coup d'arrêt au désastre. Cette forme de pensée s'exprime d'abord par l'articulation d'apories. Le 7 avril 1919, Benjamin alors âgé de 27 ans, écrit à son ami Ernst Schoen: «Je veux apprendre les langues après mes examens, comme vous le savez, [et] ayant le cercle européen dans le dos … j'attends de l'avenir qu'il me montre comment il sera possible de quitter intérieurement et physiquement

[2] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cit., IV.1, p. 94.
[3] *Ibid.*
[4] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cit., I.2, p. 683.
[5] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cit., IV.1, p. 95.
[6] *Ibid.*
[7] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cit., IV.3, p. 919.

l'Europe. Les deux sont liés et me pèsent parfois: je ne peux envisager [le départ de l'Europe] comme acte de violence, pourtant je le vois comme une nécessité»[8]. Avoir l'Europe «*dans le dos*»: la polysémie de l'expression, dans laquelle l'Europe apparaît comme un soutien, mais aussi comme une menace sournoise, à la fois poids et lieu qu'on laisse derrière soi, contient *in nuce* les ambivalences à la fois paradigmatiques et singulières du penseur juif allemand considéré souvent comme l'intellectuel européen par excellence de l'entre deux guerres. D'après Hannah Arendt, Benjamin craignait dans le cas d'une immigration aux Etats-Unis «d'être trimballé dans le pays à des fins d'exposition comme le dernier Européen»[9]. Ni cette immigration *in extremis* ni le départ en Palestine réitéré depuis les années 20 n'eurent lieu. Après avoir hésité pendant 20 ans à quitter l'Europe, Benjamin fuyant les nazis, se donna la mort en 1940. La mort de Benjamin à la frontière franco-espagnole est le symbole de l'échec d'un adieu à l'Europe, dont de nombreux juifs et d'autres qui ne purent quitter, ou seulement trop tard, le vieux continent, ont été victimes.

Entre les premières intentions de Benjamin de quitter l'Europe et sa mort, une œuvre a vu le jour sous sa plume – il parlait d'un télescope – dans laquelle il a analysé d'un regard nouveau les points culminants de la culture européenne – de Kant à Goethe, de Shakespeare et Hölderlin en passant par Baudelaire, Proust jusqu'à Kraus et Brecht – tout en observant d'un regard lucide les fondements des évolutions sociales et historiques de l'Europe sur lesquelles la catastrophe européenne s'est amorcée et a finalement eu lieu. Cette œuvre a été accompagnée du long adieu de Benjamin à l'Europe jamais accompli mais minutieusement documenté dans ses lettres écrites entre 1918 et 1940. Dans ces lettres, en particulier dans ses réflexions sur la nécessité de son départ face aux évolutions de l'Europe, se développe de façon paradigmatique le «*Spielraum*» que Benjamin oppose à la catastrophe.

De ses projets d'immigration dans le cadre de ses premières réflexions sur le sionisme autour des années 1912 jusqu'à ses dernières tentatives désespérées d'échapper à la terreur du national-socialisme, Benjamin envisage dans ses lettres écrites dans presque toutes les phases de sa vie, la possibilité de quitter l'Europe. Qu'il y resta, jusqu'à ce que ce qu'il fût trop tard, a été à plusieurs reprises décrit – en particulier par Hannah Arendt – comme un échec, un destin, un malheur et la maladresse d'un intellectuel étranger au monde réel. Il est vrai que Benjamin tenta sérieusement seulement dans les derniers mois, bien que la situation était déjà depuis longtemps dangereuse, de se procurer les moyens nécessaires – de l'argent, des affidavits, des visas – pour quitter l'Europe. Benjamin était bien conscient du danger de ce report. Il écrit à Gretel Adorno en juillet 1940: «J'ai conservé l'état d'esprit qui seul convient à celui qui se trouve exposé à des risques qu'il devait prévoir et qu'il a encouru en connaissance de cause ou presque»[10].

[8] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Christoph Gödde und Henri Lonitz (ed.), Frankfurt am Main 2000, p. 23.
[9] H. Arendt, *Menschen in Finsteren Zeiten*, hg. von Ursula Ludz, München/Zürich 2001, p. 202.
[10] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., VI, p. 470.

Mais son non-départ était toutefois plus et autre chose qu'une tentative de fuite longtemps reportée et échouée. Ses réflexions à ce sujet témoignent d'un rapport profond entre sa vision de l'Europe, son idée de la catastrophe et le cœur de sa pensée philosophique et politique même. Il s'agira donc dans ce qui va suivre moins d'une reconstruction de la biographie de Benjamin et de son départ manqué que d'une analyse des éléments textuels et des modes de pensée qui se révèlent dans ses lettres au cours de plus de deux décennies face à la nécessité et à la résistance de Benjamin par rapport à un départ de l'Europe face à la catastrophe en train d'advenir.

1. Report et aporie

Comme «acte de violence», Benjamin ne peut envisager de quitter l'Europe, pourtant il en voit la nécessité. C'est avec une étrange lucidité que Benjamin formule déjà en 1919 l'impératif de son départ hors d'Europe, question qui devait le poursuivre pendant deux décennies, comme aporie. La concomitance de la «nécessité» et de l'impossibilité de ce départ apparaît non seulement comme un défi existentiel ou un choix idéologique, mais aussi comme un problème philosophique. Ce que cela signifie, Benjamin l'explique dans une lettre à Florens Christian Rang: «Tu apprécieras que rien de ces réflexions ne s'écrit à partir de principes que nous nommons pour cette raison philosophiques, parce qu'on ne peut les déduire à partir de principes et de concepts, mais qu'elles voient le jour à partir de l'interaction d'idées» (*Ineinanderwirken von Ideen*)[11]. Il en est de même pour les réflexions de Benjamin sur son départ d'Europe et ainsi de son dilemme: il parle d'une «décision difficile», «d'un combat de plusieurs semaines», d' «un horrible conflit» et d' «une concurrence horrible» entre l'Europe et la Palestine, parfois explicitement entre l'Européen et le juif. Ces dilemmes ne proviennent pas de principes, mais sont également le fruit d'une «interaction d'idées», dans ce cas de l'idée de l'Europe et celle du judaïsme elles se rencontrent, pour Benjamin, «dans le juif intellectuel lettré » (*intellektuellen Literaten-Juden*), dans l'idée du lettré critique, qui, plus libre que d'autres des structures conventionnelles de la pensée et des modes d'action, est désigné par Benjamin comme «porteur de la nouvelle conscience sociale»[12]. Grâce à la concomitance d'une observation minutieuse et d'une distance critique, cette liberté permet au *Literaten-Jude* d'envisager avec une vision plus lucide la nécessité d'une alternative au *status quo*. Il se produit dans cette pensée cet «*Ineinanderwirken von Ideen*» que Benjamin analyse dans l'œuvre de Kafka comme ce qu'il appelle «l'ellipse entre la tradition juive et l'homme moderne de la grande ville». Cette ellipse détermine également les réflexions de Benjamin sur son départ de l'Europe.

[11] F. C. Rang, *Deutsche Bauhütte. Ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik*, Sannerz 1924, p. 186.
[12] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., I, p. 63-64.

Arendt écrit que «Benjamin n'avait pas besoin de lire Kafka pour penser comme Kafka»[13]. C'est le cas en particulier pour les passages des lettres dans lesquels Benjamin envisage de quitter l'Europe. Elles sont rédigées dans un style singulier qui inspire Arendt de parler «de projets curieux et incessants d'une immigration en Palestine». Ces passages, dans les lettres de Benjamin, sont marqués par un style aporétique qui a une ressemblance saisissante avec la «tempête immobile» (*stehender Sturmlauf*) de Kafka. Cet aspect d'un sur-place en mouvement créé par un retardement, une hésitation, un report infini caractérise le style de Kafka. Il a été analysé par la critique comme «régression constante»[14] et «recours chiasmique»[15]; comme «négation oscillante»[16] ou bien «une dialectique à contre-courant»[17]. L'étrangeté et plus encore l'infini sans résolution des réflexions répétées de Benjamin à propos de son départ hors d'Europe sont du même acabit. Elle sont constituées d'arguments «circulaires», de tautologies, de contradictions ou de justifications insistantes et répétées où la première suffirait, de phrases au conditionnel ou de remarques ponctuées à chaque ligne par un «mais», un «toutefois» ou «par contre» qui semblent conduire l'argumentation vers une conclusion logique, mais qui en réalité font du sur-place et n'amènent nulle part. Les réflexions de Benjamin sur son départ de l'Europe sont rythmées par des relativisations, des conditionnels, des restrictions, des allusions permanentes à de vagues difficultés ou impossibilités qui empêchent toute décision définitive.

Benjamin construit constamment la description de sa situation en sorte qu'elle le conduit à une aporie sans issue. Il écrit le 1er février 1923 à Scholem: «La nécessité de quitter l'Allemagne s'est accentuée et la perspective de la quitter ne s'est point améliorée»[18]. Dans une lettre du 25 mai 1935 il écrit à Werner Kraft: «La question que vous abordez sur la possibilité d'un lieu de séjour pendant la guerre est difficile à traiter dans la mesure où, le moment venu, il sera déjà nécessairement déjà trop tard»[19]. Le 28 février 1933, il est question de problèmes que lui pose son séjour en Allemagne dans les prochains mois, mais «dont je ne sais pas comment les résoudre hors d'Allemagne»[20]. Dans les dernières années de sa vie, ces apories sont davantage de nature pratique. Il écrit à Scholem en 1939: «Les circonstances qui menacent ma situation en Europe, vont encore rendre difficile mon départ»[21]. Il y a évidemment derrière ces descriptions de situations sans issue des faits incontestables, mais les descriptions répétées et détaillées de ces dernières rappellent sa remarque à propos de Kafka: «Rien de plus mémorable que la ferveur avec laquelle Kafka a souligné son échec»[22]. Rien

[13] H. Arendt, *Menschen in Finsteren Zeiten*, cit., p. 201.
[14] S. Corngold, *Lambent Traces. Franz Kafka*, Princeton/Oxford 2004, p. 125.
[15] M. Walser, *Beschreibung einer Form. Versuch über Kafka*. Frankfurt a.M. 1999, p. 84.
[16] A. Glazova, *Franz Kafka: oszillierende Negationen*. http://www.kafka.org/index.php?id=194,229,0,0,1,0. (consulté le 6 avril 2008).
[17] M. Walser, *Beschreibung einer Form. Versuch über Kafka*, cit., p. 84.
[18] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., II, p. 311.
[19] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., V, p. 90.
[20] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., IV, p. 163.
[21] Ivi, p. 327.
[22] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., VI, p. 144.

de plus prégnant non plus que les descriptions du départ de l'Europe échoué de Benjamin pour fuir la catastrophe à l'endroit même où il les analyse.

Souvent on ne peut s'empêcher d'entendre dans ces hésitations et ce report un ton d'ironie de soi: «Début avril», écrit Benjamin à Scholem le 5. Mars 1924, «je veux coute que coute partir d'ici […] Comment je financerai dans ces circonstances mon séjour à l'étranger n'est point clair, mais dans le cas extrême je suis même prêt à des sacrifices de ma bilbiothèque. Pour l'instant, par contre, je calme ma douleur de cette décision par des achats risqués»[23]. L'aveu est suivi d'une liste de livres chers que Benjamin vient d'acquérir. De même cinq ans plus tard: «Mes plans de voyage m'incitent à la plus grande retenue dans l'acquisition de nouveaux livres. A vrai dire, il s'est produit en moi de ce point de vue là une transformation très précise: la passion s'est perdue, à moins que je ne la réveille à nouvau délibéremment, et je me garderai bien de le faire. Ces jours-ci je viens de me procurer l'unique collection de manuscripts de l'ami d'enfance de Goethe, J. H. Merck, [rien qu'] une séléction»[24].

Benjamin parle lui-même de son «hésitation pathologique», mais la manière dont il parvient à un tel aveu donne une idée de sa fonction: «je ne peux malheureusement rien opposer à tes reproches (d'hésiter de quitter l'Europe pour la Palestine et de ne pas apprendre l'hébreu)», écrit-il à Scholem le 6 juin 1929:

> Elles sont complètement fondées et je me heurte ici à une hésitation pathologique qui m'est déjà connu de moi-même dans différentes situations. La brièveté de ma dernière lettre montre simplement la hâte que j'avais à te prévenir que le processus [de mon départ] est en marche. Et cela d'autant plus que les appréhensions étaient complexes. Dont tu connais en partie le contenu et l'importance et comme elles sont personnelles, il doit être gardé de les expliciter oralement. Ma venue en automne dépend de ma situation financière. De rien d'autre, à part la santé. En revanche, je ne peux que t'assurer que je vais commencer mon apprentissage de l'hébreu indépendamment de ma date de départ pour la Palestine[25].

Ces lignes sont un exemple caractéristique de l'écriture de Benjamin à la manière de Kafka: il expose son hésitation et immédiatement retire cet aveu avec des justifications opaques qui ne permettraient un éclaircissement précisément que dans le cas d'une prise de décision, de son arrivée en Palestine ou il pourra s'expliquer en personne. Il parle d'appréhensions intérieures – «pathologiques» – complexes et donne quelques lignes plus loin des raisons externes, financières pour expliquer le report de son départ. Il décrit son impossibilité de prendre des décisions et exprime de suite de façon très décidée sa décision de venir. Il revient sur la certitude de sa venue ne dépendant que *d'une seule* condition, et ajoute rapidement une deuxième condition (Tout «dépend de ma situation financière. De rien d'autre, à part la santé») pour immédiatement prendre le contre-pied dans la phrase suivante. Il divise les deux aspects: sa venue en Palestine et l'apprentissage de l'hébreu, laisse son départ dans l'incertitude et, concernant

[23] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., II, p. 433.
[24] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., III, p. 29.
[25] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., III, p. 465.

son apprentissage de l'hébreu, termine avec l'assurance d'un accomplissement sûr qui n'aura, d'ailleurs, jamais lieu. Ces appréhensions – l'hésitation, le report – déterminent toutefois le poids de la décision. Dans ces lignes, le rapport entre la catastrophe et les «interminables réflexions étranges» de Benjamin décrites par Arendt apparaît clairement: ces pensées sont interminables et infinies, et par là-même déterminent de manière double la nature de la catastrophe.

Benjamin souligne à plusieurs reprises le caractère aporétique de cette situation. Il écrit à Scholem le 25 avril 1930:

> Je dois encore mettre en suspens la réponse définitive à la question sur ma venue en Palestine. Bien sûr plus pour longtemps. Et sans te dire qu'elle est en partie dans sa forme insoluble. Qu'elles que soient les raisons de son caractère insoluble, combien elle est d'un côté prise en apparence dans des raisons complètement externes, de l'autre [celles qui reposent dans la chose même] dans cette grande hésitation qui constitue ma nature dans les moments clés de mon existence – je vais bientôt la prendre. Ce «nœud gordien» devra donc bien se défaire[26].

Dans l'incongruité de cette dernière expression se dévoile la résistance probablement partiellement inconsciente de Benjamin à son départ: l'essence du nœud gordien, comme on le sait, réside dans le fait qu'il ne peut précisément pas être dénoué mais doit être fendu avec un coup d'épée décisif. Encore plus déterminant dans ce passage est le fait que Benjamin ne parle pas d'une hésitation entre la Palestine et l'Europe, mais entre « un fait extérieur » d'une part et *l'hésitation même* d'autre part. Cette hésitation extrême devient elle-même une possibilité, une attitude opposée au «fait extérieur», à la situation réelle telle qu'elle se présente à Benjamin dans ces moments de détresse extrême. On ne peut toutefois conceptualiser l'hésitation comme alternative que de façon performative, car l'hésitation, une fois fixée comme concept, se dissoudrait. C'est précisément l'effet de l'écriture de Benjamin dans ces passages.

Les réflexions de Benjamin sur l'impossible possibilité de son départ d'Europe sont si nombreuses qu'elles apparaissent comme un but en soi et qu'elles en font oublier l'objectif – la décision de se mettre en route. Comme chez Kafka, l'indécision devient le moyen même: elle permet de résister à la prise de décision. Il ne s'agit donc pas tant d'une incapacité passive à prendre des décisions mais d'un investissement dans le processus de l'hésitation lui-même. Benjamin, dont l'hésitation est très proche de celle de Kafka, qualifie ce processus chez Kafka de «geste». Benjamin dit des gestes de Kafka qu'il n'y en a pas un seul qui ne soit touché par «l'ambivalence devant la décision» (*die Zweideutigkeit vor der Entscheidung*). Elle est, continue Benjamin, le «point déterminant» de son œuvre, car elle ouvre «le centre de l'évènement» (*die Mitte des Geschehens*). Comme chez Kafka, ce geste – Werner Hamacher l'a montré – «qui échappe à toute signification ou morale n'est pas en tant que tel hésitation, mise en suspens, report, mais une décision qui ne décide pas *de* ou *pour* quelque chose, ne prononce pas des jugements, ne déclare pas une loi ou un exemple – elle

[26] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., III. 520-521.

appartient donc au domaine du langage prédicatif [...] et ainsi au principe de ce qui peut-être révélé avec elle»[27]. Ce qui s'ouvre dans le geste de Benjamin est un espace libéré de «fait extérieur»; il révèle les conditions dans lesquelles peut être pensé autre chose que ce qui est déjà donné.

2. L'Europe comme espace de jeu

Dans sa longue lettre sur Kafka à Scholem de l'année 1938, Benjamin appelle ce lieu «*ein herrlicher Spielraum*», «un espace de jeu glorieux». C'est, écrit Benjamin, – et ceci est le point crucial de mon argument – le «lieu que la catastrophe ne connaîtra pas»[28]. La catastrophe est ainsi définie comme situation dans laquelle le *Spielraum* de l'hésitation n'est plus possible, dans laquelle la marge de manœuvre qu'elle implique est absente, car la catastrophe ne connaît que ce qui est déjà donné et pensé, de ce qui existe déjà. En elle, il n'y pas d'espace pour un mouvement de la pensée qui ne se fixe pas. Ne pas connaître cet espace – sa nécessité et sa possibilité – *est*, pour Benjamin, la catastrophe. L'hésitation de Benjamin, tout comme le geste de Kafka, constituent donc l'espace qui s'oppose à la catastrophe. Cela ne se produit pas au cours de prises de décision *entre* deux possibilités – ici l'Europe, là-bas la Palestine – mais «in der *Mitte des Geschehens*», dans l'incertitude même. Il n'en ressort – de cette «*Mitte*» ni une voie intermédiaire ni un compromis, et non plus le dépassement dans une synthèse qui constituerait une troisième possibilité. Il en ressort plutôt une interaction inlassable des contraires qui s'opposent et pourtant restent intacts et inchangés dans leur radicalité propre. «Une médiation» écrit déjà Benjamin en 1926, «je la refuse totalement»[29]. Seul dans la rencontre paradoxale d'une position ou possibilité avec son contraire, seulement là, où les deux – dans ce cas l'idée de l'Europe et l'idée de la Palestine – se manifestent «chacun en poursuivant leur sens propre», y-a-t'il espoir[30]. L'«hésitation pathologique» de Benjamin et son profond désespoir qui l'accompagne, agissent comme la peur chez Kafka dont Benjamin dit qu'elle «sabote le processus», retient l'action, et pourtant est «bien le seul porteur d'espoir»[31]. L'hésitation de Benjamin l'empêche de se sauver et est pourtant porteuse du salut face à la catastrophe.

Le *Spielraum*, la marge de manœuvre devant la décision se trouve, pour Benjamin dans «l'ellipse» entre l'Européen et le Juif. Dans «*Kaiserpanorama*» – texte auquel il donne d'abord le titre «*Réflexions pour l'analyse de l'état de l'Europe centrale*» – Benjamin parle de «l'espace de jeu qui provient de la liberté» (*Spielraum, den die Freiheit verlieh*). Il décrit dans ce texte l'espace de jeu comme «cette ironie plus ou moins évidente avec laquelle la vie de l'individu se réclame de pouvoir être distingué de l'essence de toute communauté dans laquelle le

[27] W. Hamacher, *Entferntes Verstehen: Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt am Main 1998, p. 316.
[28] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., VI, p. 112.
[29] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., III, pp. 158-159.
[30] *Ibid.*
[31] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cit., II.2, p. 431.

destin l'a situé». Dans ce texte de 1923, Benjamin qualifie encore ce lieu comme «le bien le plus européen qui soit» (*das Europäischste aller Güter*), mais, ajoute t-il, ce trésor précieux a «complètement disparu parmi les Européens». En 1938, Benjamin attribue l'origine de cet espace de liberté à la rencontre entre la tradition mystique juive et le cosmopolitisme Européen. Cette rencontre, pour Benjamin, est ce qui fait de l'œuvre de Kafka le «complément exact de son époque» et ce qui lui permet d'être le seul à apercevoir une alternative à ce qui existe dans la réalité de son temps, de ce qui ne cesse de se produire: la catastrophe même. Les réflexions de Benjamin sur son départ d'Europe sont à comprendre dans le sens de cet espace de jeu, dont la rencontre de la tradition juive avec la mémoire de la libre pensée européenne est à l'origine et dont la possibilité donne à Benjamin la capacité de voir un monde complémentaire à la catastrophe de l'époque. Alors qu'elles ne conduisent pas à une issue, elles permettent de concevoir une alternative à l'ordre donné, une ouverture vers un avenir autre rendu possible par le geste du détournement, de l'hésitation, du ralentissement caractérisant l'écriture de Kafka aussi bien que celle des réflexions Benjaminiennes sur son départ d'Europe. Ce contre-monde complémentaire au désastre qui est en train de se produire est pour Benjamin le fruit de la perspective de celui qui reconnaît la catastrophe où tout continue tel quel, de celui qui – malgré son impuissance et la futilité de ses efforts – conçoit dans l'attention pour la possibilité que l'extraordinaire, que l'impossible puisse advenir, la condition du sauvetage de l'espace de jeu qui sauve. Peu après, cet espace et cette possibilité disparaîtront avec la catastrophe et la destruction de ce lieu judéo-européen que Benjamin n'a pu quitter que par sa mort.

Vivian Liska, Universitet Antwerpen
✉ vivian.liska@uantwerpen.be

Contributi/6

Max Horkheimer e la catastrofe
Ripensando il totalmente Altro

Giacomo Maria Arrigo

Articolo sottoposto a doppia *blind-review.* Ricevuto il 22/01/2016. Accettato il 07/04/2016

«The world is about to get rid of morality, becoming total organization that is total destruction. Progress tends to culminate in a catastrophe». This few words sum up the fears of the late Horkheimer, who is increasingly worried about the effects of the dialectic of enlightenment. The fatal outcome of such dialectic has led the world to the brink of annihilation. According to Horkheimer, the root of the dialectic of enlightenment is an instrumental reason tending to the dominion (the dominion of man over nature and the dominion of man over man). With his theoretical production, Horkheimer has tried to prevent the disastrous effects of this instrumental reason, ending up framing the longing for the Totally Other. In our opinion, the Totally Other plays an anti-dialectic function over enlightenment, having the triple meaning of transcendence as other than immanence; of utopia as an other society than the present one; and of an other reason than the instrumental reason, as a promise of a thought that is not anymore allied to the dominion. A new interpretation of the Totally Other would free its critical power, and it would be a "negative" attempt (in the sense of negative theology) to prevent the catastrophe towards which we all are pushed by what Horkheimer calls the immanent logic of history.

***

1. La dialettica dell'illuminismo

La storia dell'umanità è tutta innervata da un'inarrestabile volontà di potenza di nietzschiana memoria, un continuo estrinsecarsi nell'aperto della natura di un principio umano troppo umano. Questo elemento prende il nome d'*illuminismo* (*Aufklärung*) – di cui l'Illuminismo settecentesco rappresenta solo una delle innumerevoli trasposizioni sul piano storico. Horkheimer e Adorno definiscono l'illuminismo nei termini di un «pensiero in continuo progresso»[1] che tende instancabilmente a dominare la natura tramite la sua spiegazione razionale, passando attraverso il processo di demitizzazione che le è connaturato. È, in altri termini, il motore dell'emancipazione del soggetto dall'asservimento alle forze naturali, la fonte prima del weberiano disincantamento del mondo.

[1] M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Torino 2010, p. 11.

Sin dal suo primo destarsi quale soggetto autonomo, l'uomo posto dinanzi all'oggetto ha reagito con un sentimento di terrore, spaventato da tutto ciò che gli appariva oscuro, ignoto e imprevedibile, e subito, spinto dall'impulso del nascente pensiero illuministico, ha intrapreso l'opera d'illuminazione del mondo, tracciando timidi tentativi di spiegazione razionale dei fenomeni naturali per eliminarne l'estraneità e renderseli commensurabili. Nel far ciò, l'uomo ha progressivamente acquisito potere nei confronti della natura assoggettata, lungo un arco storico che, attraverso lo stadio magico e quello mitico, passando per quello metafisico, è culminato nella scienza moderna interamente matematizzata, di cui la tecnica è il controcanto. Finalmente nel suo stadio finale, il processo illuministico è giunto a piena autocoscienza nell'espressione baconiana *sapere è potere*, che è sintesi e riepilogo del programma dell'uomo resosi autonomo e padrone.

Fin qui tutto bene. Ma ai due autori preme piuttosto mettere in guardia dall'esito nefasto di tale svolgimento, chiamato con il termine *dialettica*, che qui sta per contraddizione, uno svolgimento di tesi e antitesi a cui manca, però, la sintesi. La questione che si propongono di comprendere, e alla cui risoluzione tutta l'analisi è volta, è «perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie»[2]: *il progresso, ci insegna la storia, si capovolge sovente in regresso*. Con la piena attuazione della ragione scientifica nello stadio finale dell'evoluzione storica dell'umanità non si è ancora pienamente realizzato sulla terra l'ideale di umanità tanto desiderato e che sembrava aver guidato lo sviluppo dell'illuminismo.

I funesti avvenimenti del '900, lungi dall'essere interpretati come incidenti di percorso nel lineare processo storico, sono ben integrati nella logica che ha guidato l'umanità lungo i millenni. «Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura – scrivono gli autori – è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini»[3]. Conoscenza e potere, *ragione e dominio sono, di fatto, sinonimi*, e la violenza, l'assoggettamento, riguarda anche l'uomo nei confronti dell'uomo. Detto in altri termini, il dominio dell'uomo sulla natura si rovescia sovente nel dominio dell'uomo sull'uomo, fino all'esito estremo, cioè la situazione odierna, in cui «nessuno domina più su nessuno e tutti tremano di fronte al potere»[4]. Ciò significa che il sistema di dominio si è reso indipendente dall'uomo e si è realizzato quale tecnostruttura, l'autoconservazione al suo più alto livello di autonomia e indipendenza, l'*esoscheletro* dell'umanità divenuta una «specie animale rapace che si è saputa organizzare particolarmente bene»[5].

Il *mondo amministrato* paventato da Horkheimer risponde così alla logica secondo la quale ciascuno deve lavorare per l'apparato, e la disubbidienza è sacrilegio. Tale visione organicistica è, a quanto sembra, un idealismo secolarizzato, depurato dalla scorza mitica dello hegelismo, uno gnosticismo la cui redenzione è l'assorbimento nel tutto della tecnica, ma che non presuppone

[2] Ivi, p. 3.
[3] Ivi, p. 12.
[4] M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, trad. it. di L. Ceppa, Genova 1988, p. 50.
[5] Ivi, p. 102.

istanze ultraterrene né salvezze inframondane, bensì il semplice ideale di autoconservazione, il funzionamento dell'unità. La chiusura immanentistica risponde all'ottusità positivistica che idolatra l'al di qua.

Con il termine "*positivismo*" Horkheimer intende, in modo generico, «la legittimazione, l'indiretta apologia o la naturalizzazione astorica dell'assetto socio-economico esistente»[6]. Positivismo è usato pertanto come sinonimo di *accettazione passiva dell'esistente*, ed è un'etichetta apposta man mano alle diverse creazioni filosofiche della modernità, dall'empirismo logico al pragmatismo, allo storicismo. Quel che caratterizza tali discipline è un *deficit* di riflessività che accoglie la realtà come un idolo e si mette al suo servizio. La scienza moderna si esaurisce tutta quanta in una simile funzione, evitando accuratamente di confliggere con l'ordine vigente. Il risultato è «l'incapacità di capire la differenza fra verità ed esattezza»[7].

Il positivismo, così, scoraggia un pensiero che non sia funzionale al funzionamento della tecnostruttura. Oggi, sostiene Horkheimer

> Speculazione appare sinonimo di metafisica, e metafisica sinonimo di mitologia e superstizione. […] La semplice parola ragione è sospettata di stare ad indicare qualche entità mitologica. La ragione ha liquidato se stessa in quanto strumento di comprensione etica, morale, religiosa[8].

Ma quindi – ed è questa la tragedia – «venute meno le basi filosofiche della democrazia – sottolinea Horkheimer – l'affermazione che la dittatura è un male è razionalmente valida solo per coloro che non ne beneficiano, e nessun ostacolo teorico impedisce di dichiarare vero l'opposto»[9]. La catastrofe è dietro l'angolo, e sembra non esserci alcunché per scongiurarla; d'altra parte, se si parte dall'assunto che il pensiero stesso è apportatore di conflittualità e dominio, pare destinato al fallimento qualunque tentativo teorico di far fronte alla rovina che attende l'uomo prospetticamente.

2. Eclisse della ragione ed eclisse della persona

L'aporia della ragione illuministica appare insolubile. Il problema non sembra superabile con un intervento al solo livello politico: la difficoltà sta in un piano più intimo, e richiede una risoluzione la cui portata e la cui azione rimangono un'incognita finanche a Horkheimer. L'elemento problematico è la ragione in sé: la filosofia si affaccia sulla contraddizione che le è connaturale e, nel far ciò, è messa di fronte al dilemma fatale, se cioè continuare a esercitare il *logos* che tutto divora oppure estinguersi e, con sé, trascinare l'umanità intera. «Come

[6] E. Donaggio, *Introduzione*, in Aa.Vv., *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Torino 2005, p. XXVI.
[7] M. Horkheimer, *Rivoluzione o libertà?*, trad. it. di Q. Principe, Milano 1972, p. 38.
[8] M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, trad. it. di E. Vaccari Spagnol, Torino 2000, p. 23.
[9] Ivi, p. 31.

è possibile superare l'astrattezza del concetto attraverso il concetto stesso?»[10] si domanda Horkheimer con crescente angoscia. Il razionalismo ha divorato tutto, la mitologia è arretrata dinanzi al progredire dell'illuminismo, e ora la *ratio* stessa sembra sul punto di autosopprimersi perché appare come mitologia essa stessa, *memento* dell'eterogeneo rispetto all'identità universale. Il concetto, perduto il significato, diventa funzionale: «è lo strumento ideale che si apprende a tutte le cose nel punto in cui si possono afferrare»[11]. È l'attrezzo logico tramite cui la ragione azzanna la realtà riducendola a semplice materiale di cui disporre. E così «ogni uso dei concetti che non si limiti al loro valore strumentale viene accusato di superstizione»[12], scrive Horkheimer.

A dispetto di ciò, tuttavia, nella produzione successiva a *Dialettica dell'illuminismo* e a *Eclisse della ragione* Horkheimer ha elaborato una radicale offensiva contro la concettualità *tout court* – con particolare riguardo per la concettualità storicamente divenuta ed epocalmente determinata come quella positivistica – se non fosse per il fatto che ha dovuto servirsi necessariamente del pensiero che si era proposto di criticare[13]. La contraddizione è, ed è destinata ad essere, insormontabile. Una simile antinomia, ripetuta e riproposta in ciascun tentativo di superarla, in una invincibile fatica di Sisifo, ha acuito con il tempo il pessimismo del Nostro, il quale, se da una parte vedeva nel concetto un muro invalicabile, dall'altra osservava la società contemporanea realizzare sempre più il dominio totale, in una *circolarità infelice di reificazione e concettualità*. Le due cose stanno e cadono insieme.

La reificazione che investe l'uomo è, infatti, una diretta conseguenza della razionalità intimamente asservita alla logica del dominio. Insieme al significato, alla verità, svanisce anche l'uomo. La riduzione della natura a relazioni numeriche investe ugualmente il singolo, divenuto poco più che un automa, un numero di serie, un ingranaggio sostituibile. Ragione e persona stanno e cadono insieme: *l'eclissi della ragione è eclissi della persona*. E così «il progresso minaccia di distruggere proprio quello scopo che dovrebbe realizzare: l'idea dell'uomo»[14].

L'Olocausto aveva preannunciato in modo tragico la direzione della società occidentale[15]: all'uomo fagocitato dall'apparato tecnico viene assegnato un numero, e la sua identità lascia il posto all'anonimato. La massa è il luogo perfetto per il processo di spersonalizzazione. Al posto dei borghesi subentrano

[10] M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *I seminari della Scuola di Francoforte. Protocolli di discussione*, a cura di F. Riccio, Milano 1999, p. 180.
[11] M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 47.
[12] M. Horkheimer, *Sul concetto di ragione*, in Id., *Studi di filosofia della società*, a cura di A. Bellan, Milano-Udine 2011, pp. 89-102, p. 96.
[13] Cfr. M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., p. 5: «Nella letteratura non scientifica resta la scelta fra il mito, che è falsità, o il lamento, che è impotenza. Da questo dilemma il positivismo trae la sua forza».
[14] M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 10.
[15] «Il progresso, in quanto dominio evolutosi nella negazione di se stesso, ha portato ad Auschwitz; in Auschwitz si manifesta in ultima analisi l'essenza della storia» (I. Mörth, *Fondamenti e linee di sviluppo di una teoria critica della religione*, in Aa.Vv., *La teoria critica della religione*, a cura di R. Cipriani, Roma 1986, p. 124).

«i partecipanti al collettivo, utili a una funzione, tutti rappresentanti dello stesso collettivo, scambiabili tra loro a piacere»[16].

Horkheimer ha dedicato gran parte del suo lavoro alle trasformazioni della società dalla fine della Seconda guerra mondiale in poi, e il suo pessimismo è aumentato con l'intensificarsi delle osservazioni sociologiche. Ciò che indaga non gli ha dato alcuna speranza per un futuro diverso. Infatti, ha rilevato che l'atteggiamento positivista, che appiattisce gli uomini alla realtà effettiva, ormai non è più solamente proclamato dalle élite intellettuali ma è realmente vissuto, quasi a livello inconscio, dalle nuove generazioni uscite stremate dai conflitti globali. L'*industria culturale* è l'emblema di una condizione così infausta.

Ad ogni modo, la situazione verso cui l'Occidente si sta dirigendo sarebbe, secondo quanto Horkheimer ha osservato con crescente angoscia, il mondo automatizzato, una società tecnocratica onnipervasiva, una dittatura più subdola dei totalitarismi novecenteschi. La dialettica dell'illuminismo, pertanto, starebbe proseguendo il suo cammino proprio in un'epoca di pace, durante la prosperità economica: il *benessere* avrebbe usurpato il posto della *dignità*, e il rovesciamento dialettico sarebbe ancora una volta, come per magia, compiuto.

Horkheimer sembra leggere una certa astuzia della ragione illuministica dietro questo inaspettato e insospettabile rivolgimento. Abbozza quanto segue:

> Il dispiegamento dei soggetti in tutte le direzioni, l'autonomia dei molti individui, la concorrenza che legittimava l'autonomia, servirono alla società per liberare la scienza e la tecnica dalle loro catene. Con la vittoria della tecnica, anzi col suo progresso, con il dominio degli uomini sulla natura, con la loro indipendenza, con la loro autonomia, ecco che l'autonomia regredisce, nega se stessa. Ciò che si sviluppa nell'era borghese trova il suo compimento nel mondo automatizzato. *In quanto il soggetto si realizza, esso scompare*[17].

L'individuo diventa una monade, un atomo radicalmente autointeressato e chiuso all'alterità. La società si trasforma in un inferno, una nuova foresta dove le fiere possono attaccare in qualsiasi istante, e il comportamento obbligato per l'uomo diventa un attento egoismo. Con un'efficace formulazione, Adorno spiega che oggi «essere razionali significa non mettere in discussione situazioni irrazionali, ma riuscire a trarne il massimo vantaggio dal punto di vista del proprio interesse privato»[18].

L'individuo perde il suo caratteristico protagonismo e la sua profondità più umana; «egli pensa semplicemente che non sarà del tutto perduto se conserverà la propria abilità nel lavoro e rimarrà aggrappato alla sua impresa, alla sua società, al suo sindacato»[19]. Si subordina volontariamente all'apparato, «trasformandosi da essere umano in un membro d'un'organizzazione»[20], abdicando al pensiero perché «non serve agli interessi di un gruppo costituito o agli scopi della

[16] M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., p. 156.
[17] Ivi, p. 177 (corsivo mio).
[18] Th.W. Adorno, *Stelle su misura*, trad. it. di N. Paoli, Torino 2010, p. 18.
[19] M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 123.
[20] *Ibid*.

produzione industriale» ed è considerato «inutile e superfluo»[21]. In altre parole, l'uomo prepara la propria autodistruzione.

Il concetto come strumento ha il proprio equivalente nella persona come strumento.

3. La ragione intersoggettiva

In questo processo si è impoverita anche e soprattutto la sensibilità etica, obiettivo critico del pensiero razionalistico che piega al suo dominio tutto ciò che non si lascia ricondurre a un sistema scientifico unitario[22]. L'atrofizzazione del senso etico è la conseguenza coerente di un tentativo di questo genere. Scrivono a tal proposito Horkheimer e Adorno: «Le teorie sono dure e coerenti; le dottrine morali propagandistiche e sentimentali»[23]. Non c'è alcuna ragione cogente per sostenere l'amore e la solidarietà piuttosto che la prevaricazione e la violenza. La forza destabilizzante dell'illuminismo è tutta contenuta nella problematica morale e nella chiusura all'alterità. La potenza dissolvente della ragione[24] attacca i concetti morali e li defrauda dell'autorità di cui godevano.

La condanna dei sentimenti è connaturata all'esaltazione della vita immediata, che è autoconservazione, mera sopravvivenza. E logicamente, venendo meno l'influenza di norme morali vincolanti, e addirittura sconfessando un ordine valoriale che precede l'umanità, rimane solamente *una* legge che possa guidare la prassi, la *legge del più forte*: «Anche se essa non può fornire all'umanità, per il formalismo della ragione, un modello necessario, ha il vantaggio della fatticità rispetto all'ideologia menzognera»[25].

La positività – letta nel duplice significato di attinenza al dato e di atteggiamento stupidamente ottimista – penetra fin nel midollo dell'uomo. E in queste condizioni «la morale scompare […], sostituita dall'estensione delle direttive politiche e sociali. […] Il mondo si accinge a fare a meno della morale, diventando o*rganizzazione totale ovvero distruzione totale. Il progresso tende a sfociare nella catastrofe*»[26].

Perveniamo dunque al paradosso supremo della dialettica dell'illuminismo, quello per cui l'autoconservazione perseguita razionalmente si tramuta, alfine, in autodistruzione. L'aporia è conseguente alla dissoluzione della morale: se non c'è nulla che vada onorato, il disordine dello *homo homini lupus* si sostituisce ai rapporti civili, e il più debole viene lasciato indietro, mentre solo il più forte è degno di andare avanti. L'uomo razionale viene ad assumere un atteggiamento meramente istintivo, tipico delle bestie. «L'impulso egoistico, in quanto acceca l'uomo in una sorta di follia paranoica, che non gli fa vedere l'altro se non in

[21] Ivi, p. 124.
[22] Ricordiamo che l'illuminismo «è la filosofia che equipara la verità al sistema scientifico» (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 90).
[23] Ivi, p. 91.
[24] «La ragione è, per l'illuminismo, l'agente chimico che assorbe in sé la sostanza specifica delle cose e la dissolve nella pura autonomia della ragione stessa» (Ivi, p. 95).
[25] Ivi, p. 105.
[26] M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., p. 77 (corsivo mio).

funzione di sé e quindi non glielo fa conoscere come altro, si rovescia nel suo opposto: l'autodistruzione»[27]. U. Galeazzi cita[28], a proposito, una frase evangelica che ben s'addice all'aporia presentata, capovolgendola e illuminandola da un'altra prospettiva: «Chi cercherà di salvare la sua vita, la perderà; e chi la perderà la conserverà» (Lc. 17, 33). Solo chi supera l'accecamento egocentrico, andando oltre la propria limitata visuale, dimenticandosi di sé per riacquistare il senso della vicinanza e dell'alterità, potrà evitare l'autoassolutizzazione dell'Io e, su scala più larga, scongiurare il rischio della disgregazione, lenta ma inesorabile, del tessuto sociale. In un certo senso, ciò rappresenterebbe l'uscita dalla logica immanente della storia, il salto, tanto invocato, oltre la dialettica dell'illuminismo.

Horkheimer è ben consapevole di tutto ciò, e lo sostiene senza mezzi termini in *Eclisse della ragione*: «L'autoconservazione è veramente possibile solo nel quadro di un ordine sovraindividuale, cioè attraverso la solidarietà sociale»[29]. Dunque la ragione, «per essere se stessa, per poter cioè raggiungere il fine da essa assegnatosi [ossia l'autoconservazione], deve allora ripensarsi in un ordine sottratto all'autoconservazione, cioè a partire da un *ethos solidale e intersoggettivo*»[30]. Secondo A. Bellan, così, l'ultimo Horkheimer si sarebbe adoperato per promuovere una «integrazione della razionalità tecnoscientifica in una più ampia prospettiva pratica e intersoggettiva»[31], come testimonia anche un passo del saggio intitolato *Sul concetto di ragione*:

> La creazione di una situazione sociale dove l'uomo non sia più un semplice strumento per l'altro uomo è insieme il compimento del concetto della ragione, che minaccia ora di andare perduto, con la scissione tra la verità oggettiva e il pensiero funzionale[32].

Ciò detto si ripropone il problema dell'attuale situazione spirituale che non accetta più formulazioni etiche di alcun genere, avendo tramutato la libertà in arbitrio, e avendola sottoposta all'unico criterio assoluto (nel senso di sciolto da vincoli ulteriori) che è l'*utilità*. Proporre una linea d'azione che valichi il sostanziale relativismo etico è oggi un'utopia, uno sforzo che Horkheimer, nella consapevolezza dell'infinità dell'impegno, tenta di fare in un modo del tutto nuovo; di certo non proponendo norme morali positive dal sapore vagamente religioso e dalla valenza dogmatica, manovra vietata dalla negatività della teoria critica e dall'attitudine antidogmatica dell'epoca presente. La novità, al contrario, sta nell'aver elaborato – e finalmente vi giungiamo – la famosa *nostalgia del totalmente Altro*, tentativo *disperato* di salvare la *speranza* in un mondo che si avvia alla catastrofe totale.

[27] U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, Napoli 2000, p. 156.
[28] Cfr. ivi, p. 160.
[29] M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 151.
[30] A. Bellan, *Trasfigurazione e trasformazione. Horkheimer e la metafisica*, in AA.VV., *Teoria critica e metafisica*, a cura di L. Cortella, Milano-Udine 2009, pp. 49-77: 66.
[31] A. Bellan, *Horkheimer e la sfida della* Sozialphilosophie, in M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società*, cit., p. 29.
[32] M. Horkheimer, *Sul concetto di ragione*, cit., p. 101.

4. Teologia negativa ed esperienza ascetica

La formulazione della nostalgia del totalmente Altro rappresenta l'approdo ultimo di tutto l'itinerario intellettuale horkheimeriano. Non è possibile liquidare una simile espressione considerandola una semplice svista, tra l'altro difficilmente perdonabile (come avrebbero voluto i lettori marxisti) o, viceversa, leggendola come la prova della conversione di Horkheimer (come vorrebbero tutt'oggi certi pensatori religiosi). È possibile – e a noi sembra auspicabile – tracciare una terza via tra queste due letture estreme che tenga conto della coerenza del percorso della Scuola di Francoforte senza ingiuste licenze interpretative ideologicamente orientate.

L'espressione della nostalgia del totalmente Altro appare per la prima volta in un'intervista, datata gennaio 1971, concessa da Horkheimer a Helmut Gumnior, giornalista di *Der Spiegel*. Due anni dopo Horkheimer sarebbe morto, quindi c'è chi ha sostenuto che il riferimento al totalmente Altro fosse la prova della conversione di un pensatore sostanzialmente a-religioso (e non ateo[33]) sul letto di morte.

Il riferimento a una qualche trascendenza è stato quasi un passaggio obbligato per l'ultimo Horkheimer. L'ossessione per la dialettica dell'illuminismo, la volontà di superare la concettualità collusa con il dominio e l'avversione per il nichilismo imperante hanno condotto il nostro Autore ad affermare che «senza una base teologica, l'affermazione che l'amore è migliore dell'odio resta assolutamente immotivata e priva di senso»[34]. Ma la teologia di Horkheimer non è la conoscenza dei dogmi o, più in generale, la scienza del divino. La teologia qua presa in considerazione risente dell'attitudine antidogmatica di Horkheimer, e si risolve nella «speranza che, nonostante questa ingiustizia che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola»[35]. Quindi "teologia" è, per così dire, il pensiero di una *trascendenza vuota*, che corrisponde, a ben vedere, alla "nostalgia", al sentimento che nasce dal profondo dell'uomo e che lo porta a non rassegnarsi al mondo, a resistere e a sperare. D'altronde, spogliata la religione dall'apparato dogmatico, sostiene Horkheimer, rimane solamente l'aspirazione al bene e alla giustizia, elementi generalmente sussunti sotto il concetto di Dio. Il valore della religione «non consiste dunque in un'affermazione, ma in una domanda, anzi nella domanda radicale della felicità e della giustizia»[36].

Possiamo preliminarmente affermare che il totalmente Altro è un tentativo di riempire (teoreticamente e praticamente) quella ragione intersoggettiva evocata timidamente in alcuni suoi scritti ma mai definita del tutto, nonché una

[33] «Non mi ritengo ateo. […] Sull'assoluto – non parlo del relativo – non possiamo formulare degli enunciati» (M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, a cura di R. Gibellini, Brescia 1982, p. 107).
[34] M. Horkheimer, *Rivoluzione o libertà?*, cit., p. 56.
[35] M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, cit., pp. 74-75.
[36] L. Geninazzi, *Horkheimer & C.*, Milano 1977, p. 90.

manovra estrema per superare la strumentalità del concetto e la conflittualità del pensiero – in altri termini, per andare *oltre la dialettica dell'illuminismo*.

Tre sono le influenze che confluiscono nella formulazione del totalmente Altro.

La prima è quella *ebraica*. Horkheimer era ebreo, sebbene non abbia mai fatto esplicita confessione di fede, ad eccezione del primissimo periodo vissuto in famiglia. Come afferma L. Geninazzi, il pensiero di Horkheimer è un «illuminismo ebraico»[37], nel senso di «un illuminismo determinato che rifiuta di porre la ragione come un principio sostanziale e immanente alla storia, e non accetta che l'Assoluto possa incarnarsi e diventi visibile agli occhi degli uomini, esprimibile con parole umane»[38]. L'illuminismo ebraico rappresenta una critica alla ragione quale unico principio regolatore dell'umanità (cioè al pensiero illuministico analizzato in *Dialettica dell'illuminismo*), e contiene, a ben vedere, due punti essenziali: l'apertura a un Altro totalmente trascendente, il cui nucleo è la teologia negativa derivante dal comandamento biblico di non fare immagini di Dio; e l'affermazione della finitezza dell'uomo, e quindi del dolore e della sofferenza che segna la condizione umana.

Le due verità sopra enunciate si completano a vicenda, permettendo di vincere un pessimismo radicale che sfocia in disperazione (finitezza senza infinità), e, insieme, di superare il tono orgoglioso dello hegelismo (infinità senza finitezza). Tuttavia non si tratta affatto di conoscere Dio: la finitezza dell'uomo rimanda sì all'infinità del principio divino, ma *non è una dimostrazione dell'esistenza di Dio*. «Il sentimento di Dio non è certamente Dio»[39]. Sostiene Horkheimer: «Certamente possiamo riconoscere la nostra finitezza, senza nulla *sapere* dell'infinito»[40].

La seconda influenza nell'elaborazione del totalmente Altro è quella *kantiana*: «La teoria critica ha imparato la lezione di Kant, secondo cui non si può parlare dell'aldilà, ma proprio questa enunciazione negativa, in fondo, è un salto che oltrepassa l'aldiquà»[41]. D'altra parte, andando oltre Kant Horkheimer non può pacificamente affermare l'esistenza del noumeno, e si attiene a un cauto *agnosticismo teoretic*o conforme e coerente con il presupposto gnoseologico kantiano; per cui non si può sostenere che

> Il fenomeno sia manifestazione del vero, dell'intelligibile, un relativo che in quanto tale testimonia dell'Assoluto. Kant non riflette sul fatto che tale affermazione è a sua volta solo una rappresentazione. […] Lo stesso Kant ha dichiarato che il pensiero deve rinunciare a "divagare nel regno dell'intelligibile". La sua filosofia ignora il divieto[42].

[37] Ivi, p. 91.
[38] Ivi, p. 92.
[39] P. Addante, *Max Horkheimer: crisi della ragione e nostalgia di Dio*, in Id., *L'uomo oggi. Fantoccio o bellezza microcosmica*, Reggio Calabria 2009, p. 39.
[40] M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, cit., p. 84.
[41] M. Horkheimer, *Rivoluzione o libertà?*, cit., p. 105.
[42] M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., pp. 188-189.

Potrebbe sembrare che Horkheimer sviluppi solo le possibili conseguenze scettiche del pensiero di Kant. In verità la gnoseologia kantiana, opportunamente integrata con l'aniconismo ebraico e il silenzio sul nome di Dio, svela un'ulteriore possibilità sospesa tra l'affermazione (dogmatica) di un assoluto e la sua negazione (altrettanto dogmatica), e cioè un pensiero che, nutrito dalla nostalgia e dal desiderio di un'ulteriorità, non affermi nulla dell'Altro, ma generi un atteggiamento di speranza per il quale «l'assassino non possa trionfare sulla sua vittima innocente»[43]. In altri termini: «Non possiamo appellarci a Dio. Possiamo soltanto agire con l'interiore sentimento che Dio ci sia»[44].

Il terzo elemento che ha influenzato la formulazione del totalmente Altro è il pensiero di *Schopenhauer*. Leggiamo subito un passaggio significativo: «Io – scrive Horkheimer – ho sempre avuto una certa tendenza – pur desiderando ardentemente il miglioramento della società – a seguire la lezione di Schopenhauer, secondo cui il vero bene non si raggiunge mai in questo mondo reale»[45]. Horkheimer sembra qui parlare addirittura di una qualche prospettiva escatologica. È chiaro in queste parole il rimando alla "redenzione" prospettata dalla metafisica schopenhaueriana: l'ascesi come estinzione della volontà di vivere apre a una prospettiva di salvezza, ma insieme mantiene quel silenzio ben compatibile con la teologia negativa di stampo ebraico. Il sentimento che l'esistenza fisica del mondo non esaurisca il suo significato conduce Horkheimer ad assumere uno sguardo inusuale per un teorico critico, ma che conserva la carica critica contro un reale divenuto insopportabile. A tal proposito è bene riprendere in mano il passaggio del *Mondo come volontà e rappresentazione* in cui Schopenhauer sostiene che il concetto di nulla «è essenzialmente relativo e si riferisce sempre e solo a qualcosa di determinato, che esso nega»[46] (*nihil privativum*), non esistendo – propriamente parlando – un *nihil negativum*, un nulla assoluto. Quindi l'esperienza ascetica non è propriamente annullamento, bensì la negazione del mondo della rappresentazione – *un qualcosa*, sebbene a noi inconoscibile, contrario a qualunque rappresentazione (aniconismo).

> Un punto di vista inverso, se per noi fosse possibile, farebbe scambiare i segni e mostrerebbe ciò che per noi è l'ente come il nulla e quel nulla come l'ente. Ma finché saremo la stessa volontà di vivere, quest'ultima cosa potrà essere da noi conosciuta e indicata solo negativamente. […] Noi ci dobbiamo qui accontentare della *conoscenza negativa*[47].

Si intravede in questi passi una teologia negativa *sui generis*, che si nutre di una metafisica diversa da quella sorta nelle diverse tradizioni religiose poiché privata dall'apparato dogmatico che ciascuna religione storica si porta appresso.

[43] M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, cit., p. 75.
[44] Ivi, p. 85.
[45] M. Horkheimer, *Rivoluzione o libertà?*, cit., p. 34.
[46] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, vol. I, a cura di S. Giametta, Milano 2009, p. 705.
[47] Ivi, pp. 705-706.

Nondimeno Schopenhauer parla di esperienze religiose quando cita quei santi e quegli asceti

> Il cui semplice riflesso nel volto, come lo hanno rappresentato Raffaello e Correggio, è un Vangelo completo e sicuro: solo la conoscenza è rimasta, la volontà è svanita. Noi guardiamo con *intensa e dolorosa nostalgia* a questo stato, accanto al quale appare in piena luce, per contrasto, la miseria e la disperazione del nostro[48].

Il riferimento alla nostalgia è significativo: dinnanzi a quel nulla – il totalmente Altro – l'uomo prova un intenso dolore, dovuto – e Schopenhauer lo evidenzia bene – alla condizione umana segnata dalla sofferenza e dalla morte. L'uomo, dopo, sperimenta un duplice sentimento, di attrazione e repulsione insieme: attrazione, perché avverte lo stridore di quello stato santo in relazione alla propria miserabile condizione; repulsione, perché ciò che si trova ad affrontare gli appare ignoto e oscuro. A fronte di ciò, scrive Schopenhauer, «dobbiamo scacciare la tetra impressione di quel nulla, che aleggia come l'ultima meta dietro ogni virtù e santità, e di cui noi abbiamo paura come i bambini del buio»[49]. La paura non deve trattenere l'uomo dallo slanciarsi verso quello stato, malgrado gli appaia ignoto e oscuro; al contrario, bisogna desiderarlo come se fosse l'unica salvezza e speranza per l'uomo.

5. L'anelito come rimedio alla catastrofe

A fronte di quanto detto, è possibile identificare *tre significati* nel totalmente Altro.

Il primo significato è la trascendenza, cioè *l'altro dall'immanenza*. La speranza di Horkheimer è rivolta al fatto che questo mondo doloroso non abbia l'ultima parola, e che la condizione dell'uomo sia, in qualche modo, comprovata e motivata da una giustizia divina. «Io posso parlare solo di una nostalgia, che il fondamento del mondo sia "totalmente buono" e "onnipotente" e che l'abisso di orrore del mondo non sia l'ultima parola»[50] scrive Horkheimer. È indubbio, quindi, che Horkheimer si rivolga a Dio, nel senso di un'istanza non riconducibile al mondo, e che speri e desideri che esista, pena l'insensatezza e la crudeltà dell'esistenza. Il totalmente Altro risponde proprio al bisogno di pensare qualcosa di incondizionato per non crollare sotto il peso della disperazione. Un assoluto infinito serve come *memento* della finitezza e della relatività della vita umana, e tiene fermo sull'insufficienza e la precarietà di tutto ciò che nasce in questo mondo, prevenendo assolutizzazioni demoniache.

Perlopiù gli interpreti di Horkheimer hanno letto il totalmente Altro solo da quest'angolazione, ignorando le ulteriori accezioni dell'espressione che a noi paiono altrettanto, e forse più, significative.

[48] Ivi, p. 707 (corsivo mio).
[49] Ivi, p. 708.
[50] M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, cit., p. 127.

Il secondo significato è *l'altro dal concetto*. Qui entrano in gioco due sensi: da una parte ciò che non può essere sussunto sotto i concetti, e quindi il cuore del fenomeno che permane nella sua radicale alterità rispetto al soggetto conoscente; dall'altra un pensiero non concettualizzante irriducibile alla ragione illuministica. Nel primo senso il totalmente Altro è *il fuori*[51] rispetto alla dialettica dell'illuminismo, l'ignoto che impaurisce la ragione oggettivante e che il positivismo ha finito per negare acriticamente; nel secondo è un pensiero non più disponente ma, potremmo dire, *custodente*, che, cioè, custodisce ciò che pensa senza prevaricazioni né violazioni di alcun tipo. La nostalgia è rivolta così a un'umanità che abbia abbandonato il dominio, un'umanità che rispetti la natura esterna e la natura interna con quel grado di umiltà adeguato a una ragione pervenuta finalmente a se stessa.

Il terzo significato del totalmente Altro è l'utopia, ovvero *una società altra*. Infatti, il negativismo ebraico-kantiano viene a determinare la finalità stessa della teoria critica. L'impossibilità di definire l'Assoluto si tramuta, su un piano politico, nell'impossibilità di indicare l'utopia, ragion per cui Horkheimer non elaborerà mai un piano politico positivo. Leggiamo un passo significativo della *Dialettica negativa* di Adorno:

> Quest'assenza di immagini converge con il divieto teologico delle immagini. Il materialismo lo ha secolarizzato, non permettendo di dipingere positivamente l'utopia; questo è il contenuto della sua negatività. Il materialismo concorda con la teologia là dove è materialista al massimo[52].

L'utopia è dunque sempre additata al negativo, mai tratteggiata nei particolari. «Anche in politica vale la teologia negativa. […] Eliminare il peggio è più umano che cercare il bene»[53] sostiene Horkheimer. E in modo ancor più esplicativo:

> Se si vuol definire il bene come il tentativo di abolire il male, allora è possibile determinarlo. Proprio questo è l'insegnamento della teoria critica; laddove il contrario – ossia il tentativo di definire il male attraverso il bene – sarebbe impossibile, persino nella morale[54].

In queste parole risuona l'eco dello Schopenhauer di *Aforismi per una vita saggia*, il primo testo di filosofia studiato da Horkheimer:

> Non c'è, veramente, stoltezza più grande del voler trasformare questa valle di lacrime in un luogo di delizie, e del proporsi per meta, come pure fanno molti, la gioia

[51] Cfr. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 23: «L'uomo s'illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto. […] Non ha da esserci più nulla *fuori*, poiché la semplice idea di un *fuori* è la fonte genuina dell'angoscia».
[52] Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Torino 2004, p. 186.
[53] M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., p. 59.
[54] Ivi, p. 187. Cfr. anche M. Horkheimer, *La teoria critica ieri e oggi*, in Id., *La società di transizione*, a cura di W. Brede, Torino 1979, p. 171: «La massima dell'Antico Testamento: "Tu non devi farti immagini di Dio", noi la intendiamo così: "Tu non puoi dire che cos'è il bene in assoluto, non lo puoi rappresentare"».

e il piacere, anziché aspirare a un'esistenza il più possibile priva di dolore. […] Lo stolto corre dietro ai piaceri della vita e si ritrova ingannato; il saggio cerca di evitare i mali[55].

La teologia negativa traslata sul piano politico non autorizza a figurarsi positivamente il regno della libertà, permettendo solamente di indicare e combatterne i mali e le sofferenze. L'aniconismo ebraico assume quindi una valenza politica. Una società veramente giusta e libera è sempre stata oggetto di speranza e nostalgia da parte dell'uomo, ma nel momento in cui l'uomo ha tentato di rappresentarsela e di realizzarla ha piuttosto creato mostri, finendo per imporre autoritariamente una visione del mondo infernale. Detto in altri termini, nel momento in cui il desiderio di felicità e di giustizia viene reso totalmente immanente, non più oggetto di una speranza oltremondana e ultratemporale, non più l'Altro cui tendere con tutta la vita, ma declassato a oggetto di cui è possibile disporre qui e ora (o al massimo là e domani), allora perde quella tensione alla perfezione, quella perpetua aspirazione, e finisce per diventare uno strumento demoniaco nelle mani di pochi. Il regno della libertà, potremmo dire, diventa in Horkheimer l'ideale regolativo nel senso kantiano, un ideale cui tendere infinitamente.

I tre significati del totalmente Altro qua schematicamente riassunti convergono su un'unica accezione, cioè *l'anelito* (*Sehnsucht*). Con questo termine s'intende l'insofferenza per il mondo così com'è e il desiderio di un'ulteriorità. L'anelito è *il contrario della passività positivistica* che accetta la realtà senza metterla in discussione. L'anelito è la tensione infinita verso la giustizia e la libertà, il non essere trascinati dal flusso della vita, una presa di coscienza della condizione dolorosa in cui versa l'uomo e la conseguente volontà di metterla in discussione, di superarla. Al contrario, «spogliato della tensione contro la realtà, il pensiero perde la sua forza»[56]. L'anelito è propriamente questa tensione, perduta la quale l'uomo cade al suolo sotto il peso della pura immanenza. Il pensiero, per essere veramente tale, deve sempre essere lievemente sollevato dal terreno e protendersi verso l'alto, ma, come un elastico, se dovesse perdere lo slancio, verrebbe scaraventato rovinosamente dalla parte opposta. «Il pensiero è – così ritiene Horkheimer – sempre pensiero tensionale»[57].

I tre significati del totalmente Altro – la trascendenza, l'altro dal concetto e l'utopia – sono altrettanti modi di dire l'anelito. Si potrebbe pertanto asserire che il totalmente Altro esprima, in una parola, l'anelito, l'insoddisfazione che alberga nel cuore dell'uomo, *l'insofferenza per la finitezza e il desiderio di infinito*.

Nonostante tutto, oggi l'atteggiamento più diffuso è la rassegnazione, la mancanza dell'anelito, e, con ciò, la fine dell'idea di una giustizia che trascenda il sussistente. «Una giustizia che trascenda il sussistente diventa pura astrazione, poiché i vecchi popoli hanno rinunciato al loro compito storico»[58]. Tant'è che,

[55] A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, trad. it. di B. Betti, Milano 2013, pp. 156-157.
[56] M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., pp. 83-84.
[57] A. Bausola, *Horkheimer: futuro della società e religione*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LV, 1973, pp. 151-157, p. 152.
[58] M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., p. 115.

scrive Horkheimer, «il malvagio ha dimenticato l'anelito, conosce solo il suo contrario, la connivenza con ciò che già sussiste»[59]. E oggi quindi «la verità si rovescia nell'adattamento incondizionato all'assurdo, alla realtà in quanto tale»[60]. La positività (il godersi la vita, il divertirsi e non avere pensieri, il *take it easy*) è il frutto maturo di un Occidente che ha perso l'anelito e che si aggira sperduto, senza più un ideale di giustizia a guidarlo. Il positivismo più becero e l'industria culturale, in quest'ottica, fanno tanta – e forse più – violenza quanta i fanatismi passati, quantunque apparentemente più lieve e meno appariscente.

Nel pensiero di Horkheimer, quindi, il riferimento al totalmente Altro, nei rimandi a Schopenhauer, a Kant e all'ebraismo, rivela una certa forza teoretica. Il pensiero dell'incondizionato mantiene l'uomo nel suo costitutivo slancio verso l'alterità, orientandolo alla trascendenza, in un appello etico che vivifica la ragione e scongiura l'appiattimento positivistico sulla realtà fattuale. In questo senso è impossibile non apprezzare il tentativo di Horkheimer di salvare l'uomo dalla disperazione incombente.

La filosofia di Horkheimer è, in conclusione, il residuo di una ragione che pensa la libertà, la giustizia e la felicità in un mondo pieno di risentimento, irretito dall'egoismo e minacciato dall'«indurimento autoritario della democrazia»[61].

Interessante a tal proposito l'intuizione di L. Ceppa: «Il capovolgimento del divino da positivo in negativo ha una funzione antidialettica»[62]. L'assoluto viene salvato dalla dialettica dell'illuminismo grazie al fatto di non essere un qualcosa di positivo, e viene così condotto in una dimensione soprastorica enfatizzata; a sua volta la dialettica dell'illuminismo si trova a dover affrontare l'alternativa, se cioè esista o meno un'istanza metastorica e trascendente. Dinanzi a questo dilemma qualsiasi risposta – positiva o negativa che sia – apparirebbe insensata e arbitraria: solo il dubbio preserverebbe l'illuminismo dall'assolutizzazione della ragione e placherebbe la volontà di potenza insita nel pensiero stesso. Così facendo la ragione smorzerebbe il suo appetito insaziabile.

Dunque, per evitare che la ragione si rovesci nella barbarie, e cioè nell'irrazionalità, viene rimandata ad Altro, l'oggetto della speranza e della nostalgia dell'umanità.

> La ragione storica diviene pensabile solo come autocritica radicale che, per rifiutare il rovesciamento della ragione stessa nel suo contrario, può vivere soltanto nel riferimento a *ciò che non è*. La "totalità" del socialismo diviene una figura assente, e non semplicemente trasposta nel futuro[63].

[59] Ivi, p. 81.
[60] Ivi, p. 188.
[61] M. Horkheimer, *La filosofia come critica della cultura*, in Id, *Studi di filosofia della società*, cit., p. 129.
[62] L. Ceppa, *L'influenza di Schopenhauer sull'ultimo Horkheimer*, in Aa.Vv., *Schopenhauer ieri e oggi*, a cura di A. Marini, Genova 1991, pp. 257-268, p. 263.
[63] G. Cosi, *Religiosità e teoria critica. La «teologia negativa» di Max Horkheimer*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXII, 1980, p. 464.

Possiamo dire con Horkheimer che «*la ragione diventa ragione solo quando non è più pura ragione*»[64]. Riconosciuto questo punto, la dialettica dell'illuminismo si inceppa, e la catastrofe viene scongiurata.

Giacomo Maria Arrigo
✉ gm.arrigo@gmail.com

[64] M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, p. 84 (corsivo mio).

¶ Sezione Quarta

Retoriche e poetiche
della catastrofe

Articoli/8

Retorica del sublime e sintassi "catastrofica"

Un esempio leopardiano fra Longino e Dante

Giovanni Lombardo

Articolo sottoposto a *peer-review.* Ricevuto il 23/03/2016. Accettato il 29/04/2016

Leopardi's attempt to establish a parallelism between sense and syntax in the first stanza of *Ultimo canto di Saffo* reminds the longinian technique that Erich Auerbach had recognised in Dante's *Inferno* (9.65-72). In both texts, the sublime spectacle of 'catastrophic' nature is described by a 'chaotic' word-order, mirroring the reported phenomena. The sentence-structure (especially *hyperbaton* and *léxis katestramméne*, the 'rounded style') is indeed meant as an iconic illustration of the point.

***

I.

La critica leopardiana non ha mancato di rilevare che, nell'*Ultimo canto di Saffo*, il rapporto con la natura è concepito secondo l'opposizione tra il bello e il sublime. I «disperati affetti» dell'amante disillusa, cui piú non sorride lo «spettacol molle» di un paesaggio altra volta contemplato nella sua «infinita beltà», traggono conforto e godimento soltanto dal furore degli elementi. La catastrofe sentimentale viene cosí a rispecchiarsi nelle catastrofi della natura (vv. 1-18):

> Placida notte, e verecondo raggio
> della cadente luna; e tu che spunti
> fra la tacita selva in su la rupe,
> nunzio del giorno; oh dilettose e care
> mentre ignote mi fur l'erinni e il fato,
> sembianze agli occhi miei; già non arride
> spettacol molle ai disperati affetti.
> Noi l'insueto allor gaudio ravviva
> quando per l'etra liquido si volve
> e per li campi trepidanti il flutto
> polveroso de' Noti, e quando il carro,

grave carro di Giove a noi sul capo,
tonando, il tenebroso aere divide.
Noi per le balze e le profonde valli
natar giova tra' nembi, e noi la vasta
fuga de' greggi sbigottiti, o d'alto
fiume alla dubbia sponda
il suono e la vittrice ira dell'onda.

Determinata a darsi la morte, Saffo «vede *ormai* (v. 6 *già*, *iam*) praticabile solo, nell'esperienza del terribile, il sublime; e impraticabile, e ormai lontano, il bello»[1]. Giacché «se quel *bello* [...] non le arride, ecco che Saffo si cercherà il paesaggio e le esperienze che sono appunto quelle previste dal *sublime*: la tempesta, il tuono, il rischio sulla riva del fiume in piena»[2]. L'identità con il terrribile presuppone l'idea moderna di un sublime definito dalla tensione con il bello e tale da generare, giusta la formula di Edmund Burke, quel *delightful horror* che, nella pronuncia leopardiana, diventa l'«insueto gaudio» donde, al cospetto dell'impressionante tumulto della natura, un'anima infelice si sente ravvivare[3].

Com'è noto, a partire dal sec. xviii si afferma un nuovo sublime "naturale" che vanta i suoi maggiori teorici in Burke e in Kant e che viene dapprima ad affiancare e poi, progressivamente, a soppiantare il vecchio sublime retorico e poetico, ereditato dall'Antichità e nel frattempo chiamato a nuova auge da Nicolas Boileau, autore di quella celebre traduzione francese del trattato *Sul Sublime* (*Perì hýpsous*) che, nel 1674, dà avvio alla fortuna europea del longinianesimo[4]. Ma la dimensione naturale e piú propriamente filosofica del sublime non era sfuggita agli antichi – e lo stesso Longino ne aveva additato alcuni esempî[5]. Se infatti, da una parte, egli aveva promosso un'idea dell'elevazione oratoria (*hypsēgoría*) ancora radicata nella tradizionale precettistica sullo stile grande, dall'altra parte, collegando l'esperienza dell'innalzamento (*hýpsos*) intellettuale ed emotivo allo

[1] G. Lonardi, *L'oro di Omero. L'*Iliade*, Saffo, antichissimi di Leopardi*, Venezia 2005, p. 82 (corsivi dell'A.).
[2] Ivi, p. 106.
[3] La teoria del «dilettoso orrore» (*delightful horror*) generato dal sublime leggesi in Ed. Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (1757 e 1759), ed. by J. T. Boulton, London 1958; trad. it.: *Inchiesta sul bello e il sublime*, a cura di G. Sertoli e G. Miglietta, Palermo 1998[6]. Per il collegamento con Leopardi, vedasi G. Lonardi, *L'oro di Omero*, cit., p. 74. Sul sublime relativo al *locus horridus* e alla natura "catastrofica" e selvaggia: R. Bodei, *Paesaggi sublimi. Gli uomini davanti alla natura selvaggia*, Milano 2008 (che, alle pp. 55-72 e 118-125, propone una lettura dell'*Infinito* e della *Ginestra* sulla chiave del sublime).
[4] Per il trapasso dalla concezione antica alla concezione moderna del sublime: B. Saint Girons, *Il Sublime*, trad. it. di G. Colosi, Bologna 2006 (in ispecie il cap. vi, pp.123-142) e, più recentemente, la raccolta di saggi curata da T. M. Costelloe, (ed.), *The Sublime from Antiquity to the Present*, Cambridge 2013. Per la datazione e per l'identità dell'*Auctor de sublimitate* (che qui indicherò semplicemente con il nome di 'Longino') e per la fortuna moderna del *Perì hýpsous*, rinvio a: Ps. Longino, *Il Sublime*, a cura di G. Lombardo, Palermo 2007[3], [1987[1], 1992[2]] pp. 113-135; G. Lombardo, *Longino e il sublime antico*, «Studî di Estetica», xlii.1 2015, pp.37-44 (da cui riprendo qui alcune osservazioni).
[5] Al riguardo: G. Lombardo, *Tra poesia e* physiología. *Il sublime e le scienze della natura*, Modena 2011.

sgomento suscitato dai grandi fiumi, dall'Oceano, dalle eruzioni vulcaniche o ancora all'ammirazione accesa dal maestoso spettacolo dell'universo (*Auct. de subl.* 35.1-5), egli aveva mostrato come il sublime potesse emergere anche dalla natura, ora con i tratti del vasto e dell'indefinito, ora con quei tratti "catastrofici" dell'impressionante e del terrificante che peraltro erano già impliciti nella categoria della potenza espressiva (*deinótēs*), illustrata dal trattato *Sullo stile* (*Perì hermēneías*) di Demetrio (II/I sec. a.C.) – un testo in cui qualche interprete ha creduto di ravvisare un'anticipazione delle teorie di Burke[6].

Leopardi era al corrente dei dibattiti settecenteschi sul bello e sul sublime ma – attento lettore del *Perì hýpsous* quale egli era – sapeva bene che anche Longino si era interessato ai fenomeni della natura e che anzi, commentando l'ode di Saffo sui patemi d'amore (fr. 31 V.), aveva accostato alle tempeste del cuore le tempeste del mare (*Auct. de subl.* 10.1-7)[7]. Nondimeno, un autorevole ricognitore del sublime leopardiano ritiene che nell'*Ultimo canto di Saffo* l'influsso delle teorie piú recenti s'imponga sul modello antico:

> Certo Settecento anche italiano offriva già alle prove poetiche del primissimo Leopardi la suggestione del *tempestoso*. Ma qui il *sublime* si oppone al *bello*. Viene allora da pensare non proprio al trattato *Sul sublime* dello pseudo-Longino – che comunque ospitava con gran riguardo i versi famosi dell'ode di Saffo, *Phaínetaí moi*... "Mi sembra simile agli dèi..." – ma a tutta una linea di teorizzazione tardo-settecentesca (da Burke a Schiller) che appunto trascorre dal *sublime* – cui si dedica di preferenza – al *bello*. Qualcosa di simile fa, benché suo malgrado, questa Saffo tra prima e seconda strofe[8].

II.

A conferire alla prima strofe la «suggestione del tempestoso» (e dunque del sublime) basterebbero, per la verità, gli echi oraziani che – soprattutto quanto al «carro di Giove» – vi risuonano (Hor. *carm*. 1.12.58: «tu gravi curru quaties Olympum»; 34.5-8: «[...] namque Diespiter | igni corusco nubila dividens | plerumque, per purum tonantis | egit equos volucremque currum») e che sono stati prontamente registrati dai commentatori[9]. Rare attenzioni ha invece attirato

[6] L'analogia tra la nozione demetriana di *deinótēs* («potenza espressiva») e il sublime di Burke fu proposta da G. Morpurgo-Tagliabue, *Demetrio: Dello Stile*, Roma 1980. Ma si veda anche: G. Lombardo, *Sublime et* deinótēs *dans l'Antiquité gréco-latine*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 4, 2003, pp. 403-20. Per una traduzione italiana commentata del *Perì hermēneías*: Demetrio, *Lo Stile*, a cura di G. Lombardo, Palermo 1999.

[7] Per il ruolo del sublime nella poetica di Leopardi (e per gl'influssi del trattato longiniano), oltre a G. Lonardi, *L'oro di Omero*, cit., si possono vedere: N. J. Perella, *Night and Sublime in Giacomo Leopardi*, Berkeley 1970; R. Macchioni Jodi, *Riflessi del* Perì hýpsous *sulla poetica leopardiana*, in Aa.Vv., *Leopardi e il mondo antico, (Atti del V Convegno Internazionale di Studi Leopardiani, Recanati, 22-25 settembre 1980),* Firenze 1982, pp. 479-92; S. Di Bello & Mirella Naddei Carbonara, *Il* Perì hýpsous *e la poetica leopardiana*, Napoli 1985; G. Lombardo, *Orazio, Leopardi e la poetica del sublime*, in Id., *Hypsegoria. Studî sulla retorica del sublime*, Modena 1988, pp. 81-129; R. Gaetano, *Giacomo Leopardi e il sublime. Archeologia e percorsi di un'idea estetica*, Soveria Mannelli (Cz) 2002.

[8] G. Lonardi, *L'oro di Omero*, cit., p. 106 (corsivi dell'A.).

[9] Accanto a Hor. *carm*. 1.12.58, si lasciano intravedere alcuni luoghi delle *Georgiche* vergiliane (che peraltro potrebbero avere ispirato anche il Dante di *Inf*. 9.64-72): Verg. *Ge*. 1.322-337:

la criptocitazione dantesca che – fra altre minori parechesi[10] – lascia interferire

«saepe etiam immensum caelo venit agmen aquarum | et foedam glomerant tempestatem imbribus atris | collectae ex alto nubes; ruit arduus aether | et pluvia ingenti sata laeta boumque labores | diluit; implentur fossae et cava flumina crescunt | cum sonitu fervetque fretis spirantibus aequor. | Ipse pater media nimborum in nocte corusca | fulmina molitur dextra, quo maxima motu | terra tremit: fugere ferae et mortalia corda | per gentis humilis stravit pavor; ille flagranti | aut Atho aut Rhodopen aut alta Ceraunia telo | deicit; ingeminant Austri et densissimus imber; | nunc nemora ingenti vento, nunc litora plangunt. | Hoc metuens caeli mensis et sidera serva, | frigida Saturni sese quo stella receptet, | quos ignis caelo Cyllenius erret in orbis»; *Ge*. 2.440-441: «ipsae Caucasio steriles in vertice silvae, | quas animosi Euri adsidue franguntque feruntque»; *Ge*. 3.276-77: «saxa per et scopulos et depressas convalles | diffugiunt». Ma sono altresí avvertibili echi meno remoti: Tasso, *GL*, 11.11.2: «e ne suonan le valli ime e profonde»; V. Monti, *Iliade*, 20.603-604: «Quale infuria talor per le profonde | valli d'arido monte un vasto fuoco». Fra i molti commenti leopardiani che registrano tali riferimenti, cito soltanto G. Leopardi, *Canti*, intr. di Fr. Gavazzeni, note di Fr. Gavazzeni e Maria Maddalena Lombardi, Milano 2011[7] [prima ed. 1998], pp. 229-230. Per le presenze oraziane, oltre al noto studio di A. La Penna, *Leopardi tra Virgilio e Orazio*, «La Rassegna della Letteratura Italiana», 1.2, 1982, pp.31-84, è utile il contributo di Laura Farinelli, *Leopardi interprete di Orazio*, «Rivista di Cultura Classica e Medioevale», xxxviii.1, 1996, pp. 117-151 (in particolare le pp. 135-136). Piú in generale, sulle fonti classiche dell'*Ultimo canto di Saffo*, si tenga presente M. Gigante, *Lettura dell'«Ultimo canto di Saffo»,* in Id., *Leopardi e l'antico*, Bologna 2002, pp.49-79 (questi due ultimi titoli vanno integrati nella bibliografia reperibile nel già cit. libro di G. Lonardi, *L'oro di Omero*).

[10] Oltre all'affinità relativa all'immagine classica della polvere che, turbinando, atterrisce e disperde i pastori e gli armenti, si stabiliscono le seguenti convergenze: *Inf*. 9.64: «torbide onde» ~ *Ultimo canto di Saffo* [= *UCS*], 18: «la vittrice ira dell'onda»; *Inf*. 9.65: «fracasso d'un suon» ~ *UCS*, 16-18: «d'alto | fiume [...] | il suono»; *Inf*. 9.65: «pien di spavento» ~ *UCS*, 10: «campi trepidanti», 16: «greggi sbigottiti» (cui può aggiungersi, al livello non tanto di immagine quanto di coincidenza lessicale, *Inf*. 9.69: «fier la selva» ~ *UCS*, 3: «la tacita selva»). L'interferenza di *Inf*. 9.71-72 sfugge a M. Gigante, *Lettura dell'«Ultimo canto di Saffo»,* testé cit. (nota 9), ma è annotata in G. Leopardi, *Canti*, a cura di N. Gallo & C. Garboli, Torino 1980[7] [prima ed. 1962], p. 84, dove si rinvia anche al «tumulto» che, in *Inf*. 3.28-30, «s'aggira [...] come la rena quando turbo spira». Piú immediatamente percepibile è l'ascendenza vergiliana (*Aen*. 5.839: «aera dimovit tenebrosum») del «tenebroso aere» (*UCS* 13), pel tramite dantesco di *Inf*. 6.11: «per l'aere tenebroso si riversa» (come già, con piú flebile impronta, nell'*Inno ai Patriarchi*, 60: «Dall'aer cieco e da' natanti poggi»; e si vedano altresì: *Nelle nozze della sorella Paolina*, 48-53: «[...] D'amor digiuna | siede l'alma di quello a cui nel petto | non si rallegra il cor quando a tenzone | scendono i venti, e quando nembi aduna | l'Olimpo, e fiede le montagne il rombo | della procella. [...]»; *Bruto minore*, 26-30: «[...] dunque degli empi | siedi, Giove, a tutela? e quando esulta | per l'aere il nembo, e quando | il tuon rapido spingi, | ne' giusti e pii la sacra fiamma stringi? [...]»; *Alla Primavera*, 81-85: «Ahi ahi, poscia che vote | son le stanze d'Olimpo, e cieco il tuono | per l'atre nubi e le montagne errando | gl'iniqui petti e gl'innocenti a paro | in freddo orror dissolve. [...]»). Filologo di prim'ordine, Leopardi conosce bene le tecniche dell'imitazione, dell'emulazione e della contaminazione; e padroneggia perfettamente la tastiera espressiva della letteratura antica e moderna – ciò che lo induce spesso a mettere la sua erudizione al servigio della sua poesia. Non è dunque facile precisare se, nell'esordio dell'*UCS*, la voce di Dante risuoni come una criptocitazione programmata o come una ripresa involontaria. Nulla al riguardo s'impara dal recentissimo articolo di P. V. Mengaldo, *Allusione e intertestualità: qualche esempio*, in «Strumenti Critici», xxx.3, 2015, pp. 381-403 (in ispecie p. 386), che forse avrebbe attinto risultati piú proficui se, invece di rilevare nel «morremo» di *UCS* 55 «un esempio di apparente allusione che si rivela in realtà citazione» (Verg. *Aen*. 4.659: «moriemur inultae», secondo l'esplicita indicazione di Leopardi), avesse avvertito nel «flutto | polveroso de' Noti» e nella conseguente «fuga de' greggi sbigottiti» lo stesso impeto del vento che, in Dante (*Inf*. 9.71-72), «dinanzi polveroso va superbo | e fa fuggir le fiere e li pastori», e avesse tentato di definire lo statuto intertestuale di questa consonanza. Ma il quadro teorico e bibliografico entro cui l'allusione e l'intertestualità vanno studiate è molto piú ampio e complesso di quanto

con il «polveroso» sollevarsi dei Noti e con «la vasta fuga | dei greggi sbigottiti» un'immagine tratta da *Inf.* 9.64-72, dov'è annunciato l'avvento di un misterioso Soccorritore, «dal ciel messo» a trarre d'impaccio Dante e Virgilio[11]:

> E già venía su per le torbide onde
> un fracasso d'un suon, pien di spavento,
> per cui tremavano amendue le sponde,
>
> non altrimenti fatto che d'un vento
> impetüoso per li avversi ardori,
> che fier la selva e sanz'alcun rattento
>
> li rami schianta, abbatte e porta fori;
> dinanzi polveroso va superbo,
> e fa fuggir le fiere e li pastori.

Una famosa pagina di Erich Auerbach – intesa a dimostrare il decisivo contributo della *Commedia* alla rinascita del sublime per entro alla letteratura medievale – interpretò questo passo alla luce del criterio adibito da Longino per descrivere il conturbante incedere di Posidone in alcuni luoghi iliadici (*Auct. de subl.* 9.8 = Hom. *Il.*, 13.18 + 20.60 + 13.19 + 23.27-29)[12]:

la casistica di Mengaldo sembra presumere. Per una maggiore informazione si può consultare (soprattutto per ciò che è della cultura classica): G. Lombardo, *La pietra di Eraclea. Tre saggi sulla poetica antica*, Macerata 2006.

[11] L'identità del messo celeste è malcerta e non è detto che si tratti di un angelo. Un recente compendio dei problemi sollevati da questo personaggio trovasi in Dante Alighieri, *Inferno*, a cura di S. Bellomo, Torino 2013, pp. 147-149. Per una rassegna delle varie interpretazioni: M. Palma, *Poetica della reticenza: «la dottrina che s'asconde» (Inf.* IX 61-105), «Tenzone», 6, 2005, pp.143-170 (che propende per l'identificazione con Ercole).

[12] E. Auerbach, *Camilla o la rinascita dello stile elevato*, in Id., *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, trad. it. di F. Codino, Milano 1960, pp. 165-213, in ispecie: pp. 205-213 [ed. or.: E. Auerbach, *Camilla oder über die Wiedergeburt des Erhabenen*, in Id., *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, pp. 135-76]. Nelle analisi letterarie di Erich Auerbach, l'uso della categoria del sublime è problematico e – specialmente per l'antitesi tra la visione classica e la visione giudaico-cristiana della realtà e per le contrapposizioni stilistiche che ne procedono – è andato incontro a varie obiezioni metodologiche e ideologiche (vedansi, *ex. gr.*, R. Doran, *Literary History and the Sublime in Erich Auerbach's "Mimesis"*, in «New Literary History», XXXVIII. 2, 2007, pp. 353-369; J. I. Porter, *Erich Auerbach and the Judaizing of Philology*, in «Critical Inquiry», XXXV.1, 2008, pp. 115-147). Ma l'applicazione a Dante della lettura longiniana di Omero, nel senso del sublime irradiarsi di una teofania, è pertinente alla tipologia dello *hýpsos* epico (per cui cfr., da ultimo, J. I. Porter, *Homer and the Sublime*, in «Ramus», XLIV, 1-2, 2015, pp. 184-199). Invano si cerca un accenno all'accostamento, proposto da Auerbach, fra i passi iliadici commentati da Longino e la scena dantesca del messo celeste nel libro di G. Cerri, *Omero e Dante. Il volto di Medusa*, Lecce 2007, che pure porta un notevole contributo ai problemi esegetici sollevati dal canto IX dell'*Inferno*. Del pari deludente è, a questo riguardo, il volume di St. Carrai, *Dante e l'antico. L'emulazione dei classici nella «Commedia»*, Firenze 2012, che, pur procedendo a una riconsiderazione della *Stilmischung* del poema dantesco, non si occupa di *Inf.* 9.64-72, né della prospettiva longiniana di Auerbach. Per il significato dell'importante cap. 9 del *Perì hýpsous* (in cui appunto ricorre la citazione omerica ripresa da Auerbach) vedasi Ps. Longino, *Il Sublime*, a cura di G. Lombardo, cit. (*supra* nota 4), pp. 82-86. Sulla tecnica longiniana della citazione (con particolare riguardo ai versi dell'*Iliade* addotti nel cap. 9): M. D. Usher, *Theomachy, Creation, and the Poetics of Quotation in Longinus Chapter 9*, in «Classical Philology», CII.3, 2007,

... tremarono gli alti monti e le selve
e le cime e la città dei Troiani e le navi degli Achei
sotto i piedi immortali di Posidone che incedeva.
Si lanciò sui flutti: e gli saltavano intorno i mostri marini
fuori dagli abissi, non disconoscevano il loro signore;
per la gioia il mare si aprì e i cavalli volarono.

Auerbach giudicava che la «potenza dell'apparizione» (*Macht der Erscheinung*) e la «forza del movimento» (*Gewalt der Bewegung*) di questo grandioso scenario risaltassero anche dai versi di Dante e ne facessero un compiuto esempio di *hypsēgoría*[13]. La «potenza dell'apparizione» promanava dal sussulto cosmico conseguente all'improvviso manifestarsi di un'entità sovrumana entro una cornice festevole (com'è l'arrivo di Posidone, gioiosamente salutato dalle creature marine) o spaventevole (com'è il sopraggiungere dell'inviato celeste, devastante al pari d'un ciclone); mentre la «forza del movimento» investiva la concitazione stilistica innescata da quel sussulto. Ebbene: possiamo dire che l'esordio dell'*Ultimo canto di Saffo* – non ignaro di questo Dante "longiniano" – presenti caratteristiche analoghe?

Il carro di Giove che, in Leopardi, fende minaccioso le tenebre non prelude propriamente a una teofania, ma la *Macht* del suo rimbombo non è meno perturbante delle divine *Erscheinungen* di Omero e di Dante. Risponde invece perfettamente alle esigenze stilistiche del sublime il frastaglio sintattico che, nella prima strofa, piega efficacemente gli iperbati e le inarcature a simulare l'incontenibile propagarsi del fortunale[14]. E appunto la pertinenza longiniana di questi versi di Leopardi emerge soprattutto sul piano di quei movimenti dello stile che, come vedremo, applicano tecniche dell'inversione in grado di secondare – sul modello degli «ardiri» oraziani – la multipla e incontenibile fenomenologia della natura e della passione.

pp. 292-303. Altri approfondimenti sul sublime in Dante offrono: P. Boitani, *Verso l'ombra d'Argo: «l'acqua che ritorna uguale» e il sublime dantesco*, in: Id., *Il tragico e il sublime nella letteratura medievale*, Bologna 1992, pp. 351-391; G. Costa, *Le sublimi metamorfosi di Mercurio da Marziano Capella a Dante*, in: Id., *Il sublime e la magia. Da Dante a Tasso*, Napoli 1994, pp. 35-64. Cui si possono aggiungere (per le analogie con Longino): G. Lombardo, *Dante et l'*ekphrasis *sublime. Quelques remarques sur le «visibile parlare»*, in: J. Pigeaud, (éd.), *Les Arts. Quand ils se rencontrent. Actes des XII*es *Entretiens de la Garenne Lemot (6-8 octobre 2005*), Rennes 2009, pp.99-120; G. Lombardo, *La métamorphose dans la* Divine Comédie *de Dante*, in: J. Pigeaud, (éd.), *Métamorphose(s). Actes des XIII*es *Entretiens de la Garenne Lemot (12-14 octobre 2006)*, Rennes 2010, pp. 27-49; G. Lombardo, *La figure du maître dans la* Divine Comédie *de Dante*, in: Cr. Noacco *et al.*, (éds.), *Figures du maître. De l'autorité à l'autonomie*, Rennes 2013, pp. 97-112.

[13] E. Auerbach, *Camilla o la rinascita dello stile elevato*, cit., p. 208 [= p. 172 dell'ed. originale, dove appunto leggonsi le espressioni *Macht der Erscheinung* e *Gewalt der Bewegung*].

[14] Si ripercorra l'analisi procuratane da L. Farinelli, *Leopardi interprete di Orazio*, cit., pp. 134-136.

III.

La nozione di movimento frastico è decisiva ai fini degli effetti sublimi di un testo. Come scriveva Auerbach, l'affinità formale tra i versi omerici celebrati da Longino e i versi danteschi «sta soprattutto nel movimento che si snoda a lungo [...] e poi nel sistema della costruzione, che nei due testi tende a dare l'impressione di un tuono»[15]. Nel solco dell'antica tradizione retorica, Dante sa che a costituire lo stile tragico devono concorrere un contenuto grave, una versificazione superba, una sintassi elevata e un lessico eccelso (*De vulg. el.* 2.4.7-8): «Stilo equidem tragico tunc uti videmur quando cum gravitate sententie tum superbia carminum quam constructionis elatio et excellentia vocabulorum concordat». La sagace miscela di questi quattro elementi – ovvero la giusta combinazione tra argomenti di un certo peso e esiti formali d'alto conio – dà poi luogo a quel *modus transumptivus* che distingue una scrittura poetica in cui (come dimostra soprattutto la terza cantica della *Commedia*) un complesso ordito di metafore s'accoppia a una non meno ardua organizzazione sintattica. Perciò Auerbach poteva dire che, in questo luogo del *De vulg. el.*, fossero state «enunciate e spiegate per la prima volta, con intima comprensione e autentico "senso dello stile", le antiche caratteristiche dello stile elevato e cioè oggetto elevato e forma elevata»[16]; tra queste caratteristiche un ruolo primario spettava alla *constructionis elatio* ovvero a «una sintassi che non è paratatticamente primitiva e neppure pedante ed epidittica, [...] ma grande e patetica nella sua varia ricchezza»[17].

Passando in rassegna i motivi meteorologici nelle opere di Dante, Patrick Boyde ha poi ripreso e approfondito le indicazioni di Auerbach: il vento – egli ha notato – è per solito rappresentato come una «forza ostile», cosí che l'ingegno mimetico del poeta ne riesca mirabilmente sollecitato a una sintassi mareggiante e impetuosa come le scene per essa descritte[18]. Tale è il caso di *Rime* 40.14-22 Giunta (= Barbi C, Contini 43, De Robertis 9)[19]:

[15] E. Auerbach, *Camilla o la rinascita dello stile elevato*, cit., pp. 208-209.
[16] Ivi, p. 202.
[17] Ivi, p. 201. Dalla vasta bibliografia sulla retorica e sulla poetica nel Medio Evo mi limito a ricordare: J. J. Murphy, *La retorica nel Medioevo*, Intr. e trad. di V. Licitra, Napoli 1983 [ed. or.: Berkeley 1974]; Fr. Quadlbauer, *Die antike Theorie der Genera Dicendi im lateinischen Mittelalter*, Wien 1962. Con riferimento a Dante: G. Nencioni, *Dante e la retorica*, in Aa.Vv., *Dante e Bologna nei tempi di Dante*, Bologna 1967, pp. 91-112 (poi in Id., *Tra grammatica e retorica*, Torino 1983, pp. 108-131); P. V. Mengaldo, *Linguistica e retorica di Dante*, Pisa 1978; F. Forti, *La magnanimità verbale. La transumptio*, in: Id., *Magnanimitade. Studî su un tema dantesco*, Bologna 1979, pp. 103-135. Per un'applicazione esegetica del criterio della sintassi sublime: G. Lombardo, *"Constructionis elatio" in due luoghi del* Paradiso *di Dante (6.140-42; 8.49-51)*, in «Helikon», 28, 1988, pp. 325-335.
[18] P. Boyde, *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*, Introd. di M. Pazzaglia, trad. it. di El. Graziosi, Bologna 1984 [ed. or.: Cambridge 1981], pp. 153-55.
[19] Dov'è il ricordo di Luc. *Phars.* 9.447-51: «[...] nam litore sicco, | quam pelago, Syrtis violentius excipit Austrum, | et terrae magis ille nocens; non montibus ortum | adversis frangit Libye scopulisque repulsum | dissipat et liquidas e turbine solvit in auras». Vedasi il commento di Claudio Giunta alla canzone *Io son venuto al punto della rota* in Dante Alighieri, *Opere*, ed. dir. da M. Santagata, vol. I. *Rime* (a cura di C. Giunta), *Vita Nuova* (a cura di G. Gorni), *De Vulgari Eloquentia* (a cura di M. Tavoni), Milano 2011, pp. 59-475 (in ispecie, per i vv. 14-22, le pp. 469-470).

Levasi della rena d'Etïopia
lo vento peregrin che l'aere turba,
per la spera del sol ch'ora la scalda;
e passa 'l mare, onde conduce copia
di nebbia tal, che, s'altro non la sturba,
questo emisperio chiude tutto e salda;
e poi si solve, e cade in bianca falda
di fredda neve ed in noiosa pioggia,
onde l'aere s'attrista tutto e piagne.

E tale è appunto il caso del già citato *Inf.* 9.65-72. Su questo passo Boyde osserva:

> Secondo Auerbach, la descrizione dell'avvicinarsi dell'angelo, resa con la similitudine dell'impeto furioso di un vento improvviso, costituisce il primo momento autenticamente sublime della letteratura europea da Virgilio in poi. [...] Il brano si apre con lo sfoggio di un lessico semi-tecnico (*impetuoso per li avversi ardori*), ma il ritmo e la sintassi dei versi hanno importanza uguale al senso: infatti la posizione ritardata del verbo "riproduce" l'opposizione degli ardori frapposti, trattenendo l'energia del vento, che infine *fiere* con raddoppiata violenza nel testo. L'urto della forza irresistibile è reso dall'anticipazione dell'oggetto, *li rami*, e dalla sequenza dei tre verbi, *schianta*, *abbatte* e *porta*, che lo trascinano via. Il verso che segue raggiunge il sublime: *dinanzi polveroso va superbo* è infatti straordinario, sia perché isolato sintatticamente da quanto lo precede, sia per l'inaspettata collocazione degli aggettivi (*polveroso* e *superbo*), sia per la *climax* che culmina in *superbo*, cioè ancora una volta con una metafora "umanizzante"[20].

IV.

L'orchestrazione stilistica capace di allestire, come rilevano Auerbach e Boyde, un perfetto parallelismo tra i vortici del vento e il vortice della sintassi produce risultati molto simili a quelli che gli antichi trattatisti (e Longino in ispecie) attribuivano alla *sýnthesis onomátōn* propria dello stile elevato; e conferma che in effetti Dante «kehrt in *stilus tragicus* zu klassischer Auffassung zurück»[21]. Preposta alla strutturazione verbale di un testo – non soltanto nelle sue componenti logico-sintattiche, ma anche nelle sue componenti ritmico-metriche – la *sýnthesis onomátōn* (in lat.: *compositio verborum*) governava anche quell'assetto "musicale" dello stile che era proprio della poesia e che, quando veniva applicato alla prosa, ne migliorava la qualità artistica[22]. L'incedere lineare

[20] P. Boyde, *L'uomo nel cosmo*, cit., pp. 154-155.
[21] Fr. Quadlbauer, *Die antike Theorie usw.*, cit., pp. 156-157.
[22] La *sýnthesis onomátōn* presiede alla strutturazione complessiva di un discorso, tanto sul piano latamente sintattico quanto sul piano musicale e soddisfa cosí un'esigenza, insieme, logica ed estetica. Per una messa a punto manualistica: J. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974, pp. 33-40. La storia delle teorie della *compositio verborum* dall'antichità ai giorni nostri è stata ricostruita da A. Scaglione, *The Classical Theory of Composition from its Origins to the Present. A Historical Survey*, Chapel Hill 1972. Alle pp. 24-26, Scaglione definisce la nozione di *sýnthesis* e ne chiarisce la differenza con le moderne concezioni della sintassi: «*Compositio*, also called *structura*, is the Greeks' *sýnthesis*, which studies the relationship or, rather, the structural order of the parts of the sentences, hence primarily an aspect of syntax (an aspect

o, per l'appunto, tendenzialmente *prorsus*, «diritto», del discorso in prosa, esigeva però che le volute del discorso in versi, il suo andamento per l'appunto *versus*, «tornante», «tortile», si stemperassero in una circolarità meno pronunciata ma pur sempre tale da segnalare uno scarto dagli usi ordinarî e irriflessi del linguaggio. A questa circolarità provvedevano, per entro alla dottrina della *sýnthesis*, le tecniche della *períodos* (lett. «strada circolare»), cosí come le avevano illustrate Aristotele e i critici successivi[23].

La dottrina aristotelica della *períodos* aveva distinto la *léxis eiroménē* (ovvero lo «stile legato», l'*oratio perpetua*, priva di periodicità) e la *léxis katestramménē* (ovvero lo «stile ravvolto» o, se si vuole, «catastrofico» nel senso dell'etimo, l'*oratio vincta atque contexta*, dotata di periodicità[24]). Indizio d'un gusto arcaico, lo stile aperiodico procedeva paratatticamente, per mera giustapposizione dei pensieri, senza alcuna scansione ritmica: l'ordine degli elementi linguistici corrispondeva, con un'assoluta linearità semantica e sintattica, all'ordine naturale delle idee. Nello stile periodico, le idee si adeguavano invece al passo artificiale dell'armonia frastica, cosí che il senso di un pensiero venisse a compiersi in coincidenza con la clausola ritmica, posta a suggello di un "circuito" espressivo regolato dall'ipotassi. Riconosciamo i principî dello stile periodico sia quando Auerbach spiega il meccanismo della *constructionis elatio* come «una sintassi che non è paratatticamente primitiva e neppure pedante ed epidittica, [...] ma grande e patetica nella sua varia ricchezza»; sia quando Boyde nota che, in Dante, «il ritmo e la sintassi dei versi hanno importanza uguale al senso»[25].

La trattatistica postaristotelica sulla *períodos* ammetterà forme piú elaborate di "circolarità" formale, che lasceranno ampio spazio alle figure ritmico-sintattiche quali l'iperbato e la *mixtura verborum* – figure volte a sovvertire l'esito piú prevedibile dei costrutti verbali provocando, per cosí dire, vere e proprie "catastrofi" stilistiche. Nella teoria longiniana del sublime, le esperienze naturali ed emotive piú intense traggono dalle risorse della *sýnthesis* una simulazione stilistica che, infrangendo il consueto ordine frastico, estende la gamma delle possibilità ritmiche e conferisce un piú netto rilievo alle adibizioni estetiche del

[...] never treated by grammarians), but seen from the rhetorician's particular vantage point, namely one which transcends the grammatical criteria of *recte dicere* to rise to the level of *bene dicere*». Per la difficoltà di tradurre adeguatamente in una lingua moderna il termine greco *sýnthesis* vedansi: Denys d'Halicarnasse, *Opuscules Rhétoriques.* III. *La Composition Stylistique*, texte établi et trad. par Ger. Aujac et M. Lebel, Paris 1981, p.9; J. Vaahtera, *Phonetic and Euphony in Dionysius of Halicarnassu*s, «Mnemosyne», L.5, 1997, pp. 586-95. Ampie informazioni sull'importanza teorica della *sýnthesis* sono offerte da: Dionigi di Alicarnasso, *La composizione stilistica*, introd. e trad. di Fr. Donadi, commento di A. Marchioni, Trieste 2013. Altre indicazioni e altra bibliografia si ricavano da G. Lombardo, *Per una preistoria della* sýnthesis *poetica. Un sondaggio omerico* (*Od.* 1.328), in «Giornale Filologico Ferrarese», XIII.2, 1990, pp. 87-119; Id., *Rythme et harmonie dans les anciennes théories du style*, in: J. Pigeaud, (dir.), *Le rythme. Actes des XVIII*es *Entretiens de la Garenne Lemot (2-5 novembre 2012)*, Rennes 2014, pp. 367-379.

[23] Per l'antica concezione dello stile periodico: Demetrio, *Lo Stile*, a cura di G. Lombardo, cit., pp. 88-103 e *passim*.

[24] Sulla dimensione stilistica della catastrofe si può vedere G. Lombardo, *La catastrofe come categoria retorica*, in: D. Mazzú & M. St. Barberi, (curr.), *Katastrophé. Tra ordine naturale e ordine culturale*, Torino 2011, pp. 183-198.

[25] Vedansi *supra* la nota 17 e la nota 20.

linguaggio. Non a caso Longino – che ci attesta appunto una fase ormai matura delle teorie della *sýnthesis* – definisce l'iperbato come «una disposizione sintattica che sommuove le parole e i concetti dalla loro conseguenza logica e li agita con l'impronta del piú autentico *páthos*» (22.1). E, dopo avere precisato che, «presso gli scrittori piú grandi, attraverso gli iperbati, l'imitazione viene diretta al modo di operare della natura», enuncia il principio della *dissimulatio artis* aggiungendo che «l'arte è compiuta quando sembra essere natura; e la natura, a sua volta, colpisce nel segno quando racchiude in sé, nascosta, l'arte» (22.1). Maestro insuperato dell'iperbato si dimostra Demostene quando, per es., accoppia due figure sintattiche come l'anafora e l'asindeto in funzione d'una prolungata varietà stilistica, cosí da ottenere quel singolare effetto di *táxis átaktos*, di «ordine disordinato» e, insieme, di *ataxía éntaktos*, di «disordine ordinato» (20.3) che riesce a colpire (*ekpléttein*) e a soggiogare l'uditorio, trascinandolo in uno stato di straniamento e di produttiva sorpresa estetica[26].

V.

Convergono con la concezione longiniana del linguaggio poetico le pagine dedicate da Leopardi allo stile di Orazio, elogiato per gli «ardiri» della sua scrittura continuamente mossa da scoscesi rivolgimenti e da temerarî iperbati. Come si legge nello *Zibaldone* (2049-52), gli «ardiri» dello stile oraziano tengono l'anima del lettore «in continuo e vivissimo moto ed azione, col trasportarla a ogni tratto, e spesso bruscamente, da un pensiero, da una immagine, da un'idea, da una cosa ad un'altra e talora assai lontana, e diversissima: onde il pensiero ha da far molto a raggiungerle tutte, è sbalzato qua e là di continuo, prova quella sensazione di vigore che si prova nel fare un rapido cammino, o nell'esser trasportato da veloci cavalli, o nel trovarsi in una energica azione, ed in un punto di attività». Sembra di sentire Longino quando dice che l'iperbato e le figure traspositive hanno la funzione di invertire completamente, «con infiniti cambi di rotta, la concatenazione naturale delle parole e dei pensieri» (22.1); o quando esalta la *táxis átaktos* di Demostene o ancora quando – a proposito dell'arte di Saffo (fr. 31 V.) – esalta gli effetti di una «sintassi intesa all'unità» (11.3: *sýntaxis eis henótēta*) e cioè di una sintassi che, pur entro al meccanismo selettivo e temporale del linguaggio verbale, riesce a dare l'impressione unitaria del tumultuoso affoltarsi di diverse emozioni[27].

[26] Il ruolo della *sýnthesis* nel quadro complessivo dell'estetica di Longino è illustrato da G. Lombardo, *L'estetica antica*, Bologna 2002, pp. 177-194 (in ispecie p.189). Ma si consulti anche Ps. Longino, *Il Sublime*, a cura di G. Lombardo, cit., pp. 81-82 e *passim*.

[27] Per il debito di Leopardi verso la precettistica longiniana sull'iperbato e verso gli «ardiri» (com'egli li chiamava) dello stile oraziano, vedansi: G. Lombardo, *Memoria e oltraggio. Contributo all'estetica della transitività*, Palermo 1986, pp. 7-13; A. Schiesaro, *Leopardi, Orazio e la teoria degli "ardiri"*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», serie III, vol. XVI.2, 1986, pp.569-601; G. Lombardo, *Orazio, Leopardi e la poetica del sublime*, cit., pp. 81-129; L. Farinelli, *Leopardi interprete di Orazio*, cit., pp. 117-151. Non menziona questi studî ma – come una *cornicula* pronta a pavoneggiarsi di *furtivi colores* – sembra sfruttarne i risultati P. Citati, *Leopardi*, Milano 2010, allorché (alle pp. 190-193) segnala

Ciò che soprattutto avvicina Leopardi a Longino è dunque l'idea che la poesia debba proporsi come simulazione formale del moto e dell'azione, come riproduzione stilistica di quella attività da cui l'animo – il quale, precisa Leopardi, «ha bisogno d'azione perché ama soprattutto la vita» (*Zib*. 2049-52) – può trarre piacere. La sintassi del sublime attinge l'illusione della simultaneità proprio attraverso le tecniche "catastrofiche" dell'inversione e della trasposizione, che rendono il testo non meno caotico e mosso dell'evento reale in esso evocato. Tali sono appunto gli effetti della sintassi impiegata per evocare la tempesta nell'esordio dell'*Ultimo canto di Saffo*: nel quale la «teorizzazione tardo-settecentesca (da Burke a Schiller) che appunto trascorre dal *sublime* al *bello*»[28] avrà certo influito, ma forse non tanto da esautorare la lezione degli antichi modelli e non tanto, in ispecie, da spegnere il bagliore longiniano dell'intertesto dantesco che ne traluce.

Giovanni Lombardo, Università degli Studi di Messina
✉ glombardo@unime.it

l'influenza di Orazio e di Longino su Leopardi, soprattutto quanto all'impiego dell'iperbato e, piú in generale, degli «ardiri» relativi all'inversione sintattica.

[28] Cosí G. Lonardi, *L'oro di Omero*, cit., p. 106.

Articoli/9

Paul Celan: la catastrophe à l'œuvre

Lisa Block de Behar

Articolo sottoposto a *peer-review.* Ricevuto il 16/06/2016. Accettato il 10/09/2016

Dramatic, enigmatic, the work of Paul Celan ciphers and reveals a poetics of catastrophe, a disaster that overturns or turns upside-down a world that is coming to an end. Celan resigns himself to writing in German, his own language, a language occupied by the enemy, but in his - or this - world of words, he turns down everything that is established, and whenever he evok es discourse it is only to revoke it. As if words were facing a broken mirror, he shatters the world and its images, confusing diction and contradiction. With the fragments of his fractured words he challenges words to a duel to the death, a macabre struggle that threatens things, thoughts and dreams. This catastrophe unveils in each case the aporia of representation that says and denies at the same time, just to rescue absence, emptiness, the ambivalent and melancholic nature of poetry. Living under the anagram of his own name, Celan subscribes to a literal disorder, a verbal dispersion that engages language at its limits in an agony bursting borders, destroying them to the point of enabling a limitless space of disappeareance, where recollections and illusions vanish under the same smoke shapes.

***

Verlor ich ein Wort,
das mir verblieben war:
Schwester.

Paul Celan, *Die Niemandsrose*

Innombrables autant que divers sont les essais consacrés à l'œuvre de Paul Celan, nombreux les comptes rendus, les commentaires, les études critiques de toute longueur et profondeur, les livres qui étudient l'énigme poétique de ses écrits traduits en vers déconcertants ou en l'intensité d'une prose jamais prosaïque. Mais les références qui prolongent la parole du poète ne sont pas seulement verbales, écrites et même filmiques. Si ses compositions rappellent ou réclament les résonances d'une musicalité tragique à l'extrême, rares sont les poètes qui ont forgé des constructions comme celles que d'éminents artistes ont imaginées et réalisées à partir de ses poèmes[1], évoquant sa parole bouleversante

[1] A. Lauterwein. *Anselm Kiefer. Paul Celan. Myth, Mourning and Memory,* New York 2007.

exaltant les vicissitudes d'un demi-siècle qui a concentré, comme dans un camp, en quelques années, tous les désastres.

Plus qu'un espace de malheurs, sa poésie est le champ clos d'un combat verbal incessant, une lutte textuelle qui altère mythes, rites et légendes, provoquant un audacieux affrontement entre des mots; des mots qui se débattent contre eux-mêmes confirmant ou contestant l'aporie de la représentation, la mention-mensonge inévitable, la prétention à représenter des catastrophes quand on n'arrive même pas à représenter rien.

Ein Wort
an das ich dich gerne verlor:
das Wort
Nimmer[2]

Bouleversé, le poète dit et se contredit; il choisit de dire sans laisser de ne pas dire: céder au silence et, en même temps, ne pas rétrocéder. Épique, il fait sien le geste courageux de celui qui se risque à la pénible mission, à l'avance vouée à l'échec, de tenter de se servir du langage commun pour s'écarter de la convention qui le justifie. Il prétend ainsi soumettre la langue, se l'approprier, en faire son propre idiome. Il recouvre, peut-être, la condition originelle de l'*idiome*, qui est précisément cela, ce qui est «propre» et que *idios* signifie à l'origine: «particulier» ou *idioma* qui signifie également (en bas latin) «langue particulière».

Est-ce qu'on peut faire confiance à la langue? Est-ce qu'une parole peut annuler ce qu'elle vient de dire? Est-ce que s'anéantit–elle sur le miroir brouillé «d'un langage qui se retourne négativement sur lui-même?»[3]. Tourmenté par l'excès de contradictions ou par l'éloquence du malheur, Celan se serait-il obstiné à recourir à un langage propre? Propre et étranger à la fois, redondant et contradictoire, la vérité est qu'il recourt à une langue ennemie qui, pire encore, est la sienne.

Vain combat et de surcroît épuisant, peut-être, que celui qui prétend remonter, à contrecourant, à des temps ataviques dans le but de rétamer la signification usée, abusée et de la renvoyer à son sens propre, à la vérité originelle, en lui restituant sa pleine et originale vérité. Étouffées d'angoisse, ces voix entrecoupées et rauques, qui raréfient le discours et convoquent l'adversité d'une éloquence insolite, pourraient définir l'inquiétante poésie de Celan. On sait qu'il faut «de la musique avant toute chose» également dans son cas, mais interprétée sur un instrument désaccordé qui accède souvent à *die Schprachschatten (Zeitgehöft – Enclos du temps*), à une écriture dissonante voulue, à une syntaxe discordante, *Kanniverstan/J'peuxpascomprendre)* [Celan 1979: 102] et à une sémantique qui renie le sens, ou plutôt manque de sens. Dans leur va-et-vient textuel les mêmes termes deviennent antagoniques en raison d'une dialectique qui les oppose,

[2] P. Celan, *La rose de personne/Die Niemandsrose.* Éd. bilingüe, traduction de Martine Broda, Paris 1979, p. 52.
[3] Je reprends les mots que Louis Marin disait à propos de l'emploi de noms propres dans l'*Utopie* de Thomas More. *Utopiques: Jeux d'espaces,* Paris 1973, p. 120.

comme s'ils avaient été formulés seulement pour être rétractés, en une sorte de contrepoint littéraire, un *pentimento*, un repentir, mais bien visible, qui s'insinue comme les traces d'une *biffure* qui dit et rature ce qu'il dit afin de dire davantage, au moins deux fois, la même chose et son contraire:

Ich schwamm für uns beide. Ich schwamm nicht[4].

Ou introduisant un point d'interrogation qui met en question autant son affirmation que sa négation, voire les deux à la fois:

Der Flimmerbaum schwamm.
Schwammer?[5]

Il réalise ainsi une répétition à rebours: répétant et niant, ou disant la même chose pour la nier. D'autres fois la *répétition*, comme au théâtre, est un filage et une sorte d'essai, dramatique ou verbal, qui met en scène et en doute la physionomie sonore du mot mais surtout sa signification problématique. Si Celan *veut dire*, il ne cherche pas seulement à signifier mais à *vouloir*, point tant à *dire*. Les dissonances déplacent ou détruisent le sens et, comme dans un rêve, *Traum* se répète et rime dans le poème, écho qui se répercute dans un *Raum* vide où on entend la rumeur de branches rigides d'arbres secs comme des croix secouées sous un vent maussade:

Denn es blühte der Mandelbaum.
Mandelbaum. Banelbaum.
Mandelbaum. Trandelmaum.
Und auch der Machandelbaum.
Chandelbaum[6]

Le nom de l'amandier invoque un arbre ou le nom d'un poète (Mandelstam: *Da sah ich dich, Mandelstam*, à qui il dédie *Die Niemandsrose*, au poète, à sa mémoire) et l'évoque aussi mais dans une autre langue, dans *Mandorla*:

In der Mandel – was steht in der Mandel?
Das Nichts.
Es steht das Nichts in der Mandel.
Da steht es und steht.

Le titre d'un long poème fait référence à Tarussa (Russie), où Marina Tsvétaieva passa son enfance, et commence en citant en épigraphe une affirmation d'elle-même transcrite en caractères cyrilliques: «Tous les poètes sont des juifs». Tous les poètes peut-être pas, elle ne l'était pas, elle, mais Ossip Mandelstam l'était.

[4] P. Celan, *La rose de personne/Die Niemandsrose*, cit., p. 52.
[5] *Ibid.*
[6] Ivi, pp. 46-48.

Von diesen Baum, diesen Wald[7].

Les répétitions se croisent d'un poème à l'autre, d'une lettre à une autre. On perçoit les mêmes voix, *Stimmen,* chiffrées en clé musicale dès le premier vers, un concert, un accord des parties, un accord d'échos et, insinue-t-il *Stimmung*, un état d'âme. *Stimmen* signifie plusieurs fois plusieurs voix, et tant d'autres fois cesse d'avoir un sens. Une clé sonore au début de chaque strophe du premier poème de *Strette* qui se répète plus de six fois: *Stimmen, Stimmen,* en accord, au pluriel ou au singulier. *Jakobsstimme*… ou à la dernière strophe: *Keine/Stimme – ein.*

Répétition et négation de voix jusqu'à la fin, où le reste est silence ou littérature, ou «cette chose si mystérieuse que nous appelons réalité»[8]. De la répétition au silence, de la répercussion au vide, la répétition expose la même chose, risque tout en pariant sur une tautologie du néant:

Ein Nichts
waren wir, sind wir, werden
wir bleiben, blühend:
die Nichts-, die
Niemandsrose.

Le «Psaume» de Celan scande les vers par lesquels Sergio Givone commence le dernier sous-titre de son *Histoire du néant* [*Storia del nulla*], «Preghiera a Nessuno». Celan ou Givone pouvaient-ils savoir que «Plegaria» était le titre du tango qu'en 1939 l'Argentin Eduardo Bianco avait interprété devant Hitler et Goebbels? Ce sont les nazis qui lui donnèrent le nom de «Tango de mort», et ce fut la dernière musique qu'entendirent les prisonniers dans les camps en marchant vers les chambres à gaz.

La répétition martèle les mots mais, fragmentés, malgré les débris du langage, ils ne cessent de dire, car c'est leur désir et leur destin. Réduits (comme on le dit des cadavres) il restera des fragments, des parties éparses, de cendres dispersées mais, précisément, par cet éboulement, cette solitude où les syllabes commencent à prendre sens, ils acquièrent une autonomie émiettée sous les coups, les coupes qui révèlent le sens dissimulé dans l'ensemble.

«*Benedicta*» commence par une épigraphe qui cite deux vers d'une *Jiddischen Lied*, une chanson en yiddish, paroles qui au ciel demanderaient à Dieu pourquoi les choses doivent être telles qu'elles sont: ineptes, absurdes, folles, pas moyen d'expliquer leur sens.

La dernière strophe rassemble les mots qui, fragmentés, introduisent les strophes antérieures:

Wort:
Gebenedeiet.
Ge-

[7] Ivi, p. 148.
[8] J. L. Borges, *Siete noches*, México 1980, p. 102.

trunken.
Ge-
segnet.
Ge-
Bentscht.

Disjecta membra? Décomposés en leurs éléments constitutifs, ces mots se défont en morceaux, comme les membres dispersés d'un cadavre:

Ein Wort – du weisst:
eine Leiche[9].

Il ne s'agit pas du jeu funèbre auquel s'adonnaient les poètes surréalistes quand ils rassemblaient les mots au hasard du dictionnaire, un livre régi par le hasard de l'ordre alphabétique. Fidèle à son usage érudit et à sa consultation fréquente, Celan conseillait cette habitude qui était la sienne également à ses lecteurs[10]. Étranger aux formalités de ce rituel désuet, Celan restitue les traits de la figure originale d'un mot dans une autre langue.

Les voix brisées, comme ces vieux vases qui contenaient la lumière de la création, trop de lumière et trop intense, si intense que les récipients éclatèrent et qu'il ne reste à peine que quelques fragments dispersés. *The Breaking of the Vessels? Chevirat Ha-Kelim,* cette vision/di-vision de vases brisés que Walter Benjamin a comparée aux partis-pris des diverses traductions et qu'Anselm Kiefer a su *transférer* (au sens anglais de *translation*), à partir de la pensée ou de l'imagination des cabalistes ou des hassidim, à de macabres bibliothèques incinérées. Bibliothèques noires de plomb brûlé, aux vitres brisées, plomb des balles ou plomb d'imprimerie, fondus en une même et ténébreuse matière.

Rede von Blei,
Rede von Blei[11].

Les armes et les lettres, les ruines et la création confondues avec celles de la catastrophe en cette lugubre construction noire à partir de destructions que Kiefer monumentalise, comblant de restes qui furent braises, de braises qui furent livres, de livres comme des torches humaines brûlant sur une place universitaire de Berlin ou de partout. Il contraste ou coïncide avec une autre bibliothèque, transparente, enfouie sous terre, une tombe comme un panthéon inversé… innombrables les livres disparus, tel que leur absence ne tient pas dans *Die Bibliothek*…[12] Le passant s'arrête, baisse les yeux, mais il ne voit que des trous comme des fosses vides, d'inutiles étagères comme des grabats empilés

[9] P. Celan, *De seuil en seuil*, Éd. Bilingüe, traduit de l'allemand par Valérie Briet, Paris 1991, p. 87.
[10] H.-G. Gadamer, *«Qui suis-je et qui es-tu? Commentaire de cristaux de souffle de Paul Celan»*, Paris Arles 1987, p. 142.
[11] P. Celan, *De seuil en seuil*, cit., p. 22.
[12] M. Ullman, *Die Bibliothek. Denkmal zur Erinnerung an die Bücherverbrennung,* Berlin 1995.

dans les baraques. Des livres il reste peu de données notées sur des catalogues condamnés au néant, rien que le registre de tout ce qui a disparu dans les flammes: *Kriegverlust*. Kiefer érige ces amoncellements funéraires d'une mémoire juive mise en pièces, livres peut-être lus maintenant illisibles, dossiers, journaux, feuilles volantes, cendres des cendres entassées, ombres des *hombres,* sans air:

> *Schatten um Schatten.*
> *So atmen die Brände der Zeit*[13].

Produites par l'art du feu et de la terre, les pièces de céramiques apparaissent brisées en fragments de poussière et de cendres, vases brisées comme un pot en terre cuite coupé en deux, le σύμβολον qui fut pour les Grecs objet de célébration dans l'adieu, cette séparation nécessaire pour annoncer la retrouvaille, la reconnaissance et la restitution de l'unité perdue.

Des lumières d'étoiles jaunes éclairent le firmament, elles éclatent contre l'histoire mais, nobles, leurs parties se réunissent à nouveau, rétablissant l'étoile d'un roi, qui est devenu emblème de dignité juive, de l'identité qui la distingue depuis l'époque davidique et continue à la distinguer. Double et duelle, «la double figure de l'étoile de David et de l'étoile jaune»[14], signale Stéphane Moses. L'étoile qui éclaire et rachète est la même étoile qui a discriminé, identifié et condamné. En espagnol *estrella*, la forme verbale, exprime à la troisième personne la violence du coup; *estrella*, le substantif, qui signifie l'astre qui éclaire, la lumière qui distingue, «*Ziw, jenes Licht*» selon la citation de John Felstiner, la grâce de cette lumière, qui arrive au poète en hébreu, בָּכוֹכ, reflète la splendeur surnaturelle, la présence divine dans l'être[15].

Mais «Des fausses étoiles nous survolent»[16], nous *distinguent*. Distincts les juifs? Si ces étoiles jaunes furent nécessaires pour marquer la différence, la différence ne se remarquait pas, elle fut inventée par les nazis, comme ils ont inventé des histoires, des mensonges. Fausses, est-ce que ces étoiles mentent? Quel genre de vérité montrent-elles?

> *wir hier unterm Stern, wir, die Juden*[17].

Des membres dispersés, des organes qui furent ceux d'un corps que la mort a démantibulé. Comme Orphée, artiste, mage et mystique, le poète défie les rites d'outre-tombe. Celan se propose une mission sacrée et tente une aventure verbale et macabre, en introduisant des mots étranges dans le poème pour désarticuler la langue, le poète signale la catastrophe. Les mots succombent dans ce gouffre où ils errent comme des spectres jusqu'à perdre leur sens en parodiant son propre lexique, en bafouant la grammaire et le sérieux discutable de ses règles,

[13] P. Celan, *De seuil en seuil*, cit., p. 100.
[14] M. Broda (ed.), *Contre-jour. Études sur Paul Celan. Colloque de Cerisy*, Paris 1986, p. 131.
[15] Ivi, p. 75.
[16] N. Sachs – P. Celan, *Correspondance*, Paris 1999, p. 11.
[17] P. Celan *Gespräch im Gebirg*, (1959) en http://web.archive.org/web/20010826152658/http://www.paulcelan.de/_gig/gig.htm

les principes d'une logique hétéroclite. C'est certain, Celan écrit en allemand, une langue bifide, à deux pointes, où il reconnaît autant sa langue maternelle que la langue ennemie qui a condamné à mort les siens. Tout ce qu'il dira contre l'allemand en allemand est peu, et renvoie au yiddish, à d'autres langues. Pas même ainsi. De la même façon que Haroldo de Campos a traduit *Qohélet: O que sabe [Celui qui sait]*, et *Berechit: la céna da origem [la cène de l'origine]*, pour hébraïser le portugais — une langue trop catholique à son sens — Celan se propose de dégermaniser l'allemand, de le judaïser, de le circoncire[18], et de même qu'il avait voulu détruire les mots au moyen des mêmes mots, il lance une action/contradiction pour le saper depuis son propre statut, en le défiant à un *duel* à mort. Un duel, une *agonie* que l'espagnol, comme le grec, duplique dans la douleur ou l'« angoisse » causée par la mort, et le *combat* que ce double duel signifie. Sa peine passe par les ambiguïtés homophoniques du français, comme si les ressemblances qui les assimilent orientaient les lugubres affinités entre *mot* et *mort*, une fatalité nullement rare.

Sa langue ose traverser les frontières d'un Au-delà proche, elle franchit les limites idiomatiques pour s'introduire dans d'autres mondes. Une traversée qui *universalise* les particularités idiomatiques en renvoyant à une langue adamique édénique, antérieure et intérieure, une langue qui glisse aux profondeurs abyssales. Préalables à la Chute, ce premier châtiment anticipe l'écroulement et la diaspora de Babel, défiant la sévérité des doctrines et la liberté des mythes par l'illusion d'une gestion poétique qui, si elle ne les annule, les remet en question:

Lege dem Toten die Worte ins Grab
(...)
Leg auf die Lider des Toten das Wort[19]

À propos de ce croisement de frontières idiomatiques de Celan et d'autres poètes — les plus grands — qui confirment ou discutent les aphorismes du philosophe et les limites d'un monde/verbe (*worldword*) au moyen d'audaces verbales qui les transgressent, voici quelque temps il m'a paru nécessaire d'ajouter aux déjà excessives taxonomies rhétoriques, une autre figure. Je l'ai appelée *intraduction*, et bien que les programmes informatiques continuent de la corriger, j'insiste sur cette dénomination qui permet de dédoubler un préfixe en deux. Simultanés, ils modifient la traduction, cette *Aufgabe* qui est tout à la fois *mission* et *démission*. On contracte ainsi un préfixe privatif *in-* qui nie la possibilité de traduire (pas la pratique qui est toujours possible) et *intra-,* le préfixe qui comprend l'antérieur et intériorise cette impossibilité. La traduction ne se remarque, ne se voit ni ne s'entend, mais se produit dans l'intimité d'une pensée qui, comme telle, demeure secrète, jusqu'à ce que le lecteur imagine le même itinéraire que le poète et se précipite jusqu'au fond d'une signification qui, même si elle ne se cache pas, se devine seulement. Dans plus d'un chapitre,

[18] J. Bollack, *Poésie contre poésie. Celan et la littérature*, Paris 2010, pp. 57-74.

[19] P. Celan, *De seuil en seuil*, cit., p. 94.

comme un archéologue qui exhume dans l'allemand des traces précieuses d'une culture ancestrale, Bollack sonde les racines des mots dans les profondeurs d'une langue commune jusqu'à arriver à exhumer l'hébreu:

> Ce sont les morceaux des langues, '*Sprachbrocken*', comme le dit d'elle-même la langue allemande. (…) À la fin c'est le retournement: dire de l'hébreu en allemand, le suprême tour de force[20].

La langue se décompose et hésite comme les paroles d'un enfant qui ne la maîtrise pas encore ou le balbutiement sénile d'un langage qui se détériore du vivant de quelqu'un. Syllabes libres, ce sont des particules qui signifient généralement quelque chose lorsqu'elles sont réunies, pendantes et dépendantes du contexte verbal,

> Das Dach über uns
> abtrug, Schiefer um Schiefer
> Silbe um Silbe[21].

Les syllabes rivalisent en un feu de mots qui les enflamment, les éclairent et les anéantit: *brennt einer Sprache den Sinn ein* (imprime la brûlure du sens dans une langue)[22]. Elles se dégagent des mots qui répètent encore et toujours les mêmes sons, comme s'ils s'entrechoquaient les uns aux autres. Combien de fois répète-t-il *kam* dans *Gespräch im Gebirg*[23]? Deux, trois, dix, quinze fois? Et tout autant d'échos qui, dans le silence, font sonner et résonner l'écrit jusqu'à l'étourdissement de celui qui parle, affirmation et négation, diction et contradiction: *ich hier, ich; ich, der ich dir all das sagen kann, sagen hätt können; der ich dirs nicht sag und nicht gesagt hab.*

Bien que la répétition soit prévisible et souhaitable en poésie, dans la prose — un discours qui *progresse* — la reproduction de sons, de mots, de phrases, suscite l'angoisse de dire devant la certitude d'un temps qui ne revient pas. Anaphorique, la répétition implique un retour en arrière, elle répète et régresse, altérant l'inévitable consécutivité du discours ou en faisant semblant de l'altérer. Bollack transcrit le déplaisir tranchant d'Ingeborg Bachmann face à la récurrence de celui qui va au-delà de la nature temporelle des mortels, de l'être temporel des termes, de celui qui déambule et dialogue entre les morts, entre les siens:

> *C'est 'un roulement creux de syllabes' — dit-elle —, je ne veux plus entendre le moindre mot, ce sont toutes des paroles de mort (Sternbenwörter)*[24].

Si à l'origine « catastrophe » signifie le «Renversement de ce qui est attendu» (surtout un tournant fatal dans un drame), le poète fait de la *contrariété*, qui

[20] J. Bollack, *Poésie contre poésie. Celan et la littérature*, cit., pp. 91-92.
[21] P. Celan, *Strette. Poémes suivis du Méridien et d'Entretien sur la montagne*, traduction par André de Bouchet, Paris 1971, p. 90.
[22] P. Celan, *La rose de personne/Die Niemandsrose*, cit., p. 152.
[23] P. Celan *Gespräch im Gebirg*, cit.
[24] J. Bollack, *Poésie contre poésie. Celan et la littérature*, cit., p. 229.

est adversité et opposition, sa *passion*, une souffrance mystique et la dévotion sentimentale de l'antagonisme qui le harcèle, son histoire, en commençant par son nom, son nom propre, Anschell un anagramme, un renversement de lettres et de sons. Pourquoi les choses doivent-elles être ainsi? «Histoire comme processus messianique, histoire comme processus catastrophique», écrit Stéphane Mosès[25] au début di chapitre 6 de "L'ange de l'histoire" dans son livre publié sous le même titre.

Dit et chanté en yiddish, le poète dénonce l'injustice qui régit de règles inconnues un *monde renversé*, absurde, encore maintenant, et l'impuissance de celui qui s'est fatigué de le supporter sans comprendre pourquoi.

La contrariété prévaut dans ses écrits et se prolonge dans les études qu'on lui consacre: *Poésie contre poésie,* la rigoureuse analyse de Jean Bollack, ou *Contre-jour. Études sur Paul Celan,* rédigée par Martine Broda, en adoptant le même titre par lequel Celan désigna la publication de poèmes et d'aphorismes qui recouraient au parler ordinaire pour le railler au moyen d'une inversion de termes ou de circonstances. Sa poésie fracture les clichés, surprend un lecteur qui reconnaît à la fois le propos, la réussite, et sa faille.

Cependant, le monde des mots qui, dépourvus de sens, ont cessé de communiquer ou des phrases qu'il est sans intérêt d'éclaircir est hermétique. Est-ce pour cela qu'Irving Petlin peint des portes[26] dans le monde qui depuis ses toiles tente d'habiliter des accès visuels, virtuels, à l'enceinte poétique et clos de Celan?

Les mots comme les portes s'ouvrent au monde?

Die beiden Türen der Welt stehen offen[27].

Néanmoins, *No pasarán* — ils ne passeront pas — n'est pas seulement le *Schibboleth* contradictoire de ne pas passer comme voix, une voie de passage. Plus d'une fois, dans «*In Eins*»[28] aussi surgit le mot d'ordre en espagnol:

Mit dir,
Peuple
de Paris. No pasarán.

C'est sa consigne, la voix accorde et refuse à la fois, un mot de passe, en trois langues, comme un *passage*, qui est un espace dans une construction urbaine, dans un texte, ou le courant d'un mouvement dans le temps, musical ou pas, ou les lucides lectures que Jacques Derrida consacrera à Paul Celan[29].

Beth, - das ist

[25] S. Mosès, *L'Ange de l'histoire*, Paris 2006, p. 201.
[26] I. Petlin. *Le monde de Paul Celan*, texte de Pierre Joris, "Des portes avec des clés changeantes", Galerie Jan Krugier, Genève 2002.
[27] P. Celan, *De seuil en seuil*, cit., p. 50.
[28] P. Celan, *La rose de personne/Die Niemandsrose*, cit., p. 112.
[29] J. Derrida, *Schibbolet pour Paul Celan*, Paris 1986.

das Haus, wo der Tisch steht mit
dem Licht und dem Licht[30].

Le poète tente de récupérer cette double représentation, iconique et littérale, frappant les mots, les brisant, les mettant en miettes, comme si les lettres ou les syllabes ne se contentaient pas de sonner et de différencier (leurs fonctions linguistiques), visant une responsabilité sémantique capable de lui assigner une certaine hiérarchie verbale:

Den Ton, oh,
den Oh-Ton, ah,
das A und das O,
das Oh-diese-Galgen-schon-wieder,
das Ah-es-gedeiht[31]

Comme dans la sévérité de ces récits qui rapportent la troublante application d'une loi aussi incompréhensible qu'inflexible, les portes de sa poésie ne s'ouvrent pas non plus ou s'ouvrent à demi. De porte en porte, de seuil en seuil; *Schwelle, umbral,* en espagnol évoque un espace sombre où se réfugient les ombres, une zone de pénombre, la frontière entre la rue et la maison, ni dehors ni dedans, ni extérieur ni intérieur, ni public ni privé, dans la semi-obscurité qui dissimule et confond les corps, anime l'entente entre de nombreux fantômes qui glissent à l'intérieur ou à l'extérieur et pénètrent en silence à travers les langues, à travers les portes fermées:

werden die Schatten nicht
einzeln kommen[32].

Nombreuses sont les ombres, bien plus nombreux sont les morts, les mots ne suffisent pas à les nommer. Tant de morts qu'ils ne comptent pas, qu'ils ne réussissent pas à conter. Complices ou victimes du silence, tout, tous se taisent.

das Schweigen ist kein Schweigen[33]

Une fois de plus le mot renie le mot, également le silence. «C'est la parole en défaut», il manque les mots, il manque les juifs, il manque leurs corps, leurs noms. Il manque les morts. Où sont allées tant de personnes? Personne ne répond. Une voix sans voix, un cri qu'on n'entend pas, antérieur au mot, intérieur, qui ne se prononce pas et fait mal aux entrailles blessées par l'histoire, par l'infamie, par le langage commun comme on dirait commune d'une fosse.

[30] P. Celan, *La rose de personne/Die Niemandsrose*, cit., p. 130.
[31] Ivi, p. 124.
[32] P. Celan, *De seuil en seuil*, cit., p. 18.
[33] P. Celan *Gespräch im Gebirg*, cit.

und ging der Jud, der Jud und Sohn eines Juden, und mit ihm ging sein Name, der unaussprechliche[34]

Réfléchissant sur la contradiction dans l'articulation la plus profonde de l'absurdité, Emmanuel Levinas parle d'une

«structure quasiment contradictoire, mais contradiction qui n'est pas formelle comme celle de la tension dialectique entre l'affirmatif et le négatif se produisant pour l'intellect; contradiction en guise de sensation: dolence de la douleur, mal»,

dans un chapitre qui traite de «La souffrance inutile»[35].

La poésie? Cela aussi, c'est fumée! *habel ha-balim hakol habel*, «Fumée des fumées, tout est fumée», disait un poète que disait le Roi des rois, poète aussi. Contrariant la continuité ou la contiguïté du discours, la poésie de Celan dit et montre la poésie, sa vertigineuse verticalité en vers, aligne des mots isolés, des syllabes séparées, des espaces en blanc, «auch ohne Sprache»[36], sans mot dire.

En vers, Celan fait voir la verticalité de la fumée qui monte des terrifiantes cheminées, un chemin s'élève vers le ciel. *Camino, Kamin*, chemin, cheminée, la fumée parcourt l'air, rachète de la terre l'humus, le plus humain de la terre, précipitant des nuages de fumée. «*Es war Erde in Ihnen, und sie gruben*», ainsi commence *Niemands Rose*, et depuis la terre, qui est *adama* en hébreu, s'élève le sang, *dam,* de l'homme*, adam*. Mais la brume ne laisse pas voir la fumée dans l'air, tout se mélange, comme dans les cendres qui se fondent dans le feu de la cheminée.

(…) *dann steigt ihr als Rauch in die Luft*
dann haht ihr ein Grab in den Wolken da liegt man nicht eng[37]

Plurielles sont les fugues qu'entraine cette macabre *Todesfugue*. Fuit-elle la mort hâtive ou donne-t-on un temps de fugue dans une espèce de *Totentanz* en marche funèbre? La verticalité vertigineuse de ses vers abolit la nature consécutive du langage, qui confond en mots le feu, l'air, la terre, l'eau, cendres réfugiées dans les nuages où elles restent en suspens.

Le poète entrevoit des tombes dans les nuages, des nuages de fumée deviennent des fosses dans le ciel de Celan. Les morts tombent à l'envers, défiant d'en haut la gravité, ils tombent vers le haut ou ne tombent pas, ils se tiennent et défendent dans cette verticalité voulue du poème, la fumée monte au ciel ou descend vers la terre, cela revient au même[38].

Lisa Block de Behar, Instituto de Profesores Artigas, Montevideo
✉ lisabehar@netgate.com.uy

[34] P. Celan *Gespräch im Gebirg*, cit.
[35] E. Levinas, *Entre nous, Essais sur le penser à l'autre*, Paris 1991, p. 199.
[36] Il ne s'agit pas de la même notion à laquelle Bollack (*Poésie contre poésie. Celan et la littérature*, cit., pp. 135, 195, 243) attribue d'autres inclinations.
[37] P. Celan, «*Todesfugue*» (1945) en http://www.celan-projekt.de/todesfuge-deutsch.html
[38] Traduit par Albert Bensoussan.

Articoli/10

Distopici paradossi marziani

Francesco Muzzioli

Articolo sottoposto a *peer-review.* Ricevuto il 19/03/2016. Accettato il 11/05/2016

The genre of dystopia, now by far inflated by mass imagination, become almost the realism of our times. This essay investigates how dystopia is combined with the irony. Irony opposes the questioning to the false heroism of supermen until it corrodes the subject itself in self-ironic form. Through irony dystopia is entirely reversed: it is no longer a universal danger, foiled at the last minute by the saviours of mankind (according to the Hollywood model). While irony doubts that humans pay attention to the warnings of the catastrophic prediction and even it insinuates the suspicion that they deserve it, it points out that although it is not enough to delay the disaster, a radical change in attitude is nonetheless needed. To test this hypothesis, the paper analyses two classic texts of science-fiction, both set on Mars: *The Martian Chronicles* by Ray Bradbury (1950) and *The Martian Time-Slip* by Philip Dick (1964). In the first, the colonization of the red planet, which causes the dissolution of the native populations and with the loss of their diversity, ends with the self-destruction of the Earth, leaving a scarce group of earthling refugees to be the Martians. In the second text as well the technological presumption of Terrestrials transferred to Mars will miss its goal and their cynical boss will be defeated because of a wrong calculation of time slips. Here too, the positive fate smiles on the marginalized and the sensitives. This essay tends to show that irony and its paradoxical inventions also increase the stylistic and literary tone of the texts, in contrast to the flatness and banality of consumer dystopia.

***

Quando ho iniziato a interessarmi della distopia, circa dieci anni fa, contavo di fare una deviazione momentanea dalle mie problematiche preferite riflettendo su alcuni testi extravaganti di narratori "sperimentali" (come *Il pianeta irritabile* di Volponi e *La ratta* di Grass); mi sono trovato ben presto a che fare con una quantità di materiali che aumentava a vista d'occhio. Il volume che ne è derivato, le *Scritture della catastrofe*, presenta parecchie lacune e la latitanza di interi settori (giustamente alcuni studenti mi hanno fatto rimarcare l'importanza, in materia, non solo del film ma anche del fumetto), pur avendo una bibliografia di un paio di centinaia di titoli. Senza contare che la falange delle distopie aumenta giorno per giorno, e ci vorrebbe, ormai, un altro intero volume di integrazioni e aggiornamenti; fatica che lascio volentieri ai giovani ricercatori volenterosi.

Per altro, questa smodata moltiplicazione della distopia, questa vera "inflazione", mette in sospetto sulla funzione della "distopia di massa". Il suo successo è facilmente spiegabile con le angosce dei ceti declassati dalla

globalizzazione e il senso di declino che accompagna le società dell'occidente capitalista, quel mondo "avanzato" che oggi si aggrappa con le unghie e con i denti ai propri privilegi ed esulta se ci scappa per un pelo l'aumento dello 0,001 del pil… Ma non si tratta solo di lucrare sulle paure della "maggioranza silenziosa"; il peso della distopia nell'immaginario collettivo prende l'aspetto di una risorsa – come si diceva una volta – *ideologica*: da un lato funziona come assuefazione, abitudine al peggio e come consolazione perché ancora non ci siamo arrivati; da un altro lato, conferma che non c'è altra strada, che questo modello di sviluppo è l'unico possibile, non resta che sperare che produca qualche supereroe tecnologico per scamparla all'ultimo minuto. Lo schema Hollywoodiano è quello di sollevare lo spettatore *in extremis*, dopo averlo gettato nel pericolo più profondo: e quale pericolo è più profondo, allora, dell'estinzione di tutta l'umanità? Questa *catarsi* assai a buon mercato è il livello "tragico" degradato consentito alle comunicazioni di massa. Occorre, per un sano riequilibro, accostare un tale schema con una buona dose di ironia. Contro il falso eroismo, l'ironia garantisce l'erosione critica del dubbio e diventa una vera e propria "etica", quando coinvolge il soggetto stesso nella forma dell'autoironia.

Certo, la forma della narrazione distopica continua a contenere – soprattutto quando resta rigorosa, cioè *finisce male* – un imperativo etico. La distopia non vuole suggerirci un modo di distruggere il mondo, all'opposto vuole che impariamo dalle possibili prevedibili conseguenze letali a metterci alla ricerca di soluzioni alternative. L'esortazione distopica è precisamente "a fare il contrario" da quello che ci fa vedere; essa dunque denota uno specifico versante *antifrastico* che subito l'imparenta all'ironia (che, secondo la retorica è appunto "dire il contrario"). Un altro punto di contatto tra distopia e ironia è l'"ironia della sorte": tutte le tipologie distopiche (da quelle "dispotiche" a quelle "catastrofiche") mostrano come gli sforzi umani arrivino, volenti o nolenti, a produrre effetti disastrosi. Da un lato le anti-utopie, rovesciano nelle peggiori tirannidi l'aspirazione alla giusta società: l'organizzazione perfetta si tramuta in meccanismo cogente, il "migliore dei mondi" viene difeso con un accanito sistema poliziesco perché non si abbia a modificare… Dall'altro lato, le catastrofi nelle loro plurime varietà contengono un giudizio negativo o sull'apparato bellico (armi così potenti da distruggere l'intero pianeta) oppure sul modello di sviluppo (la cecità dello sfruttamento che destabilizza l'ecosistema). Piuttosto interessante – ma su questo tornerò *in concreto* – la questione delle mirabilie tecnologiche (il trofeo "magico" dell'uomo fantascientifico) che si rivelano fallimentari.

L'ironia può far compiere all'apparato distopico un intero rovesciamento, quando venga a dichiarare, assumendo una prospettiva antiantropocentrica, che la fine del genere umano non è un gran male perché il mondo sarà migliore una volta liberato della nostra presenza. Potrebbe sembrare, a prima vista, che in questo caso l'ironia funzioni in senso disfattista, facendo cadere la spinta etica e l'appello all'impegno, inducendo la rinuncia di fronte a un male assunto come inevitabile e addirittura alla fine meritato. Mi è capitato però di notare che non è assolutamente così: se è vero che l'ironia insinua il dubbio che l'ammonimento

possa andare a buon fine, è altrettanto chiaro che il suo scopo non è di convincere il destinatario ad accelerare il disastro, semmai costituisce un ammonimento ulteriore. Non si tratta – essa sostiene implicitamente – di salvare la supremazia dell'uomo sulla Terra o di rimandarne il crollo, si tratta piuttosto di modificarne alla radice l'atteggiamento secondo una norma di compatibilità con l'ambiente e con gli altri esseri viventi sul pianeta. Altro che resa! La distopia ironica rappresenta un umanesimo affatto *radicale* e viene a coincidere, compiuto un intero giro dialettico, con la massima utopia.

Lo dimostra molto bene il romanzo di Kurt Vonnegut, *Galápagos* (1985), che ho analizzato in *Scritture della catastrofe*, una "distopia di sterilità" da cui si salvano, in bizzarre circostanze, alcuni superstiti nelle isole Galápagos, dove daranno vita a generazioni post-umane, con una vera e propria completa mutazione verso una vita acquatica affatto "inoffensiva", una autentica *ri-animalizzazione*. Distopia o utopia? Nel caso di *Galápagos*, come in quelli di Volponi e Grass che citavo in abbrivio, gli opposti si rovesciano l'uno nell'altro, e il risvolto positivo della conclusione è altamente "penitenziale".

In questa sede vorrei verificare queste premesse su alcuni testi di fantascienza, ambientati su Marte. Marte è ancora oggi l'"oggetto del desiderio" delle spedizioni spaziali, la colonia deputata come avamposto per la conquista del cosmo, anche se problematica quanto all'abitabilità (per il momento gli eventuali esploratori non avrebbero molte *chances* di tornare indietro). Proprio in quanto scommessa tecnologica, la vita su Marte si presta a situazioni *double face*, a quei "paradossi marziani" che ho annunciato nel titolo dell'intervento e che ora andrò ad individuare in un paio di testi fondamentali.

Cominciamo con le *Cronache marziane* (*The Martian Chronicles*, 1950) di Ray Bradbury. Qui la distopia è addirittura illustrata doppiamente: da un lato, i marziani, dopo alcuni tentativi di resistenza, vengono sterminati come «mucchi di foglie secche» dai bacilli del morbillo involontariamente portati dai primi cosmonauti; dall'altro lato, il testo finisce con un conflitto che distrugge il pianeta Terra. Già da ciò si intuisce come lo svolgimento sia dialettico, di una dialettica che non ha e non può avere soluzione: l'incontro con l'altro registra una radicale non-coincidenza, il contatto è destinato a fallire. Ed è essenziale l'intervento dell'umorismo e della parodia. Magistrale la seconda spedizione, quando l'equipaggio del razzo si presenta con clamorose manifestazioni e pose ufficiali (e soprattutto mettendo avanti la propria identità: qualificandosi come *Earth Men*, Terrestri) ma non sono presi sul serio e vengono internati in un manicomio che contiene tutti i presunti visitatori spaziali. Il gioco va ancora oltre, perché il medico marziano che dovrebbe curare la loro paranoia allucinatoria, li uccide tutti e, non essendo riuscito a eliminare le allucinazioni, spara anche a sé stesso. Il dottor Xxx non ha tutti i torti: tra un terrestre che si crede terrestre e un pazzo che si crede terrestre non c'è molta differenza… Paradosso al quadrato: gli astronauti, in quanto creature letterarie, sono davvero personaggi immaginari.

Altro spunto che tocca uno dei filoni della distopia è l'episodio *Le città silenti*. A un certo punto Marte si spopola, tutti tornano indietro per via della

guerra, rimane solo e abbandonato un singolare personaggio, Walter Gripp, che vivendo sulle montagne non si è accorto di nulla. È l'occasione per un racconto sul modello dell'"ultimo uomo" che lo vede aggirarsi tra le città silenziose e vuote: c'è però lo squillo di una voce telefonica femminile che potrebbe costituire una possibile compagna. La vita ripartirà? Ci saranno un nuovo Adamo e una nuova Eva, come accade in una certa tradizione fantascientifica (che va dalla vecchia *Nube purpurea* di Shiel alla recente trilogia della Atwood)? Nient'affatto: meglio solo, decide Walter dopo aver fatto la conoscenza diretta della insopportabile Geneviève; e il mito dell'amore svanisce nel disincanto.

Infine, nell'ultimo episodio, dopo l'esplosione generale, un gruppo di profughi terrestri raggiunge il pianeta rosso. Tocchiamo in questo finale il nodo dell'identità. Già il capitolo *I Terrestri* l'aveva messo in evidenza: la sicumera di essere qualcuno fallisce di fronte a un diverso sistema interpretativo. Ma nell'ultimo brano, *La gita d'un milione di anni*, si fa un passo in più: i superstiti, tra cui alcuni bambini, si vanno ambientando nel nuovo paesaggio. Il piccolo Michael insiste a voler vedere i marziani, e il padre allora gli addita lo specchio d'acqua in cui tutti loro sono riflessi:

> They reached the canal. It was long and straight and cool and wet and reflective in the night.
>
> "I've always wanted to see a Martian," said Michael. "Where are they, Dad? You promised."
>
> "There they are," said Dad, and he shifted Michael on his shoulder and pointed straight down.
>
> The Martians were there. Timothy began to shiver.
>
> The Martians were there – in the canal – reflected in the water. Timothy and Michael and Robert and Mom and Dad.
>
> The Martians stared back up at them for a long, long silent time from the rippling water...

«I marziani erano là», così il narratore esplicita il sottinteso del personaggio. È uno *ius soli* assoluto: marziano è chi vive su Marte. Ovvero l'identità non la si possiede come patrimonio inalienabile da conservare e difendere a tutti i costi dall'invasione dell'alterità, ma la si assume provvisoriamente (*ironicamente*), in seguito a vicissitudini e scelte contingenti e storiche. Ma forse, perché questa consapevolezza venga acquisita nel senso comune bisognerà aspettare l'anno 2026, la data in cui è ambientato l'ultimo racconto delle *Cronache* (se basterà..).

Passiamo al secondo testo, quello che vorrei trattare più estesamente in questa sede: si tratta di *The Martian Time-Slip* di Philip Dick (1964, tradotto con *Noi marziani*, che era il titolo del racconto ispiratore). Se in Bradbury c'è un certo gusto archeologico per le città disabitate (quello che sarà portato al massimo dal Morselli di *Dissipatio H. G.*), in Dick invece è assaporato il degrado e osservata nei particolari la decadenza, proprio nel luogo dove la tecnologia dovrebbe essere più smagliante: la colonizzazione di Marte non ha fatto in tempo a partire che risulta già, in un ipotetico 1994 che forse fa il verso al famoso 1984, ridotta a rottame. Il cielo è solcato da astronavi, però gli strumenti d'uso

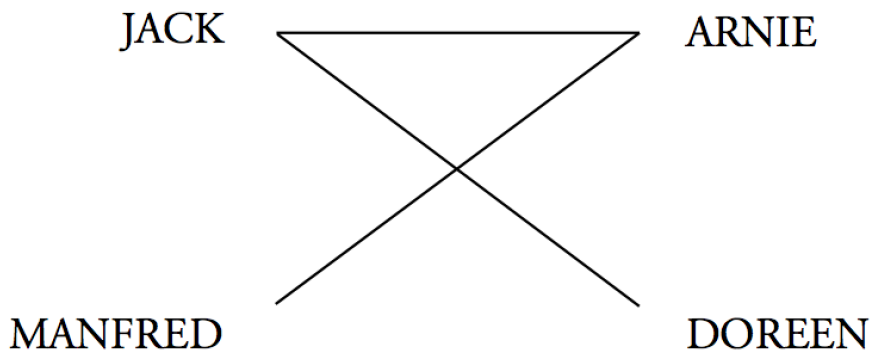
comune funzionano male, tanto che una delle imprese più richieste è quella delle riparazioni – che questo avvenga anche nell'immaginazione del dopobomba la dice lunga sulla polemica dickiana verso il consumismo. Il crollo, la frantumazione, il fallimento sono le cifre di questo panorama. È come se Marte opponesse agli sforzi dei coloni terrestri una resistenza passiva, una sorda ostilità che avvolge inesorabilmente mezzi e persone. La difficoltà ha naturalmente un aspetto climatico nel deserto marziano e nel problema della scarsità di risorse idriche, con il razionamento dell'acqua (malgrado gli antichi "canali") che rende potentissima la corporazione degli idraulici. Ma non si tratta semplicemente di una distopia da disastro ambientale: il disagio si trasmette alla psiche; il "vuoto" del paesaggio penetra nell'interiorità; le macchine che vanno in pezzi corrispondono al crollo della personalità. Di qui l'uso di psicofarmaci e il pullulare nel romanzo delle patologie mentali più gravi, come la schizofrenia e l'autismo. Ma, poco a poco, si scopre che la follia possiede anche i soggetti presunti normali, si allarga contagiosamente all'intero mondo finzionale. Ce ne sono gli indizi fin dall'inizio, nelle riflessioni dei personaggi («Better to succumb to the schizophrenic process, join the rest of the world»; «Meglio cedere al processo schizofrenico, fare come il resto del mondo»); e poi ancora nelle banali constatazioni da senso comune: la malattia mentale «everybody seems to have it nowadays» («oggi sembra che ce l'abbiano tutti»).

La parola "gubble" (tradotto nella versione italiana di Carlo Pagetti con "putrìo") utilizzata come mantra dal bambino autistico Manfred, è il neologismo onomatopeico che contraddistingue la degenerazione del male, il peggioramento generale, destinato a invadere qualsiasi cosa in una incontenibile "gubblizzazione":

> A voice in his mind said, Gubble gubble gubble, I am gubble gubble gubble gubble.
>
> Stop, he said to it.
>
> Gubble, gubble, gubble, gubble, it answered.
>
> Dust fell on him from the walls. The room creaked with age and dust, rotting around him. Gubble, gubble, gubble, the room said. The Gubbler is here to gubble gubble you and make you into gubbish.

Non per nulla Manfred, che pronuncia poco più di quella parola, diventa un personaggio-fulcro della storia. Ma non l'unico: come spesso avviene in Dick, la narrazione si basa su un sistema di personaggi che intrattengono relazioni dialettiche, tanto che Jameson – in alcuni saggi molto interessanti – ha potuto organizzarli in diversi quadrati semiotici. Nel caso del *Martian Time-Slip*, potremmo porre nel primo vertice Jack Bohlen, il riparatore, che rappresenta l'outsider non omologato nel sistema e ancora capace di rapporti "umani"; al vertice opposto sta Arnie Kott, il *villain* della situazione, potente capo (per l'esattezza "Supreme Goodmember") del Sindacato Idraulici; sul lato di Arnie, c'è la sua amante Doreen che egli considera un "investimento" e una "proprietà" – è il personaggio femminile tipico di Dick, donna provocante ma fredda, però non bionda secondo lo standard, ma rossa di capelli, forse in

omaggio al "pianeta rosso"; infine, il già menzionato bambino autistico Manfred, isolato dal mondo, ma dotato di incredibili capacità "precognitive" (la figura del sensitivo e del "precog" è anch'essa tipicamente dickiana) e addirittura – come vedremo – di spostarsi nel tempo. Se ne ricava questo quadrato:



Dove ai lati destro e sinistro ci sono le affinità (Jack è affine a Manfred perché va soggetto a gravi allucinazioni), ma nelle diagonali gli sviluppi della vicenda: Doreen, stanca del coito senza partecipazione, ha una relazione più intensa con Jack, mentre Arnie cercherà di sfruttare i poteri di Manfred per il suo tornaconto personale. Certo, oltre quelli inseriti nel quadrato ci sono vari altri personaggi: la moglie di Jack, Silvia, che ha un rapido rapporto con il commerciante Otto, il quale a sua volta incarna il ruolo del vendicatore uccidendo Arnie; il padre di Jack, Leo, che innesca la speculazione sui terreni marziani; e poi l'ex-moglie di Arnie (con un figlio anormale), il dottor Glaub, il padre di Manfred che si suicida, fino gli insegnanti meccanici della scuola. E ci sono, sullo sfondo ma non trascurabili, gli aborigeni marziani, i Bleekman, la popolazione originaria del pianeta, forse "cugini" dell'umanità terrestre: non sono stati sterminati, ma sono emarginati e ridotti a esistenza misera e nomade, trattati con disprezzo razzista (sono i "negri" della situazione). L'incontro con l'"altro", anche in Dick, è stato fallimentare e distruttivo; ma non tanto da annullare la potenza magica del nativi, che non a caso alla fine accoglieranno tra loro il "diverso" Manfred.

Come si vede, la scena è molto popolata, l'intreccio sarà necessariamente a più piste e la costruzione del mondo finzionale (che nella fantascienza parte da zero) piuttosto lenta. Del resto, il mondo "schizo" può essere composto solo "frammento per frammento". Bisogna aspettare il capitolo 9, con l'arrivo dalla Terra del padre di Jack, perché emerga il punto nevralgico della vicenda: la speculazione sui terreni marziani, apparentemente inutili e inospitali, dove l'ONU intende investire in nuove costruzioni e quartieri; l'imperativo economico è accaparrarsi i terreni e registrarne la proprietà prima che la notizia si diffonda. Bisogna arrivare primi, un problema di tempo. Quando Arnie lo viene a sapere è troppo tardi: Leo (che ha dietro una cordata di speculatori terrestri) ha già

portato a termine l'operazione. A quel punto non resta che arrendersi e accettare la sconfitta? Non sia mai detto: il boss locale pensa che, se potesse andare a ritroso nel tempo, potrebbe cambiare la storia e aggiudicarsi così l'ambita proprietà. A tale scopo egli unirà le facoltà del bambino psicotico con il sapere ancestrale dei Bleekman. L'esperimento consisterà nel viaggiare nel tempo attraverso la mente di Manfred nel luogo sacro dei riti millenari, la caverna del Dirty Knobby (o Bitorzolo Infangato). Ma ancora prima che quel piano incredibile frulli nella testa di Arnie, troviamo diverse anticipazioni sul carattere anomalo del tempo marziano, sul fatto che «perhaps time flowed differently on Earth then on Mars» («forse il tempo scorreva in modo diverso sulla Terra e su Marte»[1]) per arrivare alla «puncture in time», la falla temporale, il *Time-Slip* del titolo. E non si tratta solo di visioni allucinatorie, perché nell'ultima scena addirittura Manfred si presenta *materialmente* come sarà nel lontano futuro, quando, più che centenario, sarà pieno di protesi attaccate alle macchine.

Insomma, lo spirito capitalistico della guerra di tutti contro tutti arriva a ricorrere all'irrazionale e alla diversità disprezzata. Questo cinismo superiore persino all'ideologia si scontra però con un paradosso inatteso: Arnie rivive una giornata del suo passato allo scopo di modificare la realtà; ma poiché la rivive attraverso la mente di Manfred, si ritrova in un passato che non è più lo stesso, in cui la ripetizione non è per niente identica. L'ironia della sorte vuole che il percorso verso i terreni da acquistare si riveli difficoltoso e infine impraticabile, per il semplice motivo che il mondo di Manfred è profondamente "gubblizzato", cioè peggiorato; i tempi e i luoghi noti risultano sottilmente alterati, quel tanto che basta a mandare a monte il piano. Sarà l'impressione di un ritmo di vita più accelerato e desultorio, con una curvatura "espressionista":

> Getting up from his desk he went over to the window and looked down at the street of Lewistown far below. People hurrying along; how fast they went. And the cars, too; why so fast? There was an unpleasant kinetic quality to their movements, a jerkiness, they seemed either to bang into one another or to be about to. Colliding objects like billiard balls, hard and dangerous... the buildings, he noticed, seemed to bristle with sharp corners. And yet, when he tried to pinpoint the change – and it was a change, no doubt of that – he could not. This was the familiar scene he saw every day. And yet –[2]

Sarà una particolare aggressività dei rapporti, dove lo stesso richiamo erotico diventa inquietante, come si vede nella segretaria troppo estroversa, da annoverare tra gli impedimenti che ostacolano il piano di Arnie, fino a farlo naufragare. Si noti l'aspetto "meccanico" dell'approccio:

> "What's the matter, Arnie?" the girl said, and smiled. It was a smile like nothing he had ever seen in his life before, cold and yet full of intimation; utterly without warmth, as if a machine had stamped it here, constructed it by pattern out of lips, teeth, tongue… and yet it swamped him with its sensuality. It poured forth a saturated,

[1] P. Dick, *The Martian Time-Slip*, cit., p. 6; Id., *Noi marziani*, cit., p. 29.
[2] P. Dick, *The Martian Time-Slip*, cit., p. 240.

sipping heat that made him sit rigid in his chair, unable to look away. Mostly it was the tongue, he thought. It vibrated. The end had a pointed quality, as if it were good at cutting. A tongue that could hurt, that enjoyed slitting into something alive, tormenting it and making it beg for mercy. That was the part it liked most, to hear the pleas. The teeth were white and sharp… made for rending[3].

Non solo non riesce ad accaparrarsi nulla, ma l'avido potente trova la morte, addirittura due volte: la prima, nel passato modificato, ad opera di una freccia avvelenata dei Bleekmann; e la seconda nel presente, per il colpo di pistola di Otto, venuto a vendicare la distruzione dei suoi magazzini. Per somma ironia, Arnie non penserà di essere morto davvero, ma di essere ancora implicato nel mondo "virtuale" della ripetizione.

Né il paradosso temporale è soltanto una risorsa della trama per uno scioglimento avverso al "cattivo". L'alterazione temporale è costitutiva della stessa scrittura del testo. Si vedano gli scarti temporali nel capitolo 10, dove alcune scene avvenute prima sono raccontate dopo; e si veda l'insistita ripetizione dell'episodio dell'incontro a casa di Arnie, colto ogni volta da un diverso punto di vista. Quanto alla deformazione della realtà che diventa decisiva durante il "ritorno al passato", si tratta di una modalità diffusa che periodicamente affligge la visuale dei personaggi, talvolta assunta in proprio dal narratore che non specifica a quale personaggio appartenga la "focalizzazione". Insomma, la scrittura assume nel suo proprio processo i caratteri schizoidi e in tal modo consuona con il tenore novecentesco, anarchicamente inventivo e liberatorio, della modernità radicale[4]. Un vero *tour de force* che comprende il sogno, l'allucinazione, la previsione. Visioni peggiorative, visioni dell'orrore[5], ancor più emblematiche quando si applicano alla scena erotica: dove il desiderio dovrebbe far sprizzare il godimento, il testo rivela la profondità di un desolato "reale", fatto di materia bruta e di pulsione pura; ed è la bellezza patinata della "beautiful woman":

Bending over her he saw her languid, almost rotting beauty fall away. Yellow cracks spread through her teeth, and the teeth split and sank into her gums, which in turn became green and dry like leather, and then she coughed and spat up into his face quantities of dust. The Gubbler had gotten her, he realized, before he had been able to. So he let her go. She settled backward, her breaking bones making little sharp splintering sounds.

[3] P. Dick, *The Martian Time-Slip*, cit., p. 238.

[4] Ha scritto Juan Carlos Rodríguez: «Pienso, con Mallarmé, que la verdadera libertad de la escritura está en su contingencia y que con ello, con su continuo e inútil desafío al azar, es mucho más libre, en su aleatoriedad, (...) una escritura infinita que no cesara nunca de surgir, de bullir, de soltar enunciados y grafías, una fuente inacabable de sentidos, es decir, una escritura "loca" [.] En realidad ese lenguaje existe: es el lenguaje de la esquizofrenia tal como lo vieron Deleuze y Guattari en el *Antiedipo.* (...) Un lenguaje que multiplica el tiempo en instantes y convierte el espacio en simulacro de sí mismo» (J. C. Rodríguez, *Formas de leer a Borges*, Almería, 2012, p. 52).

[5] Trovo in un libro di Slavoj Žižek (*Meno di niente*, vol. 1, Milano 2013, p. 432) una definizione dell'orrore che potrebbe applicarsi al testo dickiano: «questa, forse, è la definizione piú precisa dell'orrore: uno stadio più alto di sviluppo che si inscrive violentemente in uno stadio più basso, nel suo fondamento/presupposto, dove non può apparire se non come disordine mostruoso, disintegrazione dell'ordine, combinazione innaturale e terrificante di elementi naturali».

Her eyes fused over, opaque, and from behind one eye the lashes became the furry, probing feet of a thick-haired insect stuck back there wanting to get out. Its tiny pin-head red eye peeped past the loose rim of her unseeing eye, and then withdrew; after that the insect squirmed, making the dead eye of the woman bulge, and then, for an instant, the insect peered through the lens of her eye, looked this way and that, saw him but was unable to make out who or what he was; it could not fully make use of the decayed mechanism behind which it lived.

Like overripe puff balls, her boobies wheezed as they deflated into flatness, and from their dry interiors, through the web of cracks spreading across them, a cloud of spores arose and drifted up into his face, the smell of mold and age of the Gubbler, who had come and inhabited the inside long ago and was now working his way out to the surface[6].

Il padrone del "gubble", The Gubbler (in versione italiana il "Putriarca") conduce il suo gioco al limite della metamorfosi in una incontrollabile sarabanda infernale.

Eccessi di stile. Abbiamo qui un Dick felicemente "sopra le righe" come non mai (forse l'unico altro testo che può stare alla pari sono *Le tre stimmate* di Palmer *Eldritch*). Un umorismo nero e grottesco caratterizza questa fantascienza distopica, dove il futuro è visto come qualcosa di minaccioso. Del resto, se ciascuno pensa al suo futuro personale è ovvio che il futuro contiene in fondo l'immagine negativa del cadavere; nel mentre questo spettro "soggettivo" è fatto rispecchiare nella "oggettiva" decadenza marziana, Dick lo conserva soprattutto nel punto di vista di Manfred, la cui "estraneazione" è dovuta alla ricorrente visione del destino di artificialità mostruosa che lo attende nella vecchiaia decrepita quando sarà un corpo di parti staccate collegate alla macchina, ridotto a neutra *cosa* (che si materializza addirittura nella apparizione finale):

The living room was filled with Bleekmen. And in their midst she saw part of a living creature, an old man only from the chest on up; the rest of him became a tangle of pumps and hoses and dials, machinery that clicked away, unceasingly active. (…) The missing portion of him had been replaced by it. Oh, God, she thought. Who or what was it, sitting there with a smile on its withered face? Now it spoke to them[7].

Sappiamo che Dick manifesta un disgusto verso le macchine, ed anche in questo caso presenta un moralismo piuttosto conservatore nei confronti della meccanica erotica (che potrebbe trovare contrapposizione nelle "macchine desideranti" di Deleuze). La salutare perplessità verso il progresso e le "magnifiche sorti" potrebbe allora contenere l'arretramento delle liberazioni della modernità. Tuttavia, la logica del testo non corrisponde al ripristino della buona forma umanistica, non c'è alcun personaggio interamente positivo e nessun ripiegamento nostalgico. Sebbene concluda con un lieto fine (Jack e Silvia si ritrovano, ora più maturi), la mediazione non è poi così salda, «nell'oscurità della notte marziana». È piuttosto la contraddizione ciò che resta produttivo e critico per noi.

[6] P. Dick, *The Martian Time-Slip*, cit., pp. 159-160.
[7] P. Dick, *The Martian Time-Slip*, cit., p. 260.

Marte è, non solo in Dick, la scena di una proiezione. Se guardiamo alla varia "fenomenologia dei marziani", è facile notare che assomiglia molto al ventaglio di possibilità previsto dall'imagologia[1]: agli estremi ci sono l'altro negativo della "fobia" (i marziani mostruosi e viscidi della *Guerra dei mondi* di Wells) e l'altro mitizzato della "filia" (il marziano-messia rivoluzionario di *Straniero in terra straniera* di Heinlein). In mezzo, in Bradbury e Dick, ma anche nel *Marziano a Roma* di Flaiano, c'è dialettica e crisi critica. Più che avvertire di un pericolo reale come la distopia dispotica o quella catastrofica, la "fantascienza peggiorativa" qui mette il suo profilo etico sotto il segno della problematicità. Che ciò comporti la deformazione dell'ironia e dello straniamento è un corollario non trascurabile.

Francesco Muzzioli, Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
✉ francesco.muzzioli@uniroma1.it

[1] Cfr. D.-H. Pageaux, *Le scritture di Hermes*, Palermo 2010, in particolare p. 54.

Articoli/11

La tentazione della catastrofe

Una riflessione teologico-politica su *Sottomissione* di Michel Houellebecq

Maria Stella Barberi

Articolo sottoposto a *peer-review.* Ricevuto il 08/04/2016. Accettato il 25/06/2016

Starting from Tocqueville's theories on modern democracy and Dostoyevsky's allegory of Grand Inquisitor, this article attempts to detect the hidden 'inclination to catastrophe' that inspires the French writer Michel Houellebecq in its political novel *Submission* (2015), a bestseller that imagines a Muslim party might be winning the 2022 presidential election in France, with the support of Socialist Party. The temptation of Christ, as described in the Gospels of Matthew and Luke, is the hermeneutical key to explain why, in this completely different society, François – the main character of the novel – is finally led to convert to Islam.

***

La vicenda e il carattere morale di François, il protagonista del romanzo di Michel Houellebecq, sembrano concepiti per confermare una preoccupazione spesso inespressa nel mondo occidentale: dobbiamo temere più di noi stessi che dei nostri nemici, quasi che le nostre società fossero affette da una latente e inconfessabile "vocazione alla catastrofe". Lo prova il potere seducente dell'idea di sottomissione, eponima del libro di Houellebecq e tale da scandire il racconto come una spirale che avvolge il protagonista in una tentazione sempre più irresistibile e sempre più volta a esiti irreparabilmente catastrofici. Le mie riflessioni provano ad applicare al libro di Houellebecq il paradigma teologico-politico delle tentazioni del deserto, a partire dai testi di Luca 4.1-13 e di Matteo 4.1-11 e sul modello delle letture di Tocqueville e di Dostoevskij nel racconto del Grande Inquisitore.

1. Assecondare la tentazione della catastrofe: la scelta più semplice per l'uomo occidentale

La trama del romanzo, come peraltro il suo stile, è piuttosto minimalista. François, dopo i molti anni trascorsi a consumare pasti a base di 'purea di rapa' alla mensa universitaria e a preparare una tesi su Joris-Karl Huysmans

all'Università Parigi III–Sorbona, finalmente addottorato, viene chiamato al posto di assistente e poi di professore di letteratura presso l'Università di Parigi III-Sorbona. Nel frattempo, nulla è mutato per lui: nulla, neppure il ritmo delle sue avventure erotiche. Vissute, altrettanto regolarmente, con le compagne d'università prima e con le studentesse dei suoi corsi dopo, continuano a scandire i suoi anni. Finché, nel 2022, accade che le elezioni presidenziali francesi siano vinte dal candidato della Fratellanza Musulmana, eletto al secondo turno con i voti dell'intero arco repubblicano a esclusione del Fronte nazionale. Un non piccolo trambusto scuote allora l'esistenza di François, giacché la Sorbona, ormai finanziata dall'Arabia Saudita, mette a riposo i professori che non accettino la conversione all'Islam.

In Francia, il romanzo di Michel Houellebecq *Soumission* è uscito il 7 gennaio 2015[2]. Nello stesso giorno, sulla prima pagina del settimanale satirico «Charlie Hebdo», Houellebecq travestito da mago profetizzava, per il 2015, la perdita dei propri denti, e, per il 2022, la conversione all'Islam. Ma, proprio quel 7 gennaio 2015, sui principali redattori di «Charlie Hebdo» si abbatté la vendetta dei fratelli Kouachi, esecutori di morte in nome e in onore del Profeta. Una clamorosa e infausta coincidenza destinata a promuovere i *clins d'œil* dell'eterno buffone del re. Ecco il *lupus in fabula*: questo Houellebecq che, *en bouffon* dello spirito repubblicano, ha messo la Repubblica a rischio di dissoluzione; lui, il demistificatore, il beffardo profeta della fine, l'autore dell'odioso romanzo. Ma perché odioso?[3]

Per il tema, per l'autore e per le circostanze che ne hanno segnato l'apparizione, il libro ha in effetti suscitato commenti d'ogni genere. Disegna un futuro (più o meno imminente) di pacifica e volontaria sottomissione della Francia all'Islam; è un bel regalo fatto al Fronte nazionale di Marine Le Pen; gioca abilmente a confondere religione musulmana e liberalismo economico, all'unico scopo di portare l'affondo definitivo sul già moribondo spirito repubblicano. Infine – ed è senz'altro peggio – lancia un perfido avvertimento a chi si pavoneggia con le virtù della laicità ma in realtà ha degradato lo Stato a terreno di coltura per il nuovo dispotismo che avanza.

Indubbiamente l'immaginazione houellebecquiana presta voce a tendenze oggi molto diffuse di una società in dissoluzione la cui nota dominante è un'indifferenza pubblica che esige tuttavia sempre maggiore partecipazione. E sovente l'attenzione si appunta sui tratti poco lusinghieri, sgradevoli, non auspicabili, residuali della senescenza. *In extremis veritas*. Ma quale verità, quali conclusioni estreme, il lettore ben disposto può trarre dal romanzo? Nella

[2] M. Houellebecq, *Soumission*, Paris 2015; trad. it. di V. Vega, *Sottomissione*, Milano 2015.

[3] Al Primo Ministro francese Manuel Valls non era piaciuto l'amalgama tra la testata giornalistica e la sua icona irriverente, tanto più che, ancora prima dell'uscita in libreria, il romanzo aveva suscitato polemiche e reazioni indignate. «La Francia è Charlie – ha detto il Primo Ministro – ma la Francia non è Houellebecq, non è intolleranza, odio, paura». È il fortunato slogan «je suis Charlie» coniato da un anonimo pubblicitario dopo l'attentato che il Primo Ministro riprende a conto della Francia, contro Houellebecq che a suo dire gioca sulle paure dei francesi. L'autore ha risposto all'attacco del Ministro: «sì, invece, la Francia è intolleranza odio paura!» Il 7 gennaio prova che un conflitto è già in atto, e ha già i tratti della guerra civile.

seconda parte del presente saggio, lasceremo alla stessa voce del narratore l'ufficio di raccogliere e di concentrare le successive fasi di una vicenda che conduce progressivamente alla catastrofe il suo protagonista. A meno che questa voce non sia già quella di un sopravvissuto, se non addirittura dell'unico sopravvissuto di un mondo già scomparso, che non ci permette di decidere se questa resa letteraria designi il luogo mentale o metaforico di eventi già trascorsi o se sia invece il contenitore di immagini di puro godimento, analoghe a quelle ricavabili per esempio contemplando *La perspective curieuse* di Niceron[4] o a quelle affidate al negativo fotografico, per impressioni riproducibili all'infinito.

1.1. Il dispotismo temuto: Tocqueville, Dostoevskij e Schmitt

La veste islamica indossata senz'altri infingimenti dall'autore di *Sottomissione* ha creato scandalo, quasi che essa volesse essere insieme eufemistico travestimento della catastrofe e risposta positiva alla crisi pervasiva dell'Occidente. Gli scandalizzati rappresentanti dell'opinione pubblica vi hanno colto forse una provocazione analoga a quella lanciata dal Cristo tornato sulla terra e subito imprigionato come eretico nel famoso racconto del *Grande Inquisitore* di Dostoevskij[5]. Lì, il potente cardinale spiega al Prigioniero quanto stringenti ed esigenti fossero le questioni sollevate dallo «Spirito sapiente e terribile». Fu un deprecabile errore aver rinnegato l'insegnamento di colui che gli parlò nel deserto, non aver dato agli uomini il pane di cui essi abbisognano insieme ai miracoli, alle meraviglie e alle magie che distraggono gli uomini dalle loro pene, altresì deprecabile fu l'aver rifiutato il mistero dell'elezione alla gloria e, infine, l'aver negato l'offerta dell'autorità sugli uomini deboli e ribelli[6]. Fu la sua colpevole inerzia ad aver imposto alla Chiesa, a chi è venuto dopo, l'ingrato compito e la tremenda responsabilità di accettare per il bene del mondo proprio le cose che il mondo si aspettava di ricevere, e che egli non era stato capace di dargli. Tre decisive parole furono allora proferite dal Grande Inquisitore:

[4] Si tratta dell'anamorfosi di Niceron del 1638 che elabora con una tecnica allora di moda l'immagine abbigliata del re Luigi XIV componendo insieme un sultano o un califfo e altre figure di potenti.

[5] Al capitolo V, libro V, parte seconda, dei *Fratelli Karamazov* Ivàn propone al fratello Alioša una sua fantasia sul Cristo tornato sulla terra. La Sua comparsa, a Siviglia nel XVI secolo, viene accolta con entusiasmo dalla folla che lo riconosce e lo osanna. Al potente Inquisitore appena giunto sulla piazza della cattedrale tanto basta per ordinare senza indugio l'arresto dell'intruso. In un lungo monologo notturno, spiega poi al Prigioniero che le risposte da lui allora fornite allo «Spirito terribile» giustificano pienamente che gli sia ora comminata la morte degli eretici. Ma dopo averlo vivamente e lungamente criticato per gli errori commessi e averlo minacciato («domani ti farò bruciare»), fatto inquieto dal silenzio e ancor più dal bacio col quale il Prigioniero suggella le sue parole, l'Accusatore lo lascia andare, ingiungendogli allora di non tornare mai più.

[6] Altre più positive risposte Egli avrebbe dovuto fornire alla fine dei suoi quaranta giorni nel deserto a colui che allora lo interrogava; avesse accolto il miracolo del pane, il mistero dell'iniziazione e l'autorità del governo del mondo, avrebbe ricevuto il consenso universale. Accenneremo poi alla successione delle tentazioni o «questioni», rapportata ai Vangeli di Luca e di Matteo.

miracolo, mistero, autorità. In esse ormai e per sempre è stata «compendiata e predetta tutta la storia dell'umanità». Ad esse nulla oppone, e nulla sembra aver da opporre l'inerte Prigioniero. Né, d'altra parte, l'audacia del suo personale sentire può sopraffare il crisma impersonale dello Spirito, si ha l'impressione che gli sia stata quindi riservata una funzione di contrasto che lascia inalterate ma rende tanto più visibili quelle verità generali, quelle regole inderogabili.

Il racconto riflette il punto di vista 'inquisitorio' o 'ragionatore' dello «Spirito sapiente e terribile». Chi parla ha però di fronte a sé, in chi ascolta il racconto, un secondo punto di vista né compromesso, né frenato dalla logica inquisitoria con cui si confronta. Nell'economia del racconto questo secondo punto di vista iscrive *e contrario* l'unico evento cui effettivamente si rapporta la prova delle tentazioni, ineliminabile come il principio di contraddizione che la Passione ha stabilito una volta per tutte nella storia degli uomini.

Nelle intenzioni di Dostoevskij, il racconto propone una critica del dispotismo politico e del potere teologico della Chiesa di Roma[7]. Ed è legittimo chiedere se l'Inquisitore di Siviglia sia miglior portavoce della Roma dei Papi e dei Gesuiti o della Mosca che all'epoca di Dostoevskij era considerata la più compiuta espressione del dispotismo orientale. Naturalmente, entrambe le città sono implicate nei ragionamenti del potente vegliardo, tanto tormentosi quanto pragmatici; da essi apprendiamo che unico, largamente anonimo e onnipresente, è il dispotismo che rassicura e seduce, da una città all'altra, da Occidente a Oriente e di secolo in secolo. Si tratti di Pane, di Gloria o di Potere (le tre tentazioni di Matteo 4.1-11 e di Luca 4.1-13 e) è sempre lo Spirito del tempo che, secondo Dostoevskij, si propaga come una nube tossica dall'Europa in decadenza sulla Russia.

Nella percezione dostoeviskiana della fine della civiltà europea e dell'umanità finora conosciuta, la critica ha avvertito un'influenza di Alexis de Tocqueville, l'aristocratico che fu il grande sociologo della democrazia. E in effetti il «dispotismo dolce»[8] di Tocqueville contiene in nuce la politica delle tentazioni che il Grande Inquisitore trasmette alla sua posterità.

Un estratto assai famoso della *Democrazia in America* basterà a delineare i tratti cui fa da specchio l'*homo democraticus*.

Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi da

[7] È noto che *Il Grande Inquisitore* è stato oggetto di importanti commenti e di molte riscritture novecentesche; per una silloge vedi *La Légende du Grand Inquisiteur*, traduzione dal russo e Introduzione di L. Jurgenson, Lausanne 2004 (il volume contiene testi di Leontiev, Soloviev, Rozanov, Bulgakov, Berdjaev, e Frank).

[8] Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 2 voll., Paris, 1981, p. 385; trad. it. *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Milano 2015, p. 733. Per l'influenza di Tocqueville su Dostojevskij Vedi U. Coldagelli, *Vita di Tocqueville (1805-1851). La democrazia tra storia e politica*, Roma 2005. Ma è René Girard ad aver imperniato il confronto tra questi autori (che coinvolge anche Stendhal) sulla promessa moderna della libertà e sui sentimenti moderni: «l'invidia, la gelosia, l'odio impotente», si veda *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano 2009.

parte, è quasi estraneo a tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria. Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia; ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere; ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza, prevede e assicura i loro bisogni, facilità i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, e divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere?[9]

Troviamo qui illustrato il carattere semplicemente pervasivo del potere, una volta che questo abbia installato nel mondo il «dispotismo dolce»: conformismo, infantilizzazione, uniformizzazione.

Si è detto a ragione che Tocqueville ha visto i pericoli e anticipato lo sviluppo possibile della democrazia. Ma tali pericoli pesano su Dostoevskij come un risolversi in catastrofe della storia dell'uomo; non già un momento e una direzione, ma la definitiva progressione dello Spirito terribile che per tre volte ha parlato e per tre volte ha dato prova di comprendere il mondo meglio di quanto questo si comprenda.

Il mondo retto dal sapere – e in particolare dal saper condurre l'umanità al suo fine – esige élites iniziate che sappiano accettarlo e conseguirlo. Il Prigioniero non ha prestato ascolto a questa «questione»: l'iniziazione alla gloria che, più delle altre, sta a cuore al Grande Inquisitore – giacché nel mistero dell'iniziazione trova giustificazione e si perpetua la legittimità del potere religioso. Non che questo potere sia altro dal mistero di cui qui si tratta. La struttura sistemica del potere e il messaggio del Grande Inquisitore concordano: il mistero è soltanto lo strumento del potere religioso, il «vessillo» innalzato dai gloriosi e dagli iniziati che, detenendolo, hanno già ottenuto di governare il mondo. *Ipse dixit*. Certo gli uomini deboli e ribelli tenteranno di governarsi da soli, di elevare la loro torre di Babele; li si lascerà fare perché, per quanto a lungo l'anomia si diffonda nel mondo, alla fine la bestia dei disordini si inginocchierà, stremata, lacrimando sangue; noi saremo là ad attenderla quando dopo mille anni di guerre fratricide ci si consegnerà per essere governata. I deboli ribelli non troveranno altra via per salvarsi che «diventare docili» e «sottomettersi a noi». Il potente vecchio sa che cavalcare la bestia come l'Anticristo, inalberando il vessillo del mistero, equivale a detenere la soluzione per la guerra fratricida che imperversa tra loro.

[9] Così nel 1840 si esprimeva Alexis de Tocqueville (*De la démocratie en Amerique*, vol. 2, pp. 385-386, trad. it. *La democrazia in America*, pp. 732-733). Il passo è citato da Houellebecq in una lunga intervista su Tocqueville fruibile in rete: https://www.youtube.com/watch?v=ZtiJQZTqu9M

Trascorrere da Dostoevskij al passo di Tocqueville sopra citato ci permette di accedere a tale metafisica del potere: «Rassomiglierebbe all'autorità paterna se [...]». Il dispotismo come contraffazione paterna è la preziosa chiave che Dostoevskij recupera da Tocqueville e che ritroviamo intatta in Houellebecq. E questo – dirà lo stesso Houellebecq commentando, in un'intervista, quello stesso passo – benché la società dell'epoca di Tocqueville si fondi su relazioni familiari concrete, ancora ignare di quella crisi della famiglia che poi provocherà la dispersione, l'isolamento e la deflagrazione ultima degli individui. Il critico del dispotismo moderno ne ha tuttavia presagito l'avvento ancora prima che se ne manifestasse la realtà sociale e ha agevolato la transizione dalla metafisica del potere alla teologia politica del Grande Inquisitore – con l'ulteriore, ispirata, contraffazione della figura paterna. È ovvio infatti che a Ivàn Karamazov basta filtrare le passioni dell'uomo democratico con il 'passino delle tentazioni' per estrarne il succo del parricidio.

Da Tocqueville a Dostoevskij, la tentazione del dispotismo assume dunque i tratti del parricidio. Oggi *Sottomissione* sembra voler stringere insieme questi due autori per dare una voce attuale al parricidio culturale, mostrando così la nuda essenza della metafisica del potere. La resa senza rimpianti alla tentazione della catastrofe appare come la scelta più semplice per l'uomo occidentale condannato all'infantilizzazione. Non meno nuda, non meno incapace di rimpianti e non meno semplice di questa infantilizzazione si dimostra la sottomissione universale proclamata dal romanzo di Houellebecq: essa può contare sulla lungimiranza di quei pochi che la sostengono con le loro consumate tecniche di presa del potere e la assistono con una generalizzata terapia di relativismo morale. Non troppo distante da quella del Grande Inquisitore è, come vedremo, la strategia esibita dal nuovo Rettore della Sorbona: l'islamico Rediger. Ma, con una decisiva differenza, essa presuppone che il parricidio sia stato già perpetrato.

A riaprire il cerchio che il XIX secolo aveva chiuso sul declino dell'Europa concorre la prospettiva storica di Carl Schmitt, così come essa emerge da quel dialogo polemico con Dostoevskij (e parzialmente con Tocqueville) che ne attraversa spesso l'opera, con riferimento all'allegoria del Grande Inquisitore e ai pericoli del potere. Vediamone brevemente alcuni momenti.

Nella polemica schmittiana il declino dell'Europa s'accomuna all'avanzare dello spirito "gnostico", e alla condanna del potere e, più fondamentalmente, del genere umano che esso comporta. Per ciò che investe il nostro tema, la cosa più interessante è il mutarsi di questo spirito da figura d'ordine in figura del caos, con un'accentuata confusione dei fronti: quello che si batte per il potere totale dell'uomo e quello che ne riconosce l'impotenza totale. Vi intervengono – vorremmo dire – le potenze storiche che portarono, per diversa via, alla «centralizzazione dell'umanità». È anche il pronostico che suggella il primo volume di *La democrazia in America*. Schmitt ricorda che Tocqueville è stato considerato a ragione il più grande storico del XIX secolo. È «la storia scritta dai vinti» che lo stesso Schmitt cita *in Ex Captivitate Salus* a maggior gloria di

Tocqueville, conferendo un accento profetico all'ironica designazione: eppure la sobria contemplazione del suo destino non salva l'autore che non ha saputo prevedere alcun freno, alcun potere katechontico, per quella sconfitta[10]. Proviamo allora a considerare alla luce dell'esigenza di un 'potere che frena' il messaggio del Grande Inquisitore che, nella prospettiva di Schmitt, «de-anarchizza» il cristianesimo. Il Grande Inquisitore vuole che Cristo stesso ammetta l'ordine del mondo. Gli chiede forse di lasciarci, come fecero i Gerasani allorché scongiurano Cristo di andarsene dalla loro terra (Mt, 8,34; Mc., 5,17)?[11] Di certo gli chiede di non stravolgere l'ordine di un potere che, nel senso puramente istituzionale, pretende, non senza accortezza, al monopolio de-anarchicizzante della forza, della decisione e dell'interpretazione (dove s'intravedono le tre «questioni» poste dallo Spirito terribile). Il Grande Inquisitore ha ragione: come ha ragione Hobbes e come ha ragione la Chiesa di Roma. Ha visto infatti che queste istituzioni esprimono un bisogno d'ordine.

D'altra parte questo bisogno d'ordine condiviso dagli uomini deboli e ambiziosi, a garanzia della loro sicurezza, non conduce forse a trasferire tutto il male del potere su una élite disposta a sacrificare le proprie pretese, la stessa presuntuosa anarchia dei proprî desideri? Non è forse la forma moderna del patto con il diavolo? Ebbene: sì, il Grande Inquisitore l'ha detto in questi termini. Lo spirito impersonale cui si sottomettono gli uomini deboli e ribelli contraddice il desiderio personale e incarnato di chi lo serve. Il Grande Inquisitore si preoccupa di rappresentare gli uomini, ma vuole vestire la maschera dello Spirito terribile. La tormentosa aspirazione a questo primato si nutre della sua personale disparizione. Ma è ancora lungi dai vertiginosi vertici del potere impersonale: Sapienza, Governo, Ordine. Il miracolo, il mistero e l'autorità sono strumenti del potere, modalità del suo esercizio. Le sue arti saranno pure magiche, misteriche e manipolatorie dell'autorità, tuttavia riusciranno meno sofisticate delle armi dell'eugenetica e degli strumenti di manipolazione di massa.

Per Schmitt, dunque, non già il messaggio storico del Grande Inquisitore, che de-anarchiza il cristianesimo, ma solo la gnosi e le religioni politiche, che sollevano l'Anticristo a figura ideale di affermazione post-umana, possono promettere «una sicurezza e una salvezza» rivolta, del tutto naturalmente, contro la sovranità delle creature umane[12]. Si comprendono bene la tensione emotiva e lo sforzo concettuale dell'autore che nella sovranità dell'ordine e della protezione

[10] Per Schmitt v'è in Tocqueville una rassegnazione, un generale cedimento alla tendenza del potere a divenire "inumano", si manifesti tale inumanità in forme positiviste, scientiste o utopistiche; e una conseguente definitiva rinuncia al "potere che frena", che accomuna pensatori politici e giuridici, a lui assai cari, come Tocqueville stesso: Hobbes, Donoso Cortes, Peguy.
[11] C. Schmitt, *Glossario*, Milano 2001, 20.8.48, p. 269
[12] Si è voluto riconoscere un'analogia tra questo Grande Inquisitore, come figura d'un ordine a pretesa totalizzante, de-anarchicizzante del Cristianesimo, e l'Anticristo come "promessa di felicità" nell'epoca della sicurezza descritto da Schmitt nel 1916 in *Aurora boreale*, (pp. 88-89). Ma che nel 1949 Schmitt potesse parlare del Grande Inquisitore come parlava dell'Anticristo nel 1916, ciò pone un problema interpretativo. Per una assimilazione delle due figure, con la trasformazione del Grande Inquisitore, in Anticristo o almeno in un suo araldo, si veda

dei cittadini aveva additato il cardine dell'Europa moderna. E si comprende altresì che, dopo la seconda guerra mondiale, l'obiettivo sia cambiato. Non si tratta più, come negli anni del *Cattolicesimo romano* (1916-1919), di difendere – in polemica con Dostoevskij – la visibilità dell'ordine teologico-politico della Chiesa contro la crescente anomia che rischia di accerchiare l'Europa da ogni parte. Quando un potere depotenziato dalla perdita delle sue origini s'affida indifferentemente a totalità statuali o a utopie post-statuali, Dostoevskij e gli anarchici russi come Bakunin non detengono più il primato antipolitico della spiritualizzazione gnostica sugli antagonismi umani. È ora che il Grande Inquisitore sia chiamato a rappresentare (contro il suo stesso creatore) il potere de-anarchicizzante dell'istituzione. Non che Schmitt prenda tutto ciò alla lettera. Ma d'un ordine europeo che si regga sulla *complexio oppositorum* della Chiesa di Roma non si dà più questione. Così Schmitt lancia la sua alternativa: «chi è più vicino al Grande Inquisitore? La Chiesa romana o il sovrano di Thomas Hobbes?» E conclude con la famosa massima «Dimmi chi è il tuo nemico e ti dirò chi sei. Hobbes e la Chiesa di Roma: il nemico come figura del nostro vero problema»[13]. La possibilità di un ordine promana proprio dagli opposti emulatori del Grande Inquisitore e l'avvenire di ciascuno degli antagonisti dipende dal loro mutuo imitarsi, superando fraintendimenti antipolitici e speculazioni idealistiche e romantiche.

1.2. «L'intelligenza non è intelligente»

La capacità di vivere senza aneliti trascendenti è l'interrogativo ricorrente in autori come Tocqueville, Dostoevskij, Nietzsche e Freud. D'altra parte – con un anticipo di tre quarti di secolo su Houellebecq – Robert Musil aveva scritto: «quando si diventava più vecchi e ci si abituava a frequentare l'essiccatoio dello spirito, dove il mondo affumica il lardo dei suoi commerci e affari, si imparava ad adattarsi alla realtà, e lo stato definitivo di un uomo spiritualmente addestrato era all'incirca questo: che egli non usciva più dal suo campo speciale e si persuadeva [...] che era inutile star lì a rimuginarci sopra»[14]. Un arco di tempo sufficiente perché l'essiccatoio smettesse di secernere le proprie essenze, i propri distillati metafisici. Si ha l'impressione che un dio minore, il dio del compimento, abbia ingiunto alla società ateistica d'abbandonare quei luoghi deputati, affinché – una volta messo a nudo il suo male – una tale esposizione di sé servisse da monito, da provocazione definitiva (verso chi ha fin lì ignorato le aspettative essenziali della vita: il vero, il buono, il bello). Forse, chi sa? Non si sbaglia a riconoscere nel protagonista di *Sottomissione* i segni di una crisi. Forse François è tra quelli che

R. Baldi: *"In divergente accordo". Carl Schmitt e la Legenda*, in R. Baldi e E. Fabbri, a cura, *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Milano 2013, p. 114.
[13] C. Schmitt, *Glossario*, cit., 23.5.49, p. 343.
[14] R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino, 1972, I vol., p. 147; la frase è citata anche in *Aforismi Anacronismi*, di A. Berardinelli, Roma 2015, p. 30.

credono ancora che «diventare vecchi vuol dire: poter osare l'estremo»[15]. Proprio così. Il protagonista del romanzo di Houellebecq non ha nulla da perdere, se non la residua convinzione con cui assolve ai suoi scarsi impegni erotico-passionali in una Parigi desolata dove ogni piacere riesce complicato. C'è infatti in questo romanzo una vita ridotta all'essenziale, sulla quale incombono depressioni e vaghe preoccupazioni di sicurezza e di ordine, una vita predisposta a recepire la spinta a «osare l'estremo». Resta da verificare se trattasi di attrattiva per una soluzione qualunque, coerentemente perseguita fino alla logica conclusione: il sacrificio e la negazione radicale di ogni potere personale; se quindi vi si abbia addirittura l'esemplare ed estrema semplificazione del narcisismo panico, messo a nudo per essere meglio inciso e scorticato dai promotori del sacro. O se, al contrario, come l'uomo senza *Eigenschaften* di Musil – e come i suoi predecessori Bruno e Michel in *Le particelle elementari* – François «fin dal principio, cerca di vivere come un uomo nato per trasformarsi dentro un mondo creato per trasformarsi, cioè pressappoco come una goccia d'acqua dentro una nuvola»[16].

Prenda l'uno o l'altro abbrivo, l'esistenza di François dunque allude allo scetticismo di una società che, sospinta a dubitare financo del diritto a perpetuare sé stessa, si mette sulla via che sempre conduce a qualche forma di sottomissione.

Il dubbio ostinato accompagna probabilmente la caduta dell'edonismo scettico come un ultimo riverbero di luce chiara e coerente all'approssimarsi del tramonto. Era la condizione esistenziale del sopravvissuto all'*annihilatio mundi*, da Sant'Agostino all'epoca barocca – «se m'inganno sono»[17], «se dubito vivo»; cosicché l'uomo della memoria e dell'immaginazione si sentiva chiamato a esprimere libertà e creatività sotto l'egida del potere politico. Tutt'altra è la condizione 'pratica e contingente' dell'uomo nostro contemporaneo: deprivato della speciale protezione dell'arte e della desueta teologia agostiniana della storia, egli segue la traiettoria (culturale, demografica) di paesi che invecchiano male e sui quali si proietta finanche il sospetto d'essere già estinti, a tal punto la loro voce è inascoltabile e la loro posizione avulsa dalla realtà. Ma se un risultato elettorale imprevisto pone l'individuo davanti alle difficoltà, il gioco ardito (osare l'estremo) può rivelarsi più confortevole (e anche semplice) che mantenersi su posizioni dolorose. Soprattutto dacché il 'folle' sopravveniente e il pubblico plaudente e irridente della piazza nietzschiana son fatti più avvertiti mediante elezioni teletrasmesse, a maggior godimento dello spettatore. A meno che non

[15] È Carl Schmitt che fa questo commento ironico: «Dice bene Gottfried Benn: non ritengo che diventare vecchi significhi rassegnarsi. Diventare vecchi vuol dire: poter osare l'estremo. Esatto. Molto bene. Si potrebbe aggiungere anche: non ho nulla da perdere eccetto il mio cadavere, che comunque non lascio volentieri nelle mani dei miei nemici» (*Glossario*, 22.1. 49, cit., p. 305)

[16] R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit. vol. II, p. 308. «La comprensione termodinamica dell'ente» di Musil ribadisce l'entropico degradare verso l'uniforme e l'indifferenziato della maggior parte dei predecessori di François; l'ha colto con speciale acutezza e sensibilità Bernard Maris (*Houellebecq economista*, trad. A. Cristofori, Milano 2015, p. 123), appoggiandosi d'altronde sulle conversazioni dello stesso Houellebecq con Bernard-Henri Lévy in *Nemici pubblici*: «Se c'è un'idea, una sola, che attraversa tutti i miei romanzi, talvolta fino all'ossessione, è proprio quella della irreversibilità assoluta di ogni processo di degrado, una volta iniziato».

[17] «si fallor, sum», *De Trin.* 10. 10,14; *De civ. Dei* 11, 26.

si debba attribuire loro il segno di quello «spirito di torpore» (*Isaia*, 29.10) che ottunde e depotenzia la realtà a chi si mostra incapace di riconoscere la propria mancanza e rilutta altresì ad accettarne il dolore.

È possibile che la perdita dell'ateismo (oggettivo e soggettivo), sia mistificatoria o rivelatoria, sia ultimo monito o prodromo di umanità, futura[18]. In ogni caso, è possibile che «l'egoismo inintelligente e la pusillanimità» della pubblica piazza si coniughi con l'intelligenza costretta a subire «strane vicissitudini» senza farne reale esperienza[19]. Cercheremo altre conferme per una materia tanto magmatica. Intanto, affidiamoci all'umorismo di Musil che conclude chiedendosi «se in fin dei conti, dato che di intelligenza ce n'è certamente abbastanza, il guaio non sia semplicemente in questo, che l'intelligenza non è intelligente»[20]. Glossiamo: questa intelligenza sempre identica a sé stessa semplicemente non è intelligente; fosse intelligente non trascurerebbe, con i dati sensibili, le manipolazioni, le astuzie, le passioni e gli inganni passionali di cui pure s'avvantaggia l'esercizio dello spirito. E aggiungiamo: fosse intelligente

[18] Vale la pena di citare per esteso alcune considerazioni di Slavoj Zizek, *L'Islam e la modernità. Riflessioni blasfeme*, Milano 2015, pp. 14-15: «Già molto tempo fa Friedrich Nietzsche si era reso conto che la civiltà occidentale procedeva nella direzione dell'Ultimo Uomo, una creatura apatica senza grandi passioni o impegni. Incapace di sognare, stanco della vita, egli non corre rischi e cerca solo agio, sicurezza e tolleranza tra gli uomini: «Un po' di veleno di tanto in tanto: ciò fa fare sogni piacevoli. E molto veleno alla fine, per un piacevole morire. [...] Si ha il proprio piacerino per il giorno e il proprio piacerino per la notte: ma si sta attenti alla salute. 'Noi abbiamo inventato la felicità' – dicono gli ultimi uomini e ammiccano» (per la cit. nietzschiana si veda: F. Nietzsche, *Così parlò Zaratustra*, Milano 1990, pp. 33-34). Zizek commenta: «Noi occidentali siamo gli Ultimi Uomini nietzschiani, immersi in stupidi piaceri quotidiani, mentre i musulmani radicali sono disposti a rischiare tutto, sono devoti alla lotta fino all'autodistruzione. Il secondo avvento di William Butler Yeats sembra riflettere appieno l'impasse del nostro tempo: "I migliori difettano d'ogni convinzione, i peggiori / sono colmi d'appassionata intensità"». E aggiunge: «Ecco un'eccellente descrizione dell'attuale contrasto fra liberali anemici e fondamentalisti ferventi. "I migliori" non sono più capaci di assumere un impegno, mentre "i peggiori" abbracciano incondizionatamente il fanatismo razzista, religioso e sessista. Ma questa descrizione dei terroristi fondamentalisti è calzante come sembra? [...] Contrariamente ai veri fondamentalisti i terroristi pseudo-fondamentalisti sono profondamente turbati, intrigati e affascinati dalla vita peccaminosa dei non credenti. Si intuisce che, nel peccatore, essi combattono la loro stessa tentazione. [...] l'intensità passionale dei terroristi testimonia della mancanza di una vera convinzione» (corsivo mio, ivi, p.16). Mi sembra però che l'applicazione alla fede islamica dei terroristi di questa filosofia del sospetto e dello smascheramento sia altrettanto inefficace della chiamata di correità dell'edonismo scettico degli ultimi occidentali e della rancorosa gelosia dei nuovi tentati dall'oriente. Poco conta infatti quanto fondata riesca la levata di principio contro il risentimento islamico. Essa non aggira l'ostacolo del fondamentalismo religioso. Al contrario, il dispiegarsi in opposte metafisiche del mimetismo (rivalitario) e della convinzione (vera) impedisce di accedere al terzo termine politico: l'oggetto del desiderio, e per estensione della fede, cui tendono i fratelli nemici e attorno al quale s'intrecciano le loro relazioni. Dobbiamo ipotizzare invece che il desiderio comprende sempre un oggetto vivo e vivificante. Il desiderio è ciò che salva, perché ha un oggetto, o ciò che perde, se perde il suo oggetto. Tralasciato da Žižek sul piano politico, il tema del desiderio riemerge però nel ruolo che egli assegna al femminile nell'archeologia e nella costruzione mitica dell'Islam, con risultati assai interessanti (vedi ivi, pp. 49-87).

[19] Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amerique*, Paris 1981, vol. II, p. 317; trad. it. cit., p. 671.

[20] R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit., p. 147, corsivo mio.

non trascurerebbe altresì i «doppi vincoli»[21] che sempre accompagnano le strategie di conquista del potere, comprese quelle che portano alla sottomissione del conquistato. C'è quindi un aspetto propriamente 'inintelligente' nella sottomissione: e si rapporta al difetto di percezione tanto diffuso presso le élites intellettuali, che pure non mancano della necessaria intelligenza.

1.3. Il pane, il potere e la gloria

Riprendo ora la linea portante di queste mie riflessioni. Nell'episodio delle tentazioni nel deserto dei vangeli di Luca 4.1-13 e di Matteo 4.1-11 un punto di vista sistemico e uno sviluppo 'sovrano' ricomprendono la rinuncia di Gesù «al proprio primato» politico e religioso in prospettiva apocalittica; il rigetto del potere quindi segnerebbe una svolta radicale nella lunga storia umana proiettandosi sugli ordini politici antichi e su ogni ulteriore interpretazione scientifica o filosofico-politica[22].

[21] La teoria psicologica sul «doppio vincolo» (*double bind*) di Bateson fa largo spazio alle relazioni familiari come causa di paralisi psichica. Nell'antropologia mimetica di Girard il doppio vincolo descrive la relazione emotiva dell'imitatore verso il suo modello che gli dà due ingiunzioni contraddittorie: «imitami e, improvvisamente, non imitarmi»; simultaneamente attratto e rigettato, lo spaesato imitatore precipiterà nell'umiliante disfatta del desiderio doppio vincolante. Le società prive di «mediazione esterna» che impedisca le rivalità s'avvolgono in relazioni doppio vincolanti, in spirali di violenza distruttiva e di morte. Vedi R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano 1978. Una sorta di doppio vincolo generalizzato descrive pure Tocqueville: «Nos contemporains sont incessamment travaillées par deux passions ennemies: ils sentent le besoin d'être conduits et l'envie de rester libres». Il brano è citato da A. Grjébine, che commenta: «C'est sans doute dans cette concomitance du rejet et de la quête que réside le paradoxe de l'homme moderne» (*La guerre du doute et de la certitude*; vedi cap. V, *Dostoïevski et Tocqueville: les paradoxes de l'individu et de la société*). Dell' implodere del desiderio nel «doppio vincolo» Tocqueville e Dostoevskij hanno percepito soprattutto la costrizione invisibile e generalizzata, che si traduce nella pressione (auto)sacrificale della democrazia e sovente in forme parossistiche di sdoppiamento diabolico degli individui, in particolare nelle figure più tormentate dei romanzi di Dostoevskij. Il Grande Inquisitore, in primis. Alle 'passioni nemiche' Schmitt ha impresso invece una inversione e una spinta verso l'alto: «la negazione della negazione non è una neutralizzazione, il vero infinito ne dipende». Sia gli uni sia l'altro hanno colto l'estraneità, l'indifferenza, l'intelligenza non intelligente di chi si lascia andare alla neutralizzazione, e la asseconda nel suo proprio percorso di vita.

[22] Cfr. R. Di Giuseppe, *La sfera di Moebius*, Massa 2012, pp. 56-57. L'Autore stabilisce una proficua corrispondenza tra le tentazioni dei vangeli di Matteo e Luca e le caste studiate da Georges Dumézil e Luis Dumont: quella dei lavoratori, il pane, quella dei guerrieri, il potere, quella dei sacerdoti, la gloria. In ispecie, il Vangelo di Matteo confermerebbe l'interpretazione funzionale dell'essere umano e dei sistemi sociali, la cosiddetta «trifunzionalità» indoeuropea di Georges Dumézil. «Tre tentazioni, tre funzioni, tre caste: abbondanza, sacralità, potere», in filigrana «il sistema e la progressione di una società divisa in caste». Mentre, l'esigente partizione di Luca – con l'inversione del primato dal potere politico all'autorità religiosa – risolve una contesa del mondo antico a favore della concezione teocratica e messianica della sovranità, e trova conferma nella «memorabile» messa a punto di Louis Dumont «fondata sulla distinzione tra prestigio e potere (*auctoritas/potestas*), tra primato assoluto, da una parte, e funzione di esercizio del potere dall'altra». L'autore fa quindi cenno agli esiti apocalittici del cristianesimo come conseguenza del rifiuto opposto da Gesù alle tentazioni nel deserto.

Una propedeutica al primato della Croce vittoria sul mondo, reperisce tuttavia l'interpretazione agostiniana dell'episodio delle tentazioni, in funzione antiapocalittica, e specificamente di cristologia mimetica.

1 Io. 2, 15-17: non vogliate amare il mondo e ciò che si trova nel mondo. Tutto ciò che è nel mondo, è desiderio carnale, cupidigia degli occhi, ambizione di gloria; ora tutto ciò non proviene dal Padre ma dal mondo: cioè dagli uomini che amano il mondo. Il mondo passa e le sue concupiscenze; chi invece fa la volontà di Dio, rimane in eterno.

Su questi versetti dalla *Prima lettera di Giovanni* si sofferma il *Commento* di Agostino (*ep. Io. tr.* 2, 10-14), stabilendo la comparazione tra *desiderium carnis, desiderium oculorum, ambitio saeculi*, le cupidigie umane di *1Io* 2, 16, e le tentazioni del Cristo secondo la progressione indicata da *Mt* 4, 3-10[23]. Va rilevato che l'omiletica tratta diffusamente il primo e il secondo desiderio[24]; manca invece la specifica trattazione della «ambizione terrestre» che vi appare come l'aspetto generale e principale del desiderio per i nati nel tempo, travolti

[23] Cfr. Agostino, *Commento all'Epistola ai Parti di San Giovanni*, intr. e trad. di G. Madurini, a cura di L. Muscolino, Roma 2012, pp. 1678-1687. La comparazione è presente anche in *De vera rel.* 69-71; vi è pure un accenno alla *cupiditas triplex* in *gr. et pecc. or.* 1, 21; in *Confessiones*, 3, 8,16; 10, 41; e alle *cupiditates* senza indicazioni ulteriori in *De civ. Dei*, II, 14, 3.2. Importa rilevare che *De vera religione*, pur citando il Vangelo di Matteo, stranamente segue la scansione di Luca; confronta infatti la triplice cupidigia (piacere, ambizione e curiosità) e la triplice tentazione citando dopo *Mt* 4, 3-4 (piacere/pane) *Mt* 4, 8-10 (ambizione/superbia e fasto del potere temporale; nel confronto con *Dt.* 6, 13-14); e solo infine, usando l'appellativo «ultima tentazione», *Mt* 4, 6-7 (curiosità/vanagloria delle cose temporali e inferiori; nel confronto con *Dt* 6,16). Piacere, ambizione e curiosità (sentire, dominare, vedere), gli uomini sono sempre dominati da qualcuno di questi vizi o piaceri, scrive Agostino in *De vera rel.* 69. È stato rilevato dal Theiler che un'analoga distinzione dei vizi «è presente anche in Porfirio, dal quale, probabilmente, in questo caso, Agostino dipende». Ed è stato pure rilevato che nell'interpretazione delle tentazioni Agostino ha fatto proprio l'insegnamento di Ambrogio: «non la lettera, ma lo spirito va colto nelle Sacre Scritture, poiché è esso che consente all'uomo di purificarsi e di realizzare il processo di ascesa dal sensibile all'intelligibile». (cfr. Sant'Agostino, *La vera religione* VI/1, Intr. trad. e note di A. Pieretti, Roma 1995, pp. 97-111, nota 137 p. 107, e nota 140 p. 109). Giacché l'omiletica sulla lettera di Giovanni sembra ripristinare la scansione tradizionale delle tentazioni di *Mt* 4, 3-10, è dal lato di una differente interpretazione dei desideri che ne va cercata la ragione: non il ritorno dall'intelligibile al sensibile, ma il bisogno di rivisitare l'opposizione tra l'amore del mondo e l'alterità cristica del desiderio che si manifesta nel cuore e ne dilata lo spazio interiore conduce Agostino a ripercorrere successivamente le vie del «piacere» e della «curiosità» (nella comparazione associati alle tentazioni del pane e della gloria/i desideri e gli inganni che vengono dal mondo), fino a giungere a quell'«ambizione del potere», che identifica in figura la «tentazione della gloria di questo mondo», ovvero l'adorazione del Principe del mondo, in opposizione al Padre. Pagine molto interessanti *Sur la Prèmière Épître de Jean* scrive Jean-Louis Chrétien, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris 2007, p. 46: «la multiplication indéfinie des objects des désirs, [...] loin d'élargir l'existence, la rétrécit, car cette distension du désir s'accompagne d'une perte d'intensité, comme inversement sa concentration l'élargit et lui permet de s'élargir toujours d'avantage en lui donnant toute la force de sa concentration».

[24] Così in *ep. Io. tr.* 2, 12 per «i desideri della carne cioè tutte quelle cose che sono in rapporto con il nostro corpo, quali il cibo, gli amplessi sessuali e altre cose del genere»; così in *ep. Io. tr.* 2,13 per il desiderio o bramosia degli occhi. «È vasto il campo cui si estende la curiosità. La ritrovi negli spettacoli, nei teatri, nei simboli diabolici, nelle arti magiche, nei malefici».

dal tempo. Agostino non stabilizza gerarchie funzionali degli organi del desiderio (corpo, vista, mente/spirito) e dei corrispondenti 'impulsi' o 'classi' desideranti, neppure in riferimento ai gradi di resistenza alle tentazioni. «La corrente delle cose temporali ci trascina dietro di sé (...) Tu sei trascinato con violenza dalla forza della corrente? Ti travolge l'amore del mondo?» Unica è la corrente e unica è la risposta: sballottato dai flutti «Attaccati al legno», «Stringiti a Cristo» (2,10). Passione che nel mondo resiste al mondo è la resistenza del legno che mette radici presso la corrente. Vi si scorge la qualità dell'affetto che s'incatena la materia: *desiderium in corde*, desiderio nel cuore, differente dal *desiderium cordis*, desiderio del cuore che associa l'organo al godimento o anche all'uso di un oggetto esteriore[25]. È il senso della parola *skándalon*, «trappola, trabocchetto, inciampo, ostacolo», ciò che rende immediatamente perspicuo il *desiderium cordis* come tentazione del cuore (*Dt.* 5, 21; *Mt.* 5, 26). Nel passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento, il propagarsi dello scandalo è complicato dall'interferenza del modello dell'imitazione (cui magicamente aderisce la cupidigia degli occhi come per una sorta imitazione compulsiva[26]; e cui precipuamente espone il «dare spettacolo», il «pavoneggiarsi con gli onori» di *ep. Io. tr.* 2,13-14). Lo scandalo gioca, com'è chiaro, un ruolo nella trasmissione, nel contagio del desiderio, lega gli uni agli altri gli abitatori del mondo (*Mt* 5,29, 18,7-9, 23, 1-38; *Mc* 9,47; *Luc* 17,1; *Rom* 14,13). Ma un altro scandalo, un'altra tentazione incontriamo nei testi del Nuovo Testamento. Per il suo popolo che rifiuta di riconoscerlo (*Lc* 4, 23-30) Gesù è egli stesso oggetto di scandalo: ostacolo contrapposto alla «tentazione della gloria di questo mondo». Scandalo è perciò colui che porta la Croce nel mondo (così in *1Pt* 2,6-7; *Mt* 21,43; *Lc* 2,34; *Rom* 9,32-33, 11,11). Considerata come un desiderio nel cuore, la sua presenza "scandalosa" trasforma senza alcuna magia la pietra rigettata in pietra angolare e cambia la caduta in resurrezione. Quel suo proporsi come scandalo intreccia il desiderio alla fede, opera la misteriosa conversione del modello-ostacolo (cui si rifiuta l'imitazione) in mediatore esterno e ne traduce l'autorità in paradigma della legittimità e della ricchezza del mondo[27].

Quando il tentatore chiede a Gesù di soddisfare i desideri della carne e successivamente di dare spettacolo di sé – le due prime tentazioni del Vangelo di Matteo – fa appello al desiderio del cuore. Nei due casi, Gesù ricusa lo scandalo: non trasformerà le pietre in pane, non si esibirà nel volo («L'uomo non vive di solo pane, ma di ogni parola che viene da Dio», *Mt.* 4,4; «Via da me, o Satana; sta scritto infatti: Non tenterai il Signore Dio tuo», *Mt.* 4,7). Se le tentazioni mirano e preludono al restringersi del desiderio all'obbedienza al mondo, in

[25] J. Doignon, in *Augustinus Lexicon*, alla voce *Desiderare*, scrive: «[...] dans l'homilétique, on observe l'émergence d'une nouvelle optique : au « desiderium cordis » (*c. Iul* 5,11) A. substitue le «desiderium in corde», exaltant le désir pour lui-même, comme les anges le vivent (*Io. eu. Tra*t 18,7). Per la distinzione tra godimento e uso, *ep. Io. tr.* 2, 12.

[26] Un'analogia suggestiva rinvia a *skazo*, «zoppicare»: chi è scandalizzato zoppica perché ha visto zoppicare e non può impedirsi di ripetere quello zoppicare.

[27] Ricordo che l'etimologia di *skándalon* rinvia a una radice che si ritrova anche nel lat. *scando*, «salire, montare».

entrambi i casi, le risposte di Gesù portano la riserva, quasi la resistenza di chi frappone tempo prima di manifestarsi e di dichiarare la prospettiva desiderante cui dà voce la sua terza risposta. Comprendiamo che la natura materiale delle due prime tentazioni lasci sullo sfondo la sua persona, la sua fede e la sua relazione con il Padre. Il Figlio ancora non si rivela laddove basta la legge (il rispetto di «ogni parola che viene da Dio») a trattenere chi corre alla perdizione per desiderio di possesso e cupidigia degli occhi. Ben altro accento s'avverte nella terza tentazione, quando il tentatore offre al tentato il mondo prendendo simbolicamente il posto di Dio: «Tutto questo ti darò se, prostrato, mi adorerai». Come è facile osservare, nel terzo enunciato Gesù interviene come portatore di una parola autorevole che non si trova nel mondo ma proviene dal Padre – e che all'ambizione del mondo risponde con l'accresciuta volontà di santificare (preservare) il posto che è del Padre. «È scritto: Adorerai il Signore Dio tuo e servirai a lui solo» (*Mt*. 4,10).

In *ep. Io. tr.* 2, 10-14, Agostino segue dunque la versione e l'ordine delle tentazioni di *Matteo* 4, 4-10, ma nella scansione dei desideri, dal potere alla gloria, s'attiene alla più conseguente progressione attribuita all'Evangelista Luca. Ciò si spiega molto bene. La ierofania del Tempio (Gesù trasportato sulla cima del Tempio per dare pubblica manifestazione di sé) evoca il miracolo, la magia, la tecnica e la pubblicità: azioni tipiche – se non addirittura istituzionali – del potere. Ma la funzione ordinativa di tale potere (sia essa ritualmente assicurata da una casta sacerdotale o sia culturalmente attivata nelle società secolarizzate dai ceti dell'opinione) è nettamente separata da «tutto il potere e la gloria dei regni» che il tentatore offre a Gesù in cambio dell'adorazione. Si tratti di superbia, di ambizione terrestre, di vanagloria di ricchezza, la terza tentazione del *Vangelo di Matteo* va per cosí dire al di là del principio di potere, giacché interferisce con la funzione ierogamica tradizionalmente interpretata con le categorie del sacro del santo e dell'autorità; affermarne il primato, attiva l'amore del mondo e lo dispone all'autodivinizzazione. Ed è allora che Gesù si mostra pronto a portare lo scandalo della Croce: l'ostacolo che impedisce il chiudersi del desiderio su sé stesso. È sempre il «legno» di *ep. Io. tr.* 2,12, che riscatta e appiana, termine a termine, le tensioni: piacere/pane, curiosità/darsi in spettacolo e ambizione/brama di gloria. Riscatta gli stati d'animo, i guizzi, le attitudini, il male di vivere. Riscatta annunciando quel pane che dà la vita al mondo, corpo visibile del sacrificio, *victor, quia victima* (secondo la celebre e grandiosa definizione di *Conf.* X, 42).

2. Delle tentazioni di François. Ovvero del dispotismo in terra di Francia secondo Houellebecq

Si è detto che il romanzo brilla soprattutto per la tepidezza del protagonista. L'autore ci avverte: questi doveva convertirsi al cattolicesimo, una conversione naturalmente pensata sul modello di quella di Huysmans, che del solitario

François è di fatto la sola compagnia[28]. Ragioni non del tutto perspicue hanno smorzato la prima favilla del fervore e, come peraltro succede spesso nei romanzi di Houellebecq, la storia prosegue con un andamento quasi inavvertito, lasciando molti bianchi da riempire. François non soltanto ha costruito la propria reputazione accademica sullo studio di Joris-Karl Huysmans, ma la sua storia è anche il provocatorio controcanto di quella di *À rebours* (dove un unico personaggio, *des Esseintes*, aveva ingaggiato una personale lotta letteraria con la società del suo tempo). Ora, però, il virtuosismo del modello decadente cede al 'pianissimo' di letteratura e vita. La narrazione prende allora ad avvolgersi "a spirale" secondo l'andamento musicale del "canone inverso", svelando segrete corrispondenze tra il sentire estraneo e sfasato di François e le spinte anacronistiche della società che egli instaura nel suo nome, fino alla lenta discesa nel silenzio con quel «niente da rimpiangere» che chiude il romanzo e che pare volersi sovrapporre al lamento della parimenti declinante Francia.

Così strette e annodate, la voce di François e le voci del mondo – le voci discordanti che s'affrontano e si confondono – sperimentano variazioni contrappuntistiche e effetti in precedenza inattivabili; proprio lì dove compete – sul tracciato urbano del quinto arrondissement di Parigi, il luogo incantato – finalmente si farà giustizia delle irrisolte trasgressioni dell'infelice Huysmans. Adesso le volute della spirale hanno preso a girare in direzione inversa agli sperimentalismi dello scrittore decadente, amico ed estimatore di Baudelaire e di Mallarmé, e non sorprende che sulla sua persona, rivisitata alla maniera di Zola, vengano a radunarsi le condizioni d'una spiegazione del fenomeno religioso più stringente e più convincente perché più coerentemente fondata sulla conoscenza e sul sapere scientifico[29].

Prima di dichiararci completamente soddisfatti dalle emergenze contrappuntistiche di questa architettura mistificata, consideriamo allora il significato che assume qui la fede, quando da 'supplemento alla debolezza dei sensi' precipita in impiantazione biologica trascinando letteratura e vita. D'altronde la vicenda religiosa cui rinvia il titolo del romanzo (*Sottomissione* come islam) è strettamente intrecciata al progetto politico dell'ambizioso Mohammed Ben Abbes, il presidente della Repubblica eletto al secondo turno

[28] Intervista rilasciata a Sylvain Bourmeau: http://blogs.mediapart.fr/blog/sylvain-bourmeau/020115/un-suicide-litteraire-francais.

[29] In questa linea interpretativa s'iscrive Mario Porro nell'*Introduzione* a Joris-Karl Huysmans, *Le folle di Lourdes*: «Il lessico di Zola a proposito di Bernadette non è più quello della fisiologia di metà Ottocento (ovvero quello di Michelet sulla costituzione fisica sanguigna di Marie Alacoque), ma quello diffuso dagli alienisti in procinto di diventare psichiatri: questa ragazzina di quattordici anni non era che 'un'irregolare dell'isteria'» (trad. it. M. Porro e E. Pasini, Milano 2008, p. 10; si veda J. Michelet, *Le prêtre, la femme et la famille* (1845), cfr. trad. it., Cosenza 1977). Ma che dire del debito di Huysmans da mode scientifiche e linguistiche del suo tempo, raffinatissimo a forza di essere decadente, di esasperare e di estetizzare, di dare forme vieppiù bizzarre alla sensibilità individuale? E delle sarcastiche negazioni della psicologia delle folle di Huysmans, per solito disfacitore eppure passibile di aspirazioni realistiche e di disincantato «naturalismo cristiano»? E che dire, poi, a proposito di Michel Houellebecq, l'autore che ha costruito la sua distopia avvalendosi del lessico bio-economico, bio-politico e bio-religioso? Quali analisi e quali trattamenti psichici riserva egli ai suoi personaggi?

nella Francia del 2022[30]. Questo personaggio importante, che non appare mai, ribadisce l'aspirazione alla centralità francese in un'area geografica includente i paesi del bacino mediterraneo. A suo favore giocano le strategie tradizionalmente mobilitate dai fondatori di un impero: Cesare, Augusto, Napoleone fino a Ottone von Bismarck. Naturalmente, il primato della *Realpolitik* va al francese Napoleone, capace di sdrammatizzare gli apriorismi ideologici con il richiamo all'interesse nazionale. Una strategia basata sui dati economici e geopolitici e su criteri di efficacia e di concretezza è pertanto appropriata a reagire alla decadenza politica e spirituale della Francia e dell'Europa tutta. E tuttavia Houellebecq, intervistato da David Pujadas, fa più volte cenno a un altro aspetto della decadenza politica e spirituale dell'Europa: «Sempre più gente non sopporta di vivere senza Dio. Invecchiando l'ateismo è una posizione difficile da tenere; l'ateismo è una posizione dolorosa»; e aggiunge sornione «François va al più semplice, al più confortevole»[31].

2.1. La perdita dell'ateismo

Per andare al più semplice, François ha accettato l'incontro con Robert Rediger, il neo rettore della Sorbona. Proselitista e divulgatore del regime islamico, Rediger vanta una militanza nella destra identitaria, studi nietzschiani e una passione sempre viva per René Guénon. Dalla prima conversazione apprendiamo altresì che, d'origine belga, tutto per lui era «crollato, in un solo giorno», con la chiusura del bar *Métropole*, un capolavoro dell'Art Nouveau a Bruxelles: l'indomani egli chiese un appuntamento a un imam della città e il giorno successivo perfezionò con la professione di fede quella sua protesta spiritualmente coerente. Il percorso intellettuale di Rediger (che prima di diventare politico o religioso aveva accanitamente rivendicato il primato elettivo dell'Europa) riversa sul fantomatico esperimento islamico una certa dose di 'belgismo' e aggiorna l'inventario steso da Baudelaire con *Pauvre Belgique*[32].

Naturale è attendersi che la nuova dirigenza reagisca alla secolarizzazione e al deperimento delle tradizionali risorse spirituali e culturali dell'Occidente cristiano, e si schieri con orgoglio sul proscenio della storia sottomessa a un Dio astronomo, aritmeta e cultore del calcolo delle probabilità (vedi alle pp. 213 e seguenti). Naturale è pure che riscuota il favore di società nelle quali sono fortemente fraintese le aspettative d'un ripristino del monoculturalismo di

[30] Nel romanzo l'elezione del presidente musulmano giunge dopo il breve interregno tra i due turni delle presidenziali, e la serpeggiante paura della guerra civile. In un'intervista del 6 gennaio 2015 a *France2*, Michel Houellebecq constata con apparente cinismo: i politici non sono come noi, basti pensare a Enrico IV, a Napoleone, che si sono convertiti o erano disposti a farlo per avere il potere.

[31] Intervista televisiva per la presentazione del libro, rilasciata da Michel Houellebecq a *France2*, il 6 gennaio 2015.

[32] Sede istituzionale dell'Europa, il Belgio ha profuso il maggiore impegno nell'integrazione multiculturale, e, indubbiamente, anche nello sperimentare e raggiungere altri primati: nel numero di combattenti islamici in Siria e in Iraq, nel tasso di suicidi in Europa. «Un paese dominato dal nichilismo, dove l'islam è già oggi la prima religione del paese», scrive G. Meotti sul «*Foglio*» del 7 febbraio 2015.

Stato, soprattutto dacché la crisi – che investe la 'tolleranza egemone'[33] – è stata accelerata dalla convivenza con il modello multiculturale (diffusosi in Francia negli ultimi quarant'anni). Inoltre, realismo politico e ottimismo illuministico, insieme o separatamente, sono stati ampiamente logorati attraverso la rivoluzione francese, le guerre napoleoniche, la restaurazione, la nascita dei nazionalismi, fino all'acme distruttiva della prima e della seconda guerra mondiale. Sta di fatto che la *Realpolitik* non ha peso alcuno sul preteso «umanesimo inedito, unificatore» (p. 130): tanto più in quanto l'islam della fabula attesta la propria disponibilità a occupare il posto lasciato vacante dal cristianesimo.

«La società, come la natura, ha orrore del vuoto». L'aveva già detto Huysmans richiamando Tertulliano; e prima di lui l'avevano fortemente sostenuto Blaise Pascal e Thomas Hobbes. Ma davvero quel vuoto può essere sussunto e ulteriormente occupato? La risposta traluce forse da uno spirito di conquista analogo a quello del primo medioevo cristiano[34]? Oppure si discopre dettata dai cicli e dalle leggi della storia, sul modello comtiano della sostituzione e del passaggio da una civiltà ad un'altra, e quindi da una religione all'altra? E se gli ampi discorsi filosofici e politici non fossero che gli elementi disparati di una satira politica esercitata a spese dell'*élite* intellettuale (di sinistra), già pronta a sottomettersi all'islam (conservatore)? L'orrore del vuoto somiglia troppo alla colpa originaria degli intellettuali, sempre esposti al rischio di sparire dalla scena. E ciò basta a spiegare cambiamenti di rotta, trasformismi e inversioni paradossali di una sinistra politica che vota a destra, di atei che aspirano a una fede purchessia, di fedeli che rivendicano la primigenia fedeltà al culto repubblicano, di guerre civili su base identitaria che dànno vita a regimi d'ordine e sicurezza a fondamento islamico. Non c'è dubbio: l'autore irride alla via più semplice, alla via anodina della minore resistenza – e tanto più crudamente in considerazione della posizione centrale che riveste l'«opinione» in terra di Francia[35]. Siamo pertanto propensi a credere che anche la ripresa delle ambizioni imperiali francesi sull'Africa del Nord si risolva in un'inversione beffarda. Dove la tempra geo-politica del nuovo Napoleone che siede all'Eliseo ricompensa il venir meno dei pilastri dello Stato francese: educazione e uguaglianza dei sessi. Naturalmente nulla di sensibilmente catastrofico consegue al crollo del sistema di partiti. L'unico mutamento notevole è lo slancio impresso alla specie *tout à fait française* di religione intellettuale, individuale e nazionale, che associa il

[33] La tolleranza religiosa come fonte d'ordine, è il punto di vista sociologico che il funzionario dei Servizi e «stratega da camera» del romanzo attribuisce a Ben Abbes: con richiami al culto del sovrano nelle religioni politiche dell'antichità, all'ancien régime, e alla tolleranza egemone di marca illuminista.

[34] Si è affermato che siamo di nuovo in Europa come all'alba dell'era cristiana: comincia un nuovo periodo di conquiste per questo continente. Nel romanzo queste attese si concentrano sulla statua di Notre-Dame di Rocamadour, la Vergine nera di epoca romanica, risorsa generale di dedicazione mistica, che dal suo sito storico chiama alla potenza spirituale ma è in ultimo abbandonata e ridotta ad essere una banale tappa del turismo religioso dei nostri tempi. Vedi, p. 142 e ss.

[35] Il francese Tocqueville è stato naturalmente il primo che ha previsto l'incidenza, i pericoli e i pervasivi risvolti sociali dell'opinione generale nella modernità: sulla formazione dello Stato assoluto, sulla Rivoluzione francese, sul governo della democrazia americana.

darwinismo sociale e la malthusiana fine della storia alla trasmissione biologica del sapere, del potere e dei legami sessuali.

Questi principi dell'ordine sociale mettono in risalto l'acquiescenza delle *élites* laiche, di cui non è inutile sottolineare il risultato compensativo, l'elevazione personale nella gerarchia del potere. Ma la meccanica sociologica di *élites* sottomesse alla nuova potenza religiosa non ne riassume il destino. Nei due sensi oggettivo e soggettivo, la perdita dell'ateismo rivela la "sociologia radicale" dei concetti politici, cioè la loro struttura sistematica, secondo la definizione che ne dà Carl Schmitt nella sua *Teologia politica*. Dobbiamo comprendere così la dichiarazione dell'ayatollah Khomeyni prodotta *in exergo* al capitolo V: «Se l'islam non è politico, non è». Ovvero dobbiamo comprenderla come una vertiginosa compressione temporale degli esiti controfattuali di questo islam implicato al più alto grado nel processo di secolarizzazione. E per tre ragioni: 1. perché il suo compito religioso porta nel secolo, nel mondo; 2. perché ristabilisce quell'origine prettamente teologica dei concetti politici che l'Europa aveva finito per trascurare; 3. perché fa dell'islam politico l'erede legittimo del deismo, la grande costruzione teologica dell'Europa moderna[36].

Durante l'incontro che sarebbe dovuto riuscire decisivo per la sua conversione, François s'attarda sulle magnifiche cosmografie che tappezzano lo studio di Rediger: quasi che lo «stupefacente gigantismo dell'universo» (p. 211), rivestito di gloriosi tratti metafisici, fornisse l'ovvio contraltare alla vita vuota e progressista dell'occidente in crisi d'identità. Più ancora, in quanto erede della religione/Ragion di stato dai secoli XVII e XVIII, questa metafisica della gloria dà l'impressione di poter far sorgere dal nulla l'equivalenza tra tutti gli elementi che la compongono[37]; trasfigura, eleva e accoglie «l'umanesimo inedito, unificatore», in una versione estetico-morale della teologia, effettivamente e filogeneticamente congruente con l'assoluta trascendenza (meglio con la pura metafisica) dell'ordine. Queste immagini celebrano lo sposalizio felice tra l'infinitezza della natura in quantità e gli esiti evoluzionisti e positivisti della modernità, dei suoi valori, dei suoi scopi e delle sue leggi razionali.

Qui sostituire il deismo al teismo appare la risposta appropriata alla crisi culturale e religiosa della secolarizzazione, soprattutto se si considera che il secolo che ha portato l'islam politico alle porte dell'Europa, si inscrive come

[36] Le sopra elencate ragioni parafrasano l'incipit della *Teologia politica* di Carl Schmitt: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati». Per altro verso, interessante appare la comparazione tra l'islam e il protestantesimo ripresa da René Girard in un'intervista del novembre 2001: «[...] Mi spingerei perfino a dire che è una ripetizione razionalista sotto certi punti di vista di ciò che farà il cristianesimo, una sorta di protestantesimo prima del tempo. Nella fede musulmana c'è un aspetto semplice, bruto, pratico che ha facilitato la sua diffusione e che ha trasformato la vita di un buon numero di popoli allo stato tribale aprendoli al monoteismo giudaico modificato dal cristianesimo. [...] Ciò che si attende dal dopo-attentati è naturalmente una ideologia rinnovata, più ragionevole, del liberalismo e del progresso». Vedasi al sito: http://www.lemonde.fr/archives/article/2001/11/05/rene-girard-philosophe-et-anthropologue-ce-qui-se-joue-aujourd-hui-est-une-rivalite-mimetique-a-l-echelle-planetaire)

[37] Sulla gloria in quanto principio di ascendenza barocca, vedi M. S. Barberi, *Il Leviatano fuori dal mito. Le pronunce politiche di Hobbes e di Schmitt*, Massa, 2012.

una tappa nel cammino tracciato per una sorta di necessità, per tappe e percossi oggettivi, psicologici spirituali materiali e cognitivi[38], e non per semplice ritorno ciclico di tendenze già note o in maniera accidentale. Così, per quanto il secolo ignori le travagliate crisi storiche, la conflittualità e le spettacolari conversioni personali nel frattempo intercorse, soprattutto quelle che hanno segnato l'inizio della modernità[39], la sottomissione auspicata richiama precisamente gli esiti controfattuali dell'islam politico – tanto più congruenti quindi con la rinuncia all'ateismo e con le cosiddette «prove» cosmiche dell'esistenza di Dio, illustrate attraverso le immagini di Rediger e i concorrenti esempi di fede volteriana[40].

In terra di Francia la combinazione di bellezza e legalismo ha finito per confondere in un solo combattimento le ragioni del potere, la morale della gloria e la vita del *bios*. Così pure, l'acquisita padronanza degli strumenti del dominio permette di raccogliere i frutti della sottomissione seguendo la linea consensuale e pacifica della minore resistenza.

[38] In quest'ottica, le parole di Claude Lévi-Strauss suonano profetiche: «Il m'a fallu rencontrer l'Islam pour mesurer le péril qui menace aujourd'hui la pensée française. Je pardonne mal au premier de me présenter notre image, de m'obliger à constater combien la France est en train de devenir musulmane. Chez les Musulmans comme chez nous, j'observe la même attitude livresque, le même esprit utopique, et cette conviction obstinée qu'il suffit de trancher les problèmes sur le papier pour en être débarrassé aussitôt. A l'abri d'un rationalisme juridique et formaliste, nous nous construisons pareillement une image du monde et de la société où toutes les difficultés sont justiciables d'une logique artificieuse, et nous ne nous rendons pas compte que l'univers ne se compose plus des objets dont nous parlons», *Tristes tropiques*, ch. XL, Paris 1955, p. 485.

[39] La prima modernità è stata contrassegnata da rivolte radicali e guerre civili, ricorda la *Teologia politica II* di Carl Schmitt. Ciò non basta per convincerci della necessità di sostituire la fede teista con il deismo, serve invece a tracciare un differente percorso di ricerca che Carl Schmitt magnificamente riassume già nella *Teologia politica* del 1922, riportandolo alle analogie sistematiche tra eccezione e miracolo, proprie al teismo (di contro all'importanza che rivestono nel deismo legislatore e leggi naturali e morali). Chiude quindi il primo capitolo della *Teologia Politica* con una sentenza da Kierkegaard (citata come il pensiero di un non precisato teologo protestante): essa aiuta a pensare anche gli avvenimenti attuali dell'Europa. «Alla lunga si rimarrà disgustati dall'eterno luogo comune del generale; vi sono eccezioni. Se non si possono spiegare, neppure il generale è possibile spiegarlo. Abitualmente non ci si accorge della difficoltà poiché si pensa al generale non con passione ma con tranquilla superficialità. L'eccezione al contrario pensa il generale con energica passionalità» (in *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972, p. 41).

[40] Rediger crede trovare un appoggio razionale nel deismo del XVIII secolo; ciò che corrobora questa citazione di Voltaire: «Le mahométisme était sans doute plus sensé que le christianisme. On n'y adorait point un Juif en abhorrant les Juifs; on n'y appelait point une Juive mère de Dieu ; on n'y tombait point dans le blasphème extravagant de dire que trois dieux font un dieu ; enfin on n'y mangeait pas ce dieu qu'on adorait, et on n'allait pas rendre à la selle son créateur. Croire un seul Dieu tout-puissant était le seul dogme, et si on n'y avait pas ajouté que Mahomet est son prophète, c'eût été une religion aussi pure, aussi belle que celle des lettrés chinois. C'était le simple théisme, la religion naturelle, et par conséquent la seule véritable. Mais on peut dire que les musulmans étaient en quelque sorte excusables d'appeler Mahomet l'organe de Dieu, puisque en effet il avait enseigné aux Arabes qu'il n'y a qu'un Dieu». *Examen important de milord Bolingbroke, ou le tombeau du fanatisme, intégré au Recueil nécessaire, en 1766*, ch. XXXV.

2.2. Un nuovo dispotismo temperato

François (come la Francia) soffre la sua condizione di decadenza, il suo invecchiamento, e non può sbarazzarsi del suo male per la via dell'alternanza democratica, ricambio tanto asettico da risultare «più insignificante del cambio dei calzini». Può nondimeno contare sull'intercambiabilità delle fedi promessa a chi dichiara la propria indifferenza a ogni lotta di parte, a ogni guerra teistica. È ciò che François, convocato da Rediger, scopre cercando tra le possibili motivazioni della rinuncia all'ateismo: l'ultima conversione dell'ultimo uomo s'accoppia bene tanto con l'irenismo degli atei quanto con il nichilismo nietzschiano e guénoniano, in una versione aggiornata e destinata a milioni di lettori. L'islam – dice Rediger – non propone rifacimenti del mondo e dell'esistenza soggettiva di chi lo abita. Accetta il mondo così com'è, senza riserve. E fa appello all'intelligenza delle cose per proclamare la gloria del cosmo, sostenere il potere politico e fidare nella promessa sicurezza del piacere virile.

Tuttavia l'islam ha un'ambizione supplementare: annunciare l'alba di un nuovo ordine europeo. E ciò muta per forza le priorità. Il Dio orologiaio dell'universo, dinanzi al quale ci si sottomette con felice legittimità, spinge dolcemente, sommessamente, alla scelta razionale, per saggio convincimento, rinunciando a ogni resistenza e a ogni rivolta invidiosa. Ma resta da intuire la "morale" di questa sottomissione: siano dettati da una genuina regressione, da una volontaria adesione o anche da un collaborativo adattamento, biopotere e *governance* convogliano più sovente l'attenzione degli adepti rigorosamente selezionati, che hanno accettato la premialità del servizio; queste gratificazioni e la loro "desiderabilità" contano più di tutto il resto: più delle residue possibilità di offrire un rifugio dai cattivi sogni e dal «dolore della libertà»[41].

Messi da parte la cornice accogliente entro cui si colloca e l'ascolto prestato da François al compiaciuto proselitista – sull'incontro aleggia tuttavia un che di segreto, un'incertezza di sentimenti e di comportamenti. Una luce stralunata, irrituale, come di sogno, è diffusa sull'intero incontro, e in ispecie sulla «sottomissione», prevedibile e annunciata, ma sospesa al condizionale dell'epilogo, come diremo successivamente. Tanto basta a instillare nel lettore il dubbio che si tratti di un'effettiva conversione. François vorrà farsi coinvolgere, saprà collaborare, potrà essere irretito, soggiogato dall'innocente infantile sorriso adescatore di Robert Rediger? Oppure l'adescato reagirà ingaggiando una lotta con l'ambiguo iniziatore? Prevarrà l'inerzia o il testardo rifiuto di appartenere a chicchessia? L'attesa d'una risposta (che non arriva) rammenta e rinverdisce il contesto diabolico delle tentazioni nel deserto riferite dal vangelo di Luca (11.2-4). Sottomettiti e avrai la gloria, il potere e il pane[42].

[41] L'espressione «dolore della libertà» è di Alain Finkielkraut.

[42] Ricordiamo che i Vangeli di Luca e Matteo presentano alcune differenze nell'ordine delle tentazioni. Il Vangelo di Luca mette al primo posto il pane, al secondo il potere o il regno, al terzo la gloria, a differenza del Vangelo di Matteo che dopo il pane pone al secondo posto la gloria e al terzo il potere o il regno. In ciò che segue considereremo quindi che il discorso di Robert Rediger mantiene in un ordine invertito le tentazioni del Vangelo di Luca.

La nostra ipotesi è che la chiave per interpretare la prova cui è sottoposto François si trovi nell'intervista del 2010, già citata, nella quale Houellebecq dichiara la sua passione per Tocqueville. «Il y a deux ans, j'ai relu Tocqueville et j'ai été foudroyé»; e, dopo aver ricordato il celebre passo sul «dispotismo dolce», precisa: «Tocqueville contient le Nietzsche du "dernier homme", contient Nietzsche en mieux, et Philippe Muray». Aggiunge che molto di quello che egli ha scritto potrebbe essere incluso nei capitoli del libro più bello mai letto sul dispotismo delle età moderne, *La democrazia in America*. Non saprei dire quanto Tocqueville contengono gli altri romanzi. Ma queste poche frasi di alcuni anni addietro annunciano l'intero progetto di *Soumission*:

> Dans la société de Tocqueville l'homme est isolé, infantilisé, un réseau de petites règles compliquées, minutieuses, inutiles, une promesse de bonheur uniforme qui ne réjouit pas; une puissance douce qui ne brise pas les volontés, mais qui plie et dirige, qui établit sécurité, plaisir, ambitions.

Questo potere – conclude citando ancora Tocqueville – «ne détruit point, il empêche de naître». Ecco rappresentato il nuovo dispotismo temperato, largamente debitore delle stesse tentazioni – «sécurité, plaisir, ambitions qui plient, dirigent».

2.3. Le tentazioni di François

Nel romanzo di Houellebecq l'atteggiamento cauto del taciturno ascoltatore forse prospetta un assenso o forse – e più probabilmente – il laconico allinearsi di chi vuol vivere secondo se stesso[43]. Sicché, prima di eccepire alcunché all'intelligenza argomentativa, agli ottimi motivi cosmici, politici e evoluzionisti predisposti da Rediger aiuterà riassumerne i termini. Anzitutto la gloria. «Gli spazi infiniti che spaventavano Pascal» e tutto il secolo XVII, rappresentati in cosmografie di grande bellezza, orientano chiunque vi si accosti verso pensieri di stupore, di fierezza e di rispetto. In questo «disegno intelligente» dell'universo – geometria mitica di sfere celesti ineffabili e di forze elementari inesorabili – s'iscrive l'ingresso di François nella Pléiade, il tempio della cultura francese, dove «si lavora per l'eternità» (p. 196). Il ricorso alla costellazione delle Pleiadi fa eco agli «spazi infiniti»: entrare nella Pléiade significa raggiungerli e collocarsi pertinentemente tra i celesti e sicuri garanti del regime di potere islamico. È gloria avere il proprio nome tra gli autori della prestigiosa collezione editoriale e brillare quasi senza accorgersene di una luce comparativamente assai superiore a quella dei professori universitari sottoposti ai giusti decreti di una amministrazione opaca. Gloria e potere regolano e sanzionano – ma in funzione sussidiaria, sono intercambiabili, come il disegno politico imperiale e il disegno intelligente dell'universo che, comunque li si legga, mantengono la loro

[43] Scrive Agostino: «È Dio che ha detto Io sono la verità (*Io* 14,6). Se invece l'uomo vive secondo se stesso, cioè secondo l'uomo, non secondo Dio, certamente vive secondo menzogna. (...) Egli vuole essere felice anche vivendo in modo da non esserlo» (*De civ. Dei*, 14,4.1)

reciprocità. Anche nei *Vangeli* di Luca e di Matteo, gloria e potere occupano una posizione intercambiabile; però, come abbiamo visto, in un registro che, nella specie di una tentazione, esplicita la storia non mitica del desiderio.

Con tinte antiumanistiche, Robert Rediger s'impegna in una campagna per un «nuovo umanesimo», a maggior gloria della azione civilizzatrice e ordinatrice di Ben Abbes. Scolora di conseguenza l'aspirazione soggettiva al potere e alla gloria, ma meglio risalta la matrice entropica da cui sono nate la gloria e il potere islamico. Sono stati i caotico-politici dell'Europa in disfacimento ad averne preparato l'espansione. Ma ormai, più che di espansione dell'islam, bisogna parlare della carica distruttiva innescata dalle spericolate peripezie del potere democratico nell'occidente e nell'intero pianeta: una carica che giustifica e glorifica la strategia politica e lo sforzo ordinatore dell'islam cosmico-politico. In verità nel discorso «ben rodato» di Rediger confluiscono diversi e contraddittori motivi di potere. Come Toynbee, egli pensa «che le civiltà non muoiano assassinate ma si suicidino» (p. 216); afferma inoltre: «Sin dall'origine dell'umanità: è per questioni metafisiche che gli uomini si battono» (p. 213). Soltanto in occidente lo spirito di lotta è stato sconfitto o placato dall'edonismo generalizzato. Nel linguaggio politico significa: se non si battono per decidere, se hanno dismesso gli antagonismi, le società molto secolarizzate e poco politicizzate si rendono disponibili a innesti pur sorprendenti (per alcuni almeno) della religione musulmana sulla metafisica laica. È allora che la Repubblica riconciliata può essere riportata con il sentimento e con l'immaginazione agli antichi fasti.

A completare la triade delle tentazioni resta l'attribuzione del pane – buon ultimo e aggiornato antidoto alla proliferazione indiscriminata e incontrollata dei diritti nelle società di massa. Ma il pane in questione non è solo privilegio per le *élites* intellettuali, che soddisfa e regolamenta il piacere, mentre erige barriere protettive contro le angosce del desiderio. È la terza tentazione dello spirito del tempo impiantato su una umanità più docile e malleabile – poligamia selettiva, motivata approvata e doviziosamente divulgata in armonia con l'atteso salto evolutivo e i rispecchiati principi del darwinismo sociale. Certo l'eugenetica spiegata ai professori universitari, inseminatori *en titre*, sconcerta persino il distaccato François. Poi però, con improvvisata sincerità, il discorso «ben rodato» del proselitista s'orna d'una singolare comprimaria, l'autrice di *Histoire d'O*, pronta a conquistare all'eros il primo posto ove si tratti d'apprendere al sottomesso lo spirito di sottomissione[44]. Una tale sottomissione rivestita dall'immaginario erotico rischia di esterrefare i correligionari di Robert Rediger, né questi intende svolgerne oltre le implicazioni. L'eros esaltato in funzione delle gerarchie spirituali attrae soprattutto quelli che beneficiano della posizione idealmente divina dell'eros, ma lascia indifferente quelli che vivono sotto la protezione dell'allegoria figurale (che si legge in un noto e contestato passo della

[44] Pensiamo anche ai fantasmi erotici che Nietzsche sviluppa in *Tra le figlie del deserto* dei *Ditirambi di Dioniso*. La rappresentazione erotica che l'Europa si fa dell'Oriente ha un significato del tutto particolare, e specialmente per i francesi, spiega Edward Said (*Orientalism*, New York 1978; trad. it., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano 2013). Essa naturalmente dice più cose sugli europei che sugli orientali.

Lettera ai Romani di San Paolo) della donna sottomessa al marito come la Chiesa è sottomessa a Gesù Cristo.

L'incontro di un François apatico ma ricettivo con l'intelligente proselitista ha l'aria di una banale conversazione tra intellettuali ma, come per *Gli Ambasciatori* di Holbein, un cambio di prospettiva consente di scoprirvi l'immagine più inquietante del «dio tentatore», con quel suo sorriso delicato capace di accattivare più prontamente chi, non mancando d'intelligenza, gli si sottomettesse. Il romanzo non è solo la riscrittura minimalista e ironica dell'assimilazione islamica dell'occidente, assistita da una sorta di malthusianesimo rovesciato e confortata dalla razionalità pragmatica e, altra volta, europea. È l'anamorfosi delle tentazioni nel deserto, il modello di tutti i modelli dell'iniziazione: l'unilaterale trasmissione che deflagra nell'informe, nel prima di ogni storia e, in un'ultima dissolvenza, nell'insignificanza, come nel sorriso del «dio tentatore» di Nietzsche, il «genio del cuore che fa ammutolire ogni voce troppo sonora e ogni compiacimento di sé»[45]; maestria di una voce che ognora raggiunge i suoi seguaci, ne smorza la resistenza, fino a che sprofondano nel silenzio, verso il perenne fluire, libero e necessario. Verosimilmente l'appello nietzschiano è più convincente del discorso «ben rodato» che muove in asintotica e pur sintonica intelligenza col divenire dell'uomo europeo oltre la storia. È il pianissimo contrappunto dell'uomo houllebecquiano a dirimere l'ordine metafisico delle tentazioni, a tirare le fila del discorso di Rediger: con la gloria all'inizio, che assolve al compito religioso nel ritmo recitativo delle sutra; il potere a seguire, per il reclutamento istituzionale dell'élite; il pane infine, la risorsa scarsa elargibile in abbondanza a chi è stato selezionato per i compiti del corpo, secondo scienza e natura.

Vediamo di cosa si tratta. Rintanato in un appartamento della Parigi del XIIIème arrondissement, François si confonde sempre di più con quel suo angolo isolato dalla società e rispecchiante un mondo a rischio di sopravvivenza. Pure, strano a dirsi, egli è divenuto un oggetto del desiderio, «qualcosa di interessante» («mi scusi la brutalità, lei è qualcosa che voglio», p. 210). Non gli era mai successo di sentirsi «così desiderabile», di beneficiare «di una sorta di aura», mentre in realtà non nutriva grandi aspirazioni e doveva ammettere che, continuando così, sarebbe «morto presto, infelice e solo» (p. 211). In effetti, «il meccanismo della gloria è bislacco». A guadagnargli l'interesse dell'insospettabile cantore del «progetto concepito da un'intelligenza gigantesca» (p. 215), sono state le duttili abilità mimetiche della sua coscienza desolata e scissa. Il titolo di vanaglorioso poteva gravare sul capo dello spettrale evanescente des Esseintes (il personaggio di Joris-Karl Huysmans), poeticamente e intellettualmente devoto a cose inanimate, ma François è avvantaggiato dall'inclinazione a immedesimarsi negli argomenti del suo interlocutore. A «comprende l'aspirazione più alta e insieme

[45] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 295, Milano 1977, p. 203; il brano è ripreso in Id., *Ecce homo*, Milano 1977, p. 47.

la più bassa: Dio e il sesso»[46]. E davvero, dopo l'incontro con Rediger, egli può ammettere che «si sente più interessato a Elohim, il sublime coordinatore delle costellazioni, che al suo insipido rampollo».

Tuttavia, per quanto si applichi e per quanti sforzi faccia, egli proprio non riesce a evadere da quella sua propria individualità rattrappita, apatica e avviluppata in ansie e paure. E sempre la stessa dolorosa solitudine! Il viaggio a Rocamadour, tempio della cristianità medievale, era stato il tentativo fallito di entrare nella storia per la via romanica del culto «unanimista» alla Vergine misteriosa, sacerdotale e regale, vegliante sul «re del mondo». Non migliore fortuna ha il successivo tentativo («decisi di tornare nell'abbazia di Ligugé, dove Huysmans aveva ricevuto l'oblazione», p. 178). Codesta sua vita preclude la via di fuga e, al rientro a Parigi nel suo vuoto appartamento, l'invito a dirigere la pubblicazione dell'opera di Huysmans presso la Pléiade gli giunge come l'inattesa ma inevitabile eco del mondo.

«Non era il tipo di proposta che si rifiuta. Certo, ovviamente si può rifiutare, ma allora significa rinunciare a qualsiasi forma di ambizione intellettuale o sociale – a qualsiasi forma di ambizione tout court. Ero davvero disposto a tanto?» (p.195). «Il patto sigillato» introduce l'adepto ad allettamenti e privilegi che per il fatto d'essere consensuali non sono meno impegnativi. («È un dedalo!», esclamò pimpante» lo zelante responsabile della Pléiade accomiatandosi. «Attenzione, gli scalini sono molto insidiosi!», p. 197). Un'allerta che a priori lascia impregiudicata la condotta di François; dopotutto una qualche viltà lo legava a quell'esistenza di appetiti e di desideri dalla quale poco sperava. Un pensiero spaventoso lo coglie tuttavia, per la prima volta, dopo l'incontro con Rediger: Dio avrebbe fatto sentire il peso della propria mano sulla sua insignificante persona. Non invano opera lo spirito di tentazione allorquando ci mette a confronto con il Dio personale, giudice e punitore. Ma poi le deludenti aspettative metafisiche riprendono il sopravvento. E questo «a parte» di sé con sé stesso si conclude con un soprassalto d'orgoglio: la rampogna al Dio personale che ci ha lasciato in balia del «suo insipido rampollo». «Gesù aveva troppo amato gli uomini, ecco il problema; lasciarsi crocifiggere per loro testimoniava quantomeno una mancanza di buon gusto, come avrebbe detto la vecchia bagascia»; già Nietzsche, anche lui avrebbe «senz'altro condiviso l'idea che l'islam avesse come missione quella di purificare il mondo liberandolo della deleteria dottrina dell'incarnazione» (p. 231).

D'altra parte, le ritrosie calcolate, il panico e le crisi d'orgoglio del nuovo autore della Pléiade lasciano intendere che farsi l'eco di vecchie glorie, di formule mitiche ripetitive, ipnotiche, prevedibili, non è ancora abbastanza. Egli è consapevole che il nuovo sistema comporterà dei cambiamenti decisivi tanto personali che istituzionali. Cedere al disimpegno è impegnativo! Tanto più che due pressioni comuni al genere distopico si esercitano su François: l'una spinge a fare sistema con il mondo, l'altra a procedere nel proprio sviluppo secondo

[46] «La gloria comprende l'aspirazione più alta e insieme la più bassa: Dio e il sesso» – scrive Bernard Maris, *Houellebecq economista*, cit.

la modalità prevista da una società irreversibilmente secolarizzata. Queste due pressioni sono raffigurate, rispettivamente, da Rediger, il proselitista dal fondato prestigio, garante della legittimità del regime, e da Ben Abbes, il presidente responsabile dell'assetto politico di un'oligarchia a fondamento religioso. Ma il rivolgimento risolutivo e definitivo, la risposta univoca, l'unica possibile risposta alla prova delle tentazioni alle quali è stato sottoposto, egli stesso lo raffigura, come la sua tentazione della catastrofe.

È un'ipotesi supremamente benevola e attraente quella che attribuisce alla distopia il sembiante dimidiato, impersonale e rassicurante dell'antico Padrone del mondo, giacché tanto più facilmente gli accorda il consenso soggettivo della Gloria, i risultati oggettivi del Potere e i soprassalti del sentimento civico. Laddove il mondo in preda alle «crisi delle differenze» vieppiù attende la fine della paura e dell'insicurezza, basterà allora imprimergli la spinta gentile del saper-vivere cittadino, banalizzato dai favori istituzionali, abbellito dall'azione gloriosa. Non proprio così però, giacché prima deve manifestarsi la potenza di smarrimento, l'allontanamento da ciò che è saldamente stabilito; in senso proprio, deve venire l'apostasia[47]. Nell'economia della narrazione, d'altronde, è evidente l'accostamento tra l'immaginazione depressa del protagonista, schiacciata sulla realtà metropolitana, e la disponibilità a farsi occupare dall'immaginario altrui. Oh distopia della realtà! Che ha fatto sì che quell'immaginario – che registra sé stesso, proiettando, invertendo, capovolgendo, ma mai rinunciando a far emergere lo statuto propositivo o critico dell'immaginazione – si sia convertito in una dichiarata sottomissione alla propria distopia islamica! Questa l'ipotesi che adottiamo: la tentazione della catastrofe è la reale apostasia del nostro tempo, alla quale François sembra pronto a soccombere, distaccato da sé stesso, fuori dal proprio spazio, fiducioso di vedere scomparire con la realtà del mondo il proprio dolore di vivere. A un capo sta l'aleatorio immaginario distopico, congeniale alla posizione dell'uomo nel sistema, deformante e grandiosa, distopica nel senso in cui lo è nella medicina fisica l'organo fuori posto; all'altro capo s'accampa la reale apostasia, la tentazione della catastrofe, l'adesione soggettiva allo sviluppo atteso, alla trasformazione dell'uomo europeo nell'uomo apostatico. A collegare questi capi è l'effettività, l'operatività del dispotismo ben temperato, presso il quale si raccolgono le informazioni migliori, le più argute confidenze sulle tentazioni del mondo.

In alternativa, una «teoria dei grafi» (p. 232) non scevra di «kitsch spinoziano» insegna al «grafo» François la forza attrattiva e di osmosi sociale esercitata sulle *élites* della secolarizzazione da una sorta di punto sovraordinato: quel Dio reticolo della fratellanza universale che collega tra loro i grafi, punti o cellule altrimenti disintermediati. Che il suddetto punto comune produca lo spazio delle istanze e dei sistemi comunicativi non è detto esplicitamente:

[47] *2 Tess.*, 2, 11-12; sul tema rinvio a M. S. Barberi, *Contro la soteriologia della violenza. Le radici katechontiche dell'ordine politico secondo Carl Schmitt*, in *Religioni e violenza. Atti del VI Convegno annuale dell'Associazione Italiana di Filosofia della Religione*, a cura di S. Sorrentino, «*Quaestiones disputatae*», 1, 2007, pp. 133-144.

la sua posizione nel «grafo labirintico» potrebbe essere una emanazione o una risultante del modello. Essenziale alla geometria del legame è però la possibilità di stabilire un «centro di riferimento» metafisico e uno strumento virtuale di intermediazione, forse arbitrario, ma globalizzato e imperativo[48]. Folle è volersi sottrarre al legame irradiante alla virtuosa depoliticizzazione dei bisogni, dei privilegi e della stessa idea di nazione: prova che 'folle' è chi vuole esserlo, e tanto più facilmente sarà tacciato allora d'essere un nevrotico nichilista. Nel momento in cui François legge l'articolo di Robert Rediger sui grafi, pensando che «almeno lo distrae dai suoi problemi di idraulica», la gloria, la ricompensa promessa a chi entra «nell'universo delle immagini» sembra a portata di mano. Raccoglierla oppure restare in sé stesso ma perdere il contatto con la meravigliosa geometria di quel mondo, figura una alternativa puramente teorica. Ma la retorica della glorificazione, come in un sillogismo, non esplicita la premessa maggiore – che sarebbe: la condizione della gloria è la morte. Soltanto l'epilogo scioglie il sillogismo e riporta al pathos che lega insieme la premessa maggiore (il glorioso penetrare in un altro mondo) la premessa minore (la recitazione della formula utilizzata per la conversione all'islam) e la conclusione: («E poi sarebbe finita»)[49].

Qualunque cosa pensi in proposito M. Valls, la veste di bouffon dello spirito repubblicano s'addice a questa distopia houellebecquiana di una religione politica impiantata nell'alveo del razionalismo illuminista; potrebbe essere la degna conclusione per una società che sembra aver superato anche il relativismo morale, rinunciando definitivamente a ogni specie di giudizio per una sorta di irenismo cosmico. In ultimo, la sfida portata sul terreno dei diritti dell'uomo da un islam a fondamento comunitario è risultata meno dirompente della perdita, soggettiva e oggettiva, dell'ateismo di cui si diceva. E sebbene la strada sia stata lunga e travagliata, questa perdita avrà permesso di giungere alla sospirata pacificazione. Ciò che più conta, il deismo post-ideologico si è lasciato alle spalle l'alternativa che era stata proposta a Huysmans dopo la pubblicazione di *À rebours*: *le pistolet ou la Croix*[50].

[48] Nel saggio *L'era delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, Schmitt analizza la storia dell'Europa moderna in termini di passaggio da un «centro di riferimento» all'altro (in *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 167-184). Si è considerato che l'ambizione politico-religiosa dell'islam è divenire un nuovo «centro di riferimento» verso il quale emigrare per neutralizzare i conflitti che sopravvengono in altri settori (economico, politico, culturale, etc.). Vedi in proposito W. Hallaq, *The Impossible State*, New York 2013, cap. 7, «The central domain of the moral», p. 110.

[49] Il passaggio merita d'essere citato per intero: «Intorno a me sarebbe sceso il silenzio. Immagini di costellazioni, di supernove e di spirale nebulose mi avrebbero percorso la mente; anche immagini di sorgenti, di deserti minerali e inviolabile, di grandi foreste quasi vergini; a poco a poco, mi sarei intriso della grandezza dell'ordine cosmico. Poi, con voce pacata, avrei pronunciato la seguente formula, imparata foneticamente: "Ach-Hadou ane lâ ilâha illa lahou wa ach-hadou anna Mouhamadane rassouloullahi". Che significa, esattamente: "Testimonio che non c'è divinità se non Dio e che Maometto è il suo profeta". E poi sarebbe finita; sarei stato, da quel momento in poi, un musulmano» (p. 251).

[50] È Jules Barbey d'Aurevilly che nel 1884 scriveva a proposito di *À rebours*: «Après un tel livre, il ne reste plus à l'auteur qu'à choisir entre la bouche d'un pistolet ou les pieds de la croix»,

E invece no. Questa alternativa François non se l'è lasciata alle spalle. Nient'affatto. A rigore, il romanzo ha contorni fantapolitici[51], ma bisogna ammettere che ciò lascia perplessi. Registri i primi sommovimenti di una mutazione antropologica in corso, la sconfitta della vecchia umanità e la transizione verso il migliore dei mondi, una semplice crisi di passaggio oppure una dolce apocalittica, della distopia *Sottomissione* ha un tono derisorio – ma è una derisione che sa anche deridere sé stessa. Derisione sembrerebbe dei precedenti romanzi, e del genere stesso cui appartiene, fino alla derisione del proprio pessimismo, laddove l'immaginario inquieto, divenuto straordinariamente concreto (minimalista dicevo) in riferimento alla scrittura, aggiunge alla lista delle derisioni l'accondiscendenza dello specialista di Huysmans verso il pessimismo del suo autore preferito, dello stesso solitario Huysmans.

Apparentemente François offre il miglior accesso al punto di vista metafisico sul potere. Egli è il centro del luogo in cui legge sé stesso, ma si limita a occupare quel luogo – in effetti allestito in distopia; quasi fossero dei sensori, sessomania, depressione e impotenza psicologica descrivono e registrano, segnalano con precisione sismografica il livello raggiunto dalla forza distruttiva delle relazioni tra i sessi e tra le generazioni, meglio di quanto facciano la riflessione sul nichilismo e quella teologico-politica o della scienza giuridica.

Di questo prototipo di intellettuale francese apprezzato da rari colleghi, Houellebecq ha detto che si compiace d'andare al più semplice; a lui ben s'addice la ricerca dell'accudimento «dettagliato, regolare, previdente e dolce», di una politica senza scosse, del controllo sulla pena di vivere e sulle paure. Tanto più che sono tempi nei quali, su uno sfondo di ritorno al religioso, è d'uopo sapersi piegare ai cambiamenti di regime politico che dischiudono definitive promesse di conforto e di sicurezza. Se a tanto ha condotto la catastrofe europea, cosa mai potrà trattenere François dal portare a compimento ciò a cui è stato chiamato?

Tuttavia, al di là della distanza critica nei confronti del suo protagonista, l'autore sembra voler prendere sul serio i dubbi e i rimpianti che ha rivelato la sua investigazione interiore. Un dubbio di fede (il pensiero di un Dio personale, che si occupa di lui e ha il potere di giudicare e di punire), un ricordo che non lo abbandona (il pensiero dell'amata Miriam), il ritorno alla casa paterna (l'intimità al padre che scopre *post mortem*)? François attende in effetti ancora «qualcosa», prima di mettersi il cuore in pace.

Le XIXe siècle : des œuvres et des hommes, Paris 1966, vol. 2, p. 343. Vedi anche la *Préface* che Huysmans scrisse molti anni dopo la prima pubblicazione di *À rebours*.

[51] La fantasmagoria houellebecquiana sembra allestita in una camera oscura immaginaria e inaccessibile. Tuttavia in alcune interviste l'Autore accenna a mostrarcene i recessi, con gli svolgimenti alternativi del romanzo ai quali avrebbe poi rinunciato: la sopra citata conversione al cattolicesimo di François, la virata degli eventi in aperta guerra civile, l'intervento esterno di un magnate russo, etc.

2.4. L'epilogo

Per scrivere l'epilogo del romanzo, Houellebecq usa il condizionale, il modo verbale più adatto a indicare un'azione futura nel passato. Prefiguri o ricostruisca, esprima desiderio, dubbio, attesa, smentisca un fatto che poteva avverarsi ma di cui sono venute meno le possibilità, il condizionale dissimula un inganno. Con l'arrivo della primavera, François si sarebbe convertito. Sarebbe stato purificato con l'acqua, avrebbe abbandonato i vecchi abiti, scorie sensibili della precedente condizione, poi avrebbe raggiunto il perimetro del tempio ornato dalle consuete incantevoli cosmografie, sarebbe stato assunto nella comunità dei credenti, e avrebbe pronunciato la formula di rito, con le parole decisive della conversione. Sarebbe seguita l'investitura accademica allestita come una pubblica cerimonia alla quale tutti avrebbero voluto partecipare perché a tutti ormai sarebbe stato noto il suo status di autore della Pléiade. Successivamente, alla riapertura dell'anno universitario, egli sarebbe stato pronto per le autorizzate ierogamie con le studentesse velate dei suoi corsi. Così sarebbe iniziata «una seconda vita». Sennonché questa rappresentazione ipotecata dal condizionale lascia in sospeso la fatidica sequenza rituale della sottomissione; forse, prima che ciò accada, interverrà un cambiamento, una accelerazione storica; forse, potrà mutare il sentimento di François, finalmente coinvolto lui stesso.

È perciò probabile che Houellebecq si sia voluto mantenere in bilico, senza tralasciare il gioco di rinvii letterari a Huysmans. In una *Prefazione* scritta venti anni dopo *À rebours*, Huysmans rivendica in effetti la propria ignoranza riguardo alla inconsulta preghiera finale con cui si chiude quella sua opera. A imitazione di questi, Houellebecq legittimamente ignora cosa realmente annunci l'ipotecata sottomissione di François. Egli intende forse reagire all'atteggiamento troppo collaborativo fin lì mostrato dal personaggio. E non mancano naturalmente le premesse perché questo finale aperto dia luogo a una molteplicità di ulteriori distopie. Sono soprattutto le ultime parole del romanzo a rendere il sentimento del disinganno sull'avvenire di un'illusione religiosa e di civiltà che si perpetua, trasmettendosi di generazione in generazione.

«Un po' com'era successo, anni prima, a mio padre, avrei avuto una nuova opportunità; e sarebbe stata l'opportunità di una seconda vita, senza molto nesso con la precedente. Non avrei avuto niente da rimpiangere» (p. 252).

Seconda vita[52]? Niente da rimpiangere? Detto a proposito di una vita irriconciliata che si scopre senza certezze riguardo a ciò che vuole e riguardo a ciò che fa, suona come una mezza confessione. Confessione del dolore negato, matrice perpetua di illusioni (inespiate). Ma il pensiero segnato in epilogo pare contenere anche l'altra metà della confessione: il futuro di un passato non sempre può essere ipotecato. Nel momento in cui si dispone a imitare il padre, il figliol prodigo serba la memoria d'una scoperta che gli aveva riservato il ritorno

[52] Ricordiamo quanto aveva scritto Bernard Maris nel saggio in precedenza citato: «Ciascuno inizia il proprio processo di degradazione invecchiando. Non c'è una seconda possibilità. Ciò che è perduto è perduto per sempre. La vita non ripassa», B. Maris, *Houellebecq economista*, cit., p. 125.

alla casa paterna: in lui era pur possibile «trovare qualcosa da amare»[53]. Fatta salva la sorprendente dedicazione della «seconda vita», non vi sono altri segni di resipiscenza.

Nulla in realtà egli oppone a quel futuro che rovescia le ordinarie tensioni nichiliste della vecchia Europa nell'essere potere e nel divenire deità di una nuova «età dell'oro». Ma l'accettazione *post mortem* del padre fin lì estraneo ed estraniante si proietta ora sulla visione integrata – e lievemente filistea – di libertà e necessità. Quali che ne siano le conseguenze[54], nella storia personale di François questo ravvicinamento finale al padre ha un antecedente nel modello di filiazione ideale al quale il lettore è stato introdotto sin dalla prima pagina del libro. Huysmans è stato l'unico amico di François si diceva; l'unico in compagnia del quale egli non manifesta disagio e diffidenza, è stato per lui modello di realismo e di naturalismo cristiano opposto all'elitismo mistico e cattivo di scrittori come Bloy e Bernanos. Anche se questa relazione libresca è passabilmente caricaturale, nella storia personale di François tutto ciò ha valore di verità romanzesca e antiromantica: contraddice la sua impossibilità di «trovare qualcosa da amare»[55].

Si rivela qui *e contrario* la potenza evocatrice dell'ironica effige del collaboratore molle: molle come la democrazia che rappresenta e di cui ricapitola tutte le opzioni storiche e metafisiche: scientismo, romanticismo e moralismo, tutte rigettate. È vero, l'uomo houellebecquiano non fa sfoggio di attivismo; resta imperturbabile dinanzi alle dinamiche politiche e sociali, si presentino come tendenze entropiche o portino il segno neomalthusiano del potere[56]; ed è altrettanto restio ad affidare la propria sorte alle rivolte romantiche i cui frutti migliori sono già dietro di lui e per le quali sa di non avere riserve né d'energia, né di convinzione. Egli è ostile alla metafisica cristiana, dal suo punto di vista è una strada troppo battuta, fino a ridursi a una tabula rasa. È là che risiede l'ironia: giacché egli si vota così al dispotismo dolce del deismo fatalista. Rigettato e

[53] Dopo la morte del padre, incontrandone per la prima volta la compagna Sylvia, François scopre sconcertato che è «una donna normale di una normalità quasi esagerata, eppure era riuscita a trovare qualcosa in mio padre; qualcosa che né mia madre né io avevamo trovato. In quell'uomo anziano e ordinario aveva saputo trovare, per prima, qualcosa da amare» (p. 166).

[54] Che la recuperata presenza del padre sia riscatto della vita del figlio, predisponga a successive identificazioni attraverso lo sdoppiamento che ha in sé i prodromi della derealizzazione di quella morte, fino alla scissione folle con assonanze e accenti nietzschiani – sono possibilità comprese ma non esplicitate nella «seconda vita». Possibilità invece su cui si incardina *La doppia storia* di Beniamino Joppolo: «Ecco, papà, perché ti ero decisamente contro, volevo a tutti i costi, anche mettendomi contro di te, redimerti in me, almeno nei confronti della storia privata dell'umanità. In quanto al resto [...]» (*La doppia storia*, Milano 1968, p. 754). In quanto al resto, è Freud ad aver compreso «la storia privata dell'umanità» come ripetizione della stessa colpa: dalla uccisione del padre, in *Totem e tabù*, all'uccisione del profeta e del Figlio, in *L'uomo Mosè e la nascita del monoteismo*.

[55] E ciò che possiamo dire con un richiamo a *Menzogna romantica e verità romanzesca* di René Girard.

[56] Per autori come Ernst Jünger, tali tendenze permettono di risalire nella genealogia materna della terra fino a Huxley e a Clausewitz, precursori del nichilismo, e d'esaltarne l'estrema manifestazione, la religione senza Padre, promossa a fondo originario di ethos estetico e di pathos morale. Cfr. *Al muro del tempo*, Milano, 2000, par. 160 e parr. 181-182.

disprezzato «l'insipido rampollo» che aveva avuto il «cattivo gusto» di sacrificarsi per gli uomini, è pronto a consegnarsi mani e piedi legati all'Accusatore, qui in figura di pacificante principio d'ordine ultramondano. Ciò che perde ora insieme con l'Incarnazione, è il suo Difensore e la sua realtà propria, la possibilità di avere amici e nemici, sinonimo di libertà. Mentre avere un amico (e un nemico) è fuori discussione per coloro che si sono impegnati nel sistema, e non solo come elementi di una struttura, di una casta o di una appartenenza culturale, perché per costoro la trasformazione è già in atto: basta loro prendersi la pena di partecipare.

Ecco. Avere un nemico e un amico. Salvare il conflitto con il nemico, salvare l'inimicizia! La conclusione cui sembra aderire l'autore è «che appartiene al regno dell'intersoggettività»[57] la possibilità di preservare dalla neutralizzazione d'ogni amicizia o inimicizia, della quale si può dire che è innanzitutto antipolitica. Dobbiamo invece a Carl Schmitt se l'inimicizia è stata ripensata in modo da sottrarre la relazione con il padre dai vortici del dualismo gnostico, per ancorarla alla terra[58], per impedire che lo scandalo dell'Incarnazione si stemperasse nell'insignificanza del seduttore. È il tema della seconda *Teologia politica*, che riporta alle dimensioni più "personali" e più "familiari" della cristologia politica[59]. Trattiene cioè dal passare indifferentemente da un «centro di riferimento» all'altro – in questo caso, da una religione o, se si preferisce, da una filosofia a un'altra. Ciò che trattiene è la stessa esistenza del nemico, mimeticamente legato alla «mia propria questione».

V'è un significato antropologico (mimetico) e un significato teologico (politico) dell'inimicizia che il nichilismo metafisico (quello ad esempio di Schopenhauer) non contempla. Esso ignora completamente che il reciproco spronarsi e imitarsi dei fratelli nemici dà un contorno definito alle loro fisionomie, dà forma alle loro proprie questioni. Non li iscrive nel cerchio leggendario di inizi favolosi, di traiettorie predefinite e di riconciliazioni mistiche e compassionevoli, né, all'inverso, con il favore degli uni e degli altri, spinge a recuperare identità rappresentate caricaturalmente come inconciliabili e autoreferenziali.

«Il nemico è la forma della mia propria questione, egli mi spinge e io lo spingo verso lo stesso fine»[60]. Il versi di Theodor Daübler, che Carl Schmitt ha messo idealmente in epigrafe del saggio su *Il concetto di 'politico'*, comprendono la storia dei rapporti tra i popoli e tra le nazioni d'Europa; più specificamente in

[57] Cfr. M. Houellebecq, le 10 avril 2008, in M. Houellebecq, B.-H. Lévy, *Ennemis publics*, Paris, 2008, p. 149.

[58] In *Ex Captivitate Salus* leggesi un'altra sentenza schmittiana su cui conviene riflettere: «Guai a chi non ha un amico, poiché il suo nemico si ergerà per giudicarlo. Guai a chi non ha un nemico, poiché io sarò il suo nemico il giorno del Giudizio» (Milano,1987, p. 93). Si tratta, probabilmente, di una criptocitazione da San Agostino, *Ep.* 130, 4: «in qualunque condizione umana nulla è amico all'uomo che non abbia un amico».

[59] Vedi C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit. Ancorare la sua concezione politica alla terra dovrebbe preservarlo dai fraintendimenti della teologia e dalla confusione con le mitologie titaniche che proiettano quei conflitti nei cieli e gli sconfitti li scaraventano negli abissi.

[60] «Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt. Und er wird uns, wir ihn zum selben Ende hetzen», T. Däubler, *Hymne an Italien*, (3 Auflage), Leipzig, 1924, pp. 65-66, citato da C. Schmitt in *Glossarium*, 25.12.48; vedi anche Id., *Ex Captivitate Salus*, cit., p.107.

quei versi si trova la chiave del confronto tra i popoli latini e i popoli nordici e dell'inimicizia di Riforma e Controriforma, un confronto ripreso all'inizio della seconda modernità, tra la Germania e la Francia, tra Napoleone e Clausewitz, tra Illuminismo e Romanticismo, per proseguire nel Novecento, con due guerre mondiali e con l'emergere degli opposti blocchi dell'Est e dell'Ovest, della Russia sovietica e dell'Europa democratica. Ma i versi di Daübler possono aiutare anche a riflettere sui rapporti della Francia e dell'Europa con il Vicino Oriente islamico, ora che il Novecento, divenuto civiltà mondiale, le ha ceduto l'esclusiva europea dell'inimicizia.

Così, contro ogni catastrofico pronostico osiamo predire il ritorno al realismo polemico-cristiano[61], dopo che romantici e nichilisti vi hanno visto soltanto la risposta assai poco eloquente del Cristo nel racconto del Grande Inquisitore di Dostoevskij. Nel romanzo di Houellebecq la risposta cristiana si fa attendere. E perché mai, dopotutto, recuperando un ritardo di due millenni, la sequenza delle tentazioni della gloria del potere e del pane non avrebbe dovuto prevalere? Tuttavia questa versione aggiornata e drammatizzata delle tentazioni nient'altro offre se non una ulteriore qualificazione catastrofica della condizione umana: sia che in prospettiva teologico-politica forzi alla sottomissione, sia che in prospettiva antropologico-politica spinga l'immaginazione su vie di imitazione compulsiva o coatta, sia che nell'ordine metafisico si compiaccia della spaventosa "enormità" dell'universo.

Così, attendiamo che François rientri *chez soi*, nella casa paterna come un individuo meno solitario, meno nevrotico, meno infantilizzato. Attendiamo insomma che siano i conflitti e i desideri "personali" e "familiari" a rendere riconoscibile la mimesi mediatoria del nome del padre. Allora il *Pater Noster* riprenderà l'appropriata collocazione che aveva nel Vangelo di Luca (dopo le tentazioni) – con le posizioni rispettive del Padre (la gloria), del Figlio (il potere del sacrifico) e dello Spirito Santo (comunicato con il pane).

E se in quest'epilogo vi fosse effettivamente «qualcosa» – qualcosa e non il niente di una resa che prima o poi sarebbe stata consumata?[62]

Maria Stella Barberi, Università degli Studi di Messina
✉ mariastella.barberi@unime.it

[61] «Nous osons le prédire, scrive Chateaubriand: un temps viendra que l'on sera étonné d'avoir pu méconnaître les beautés qui existent dans les seuls noms, dans les seules expressions du christianisme; l'on aura de la peine à comprendre comment on a pu se moquer de cette religion de la raison et du malheur» (*Génie du christianisme*, in Id. *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*, Paris 1978, p. 760).

[62] È possibile che Houellebecq pensasse a Beckett di *Aspettando Godot* quando, in un'intervista, ha precisato che nell'ultima frase: «non avrei avuto niente da rimpiangere», di fatto si può comprendere esattamente l'inverso: ci sono due cose da rimpiangere: Myriam e la Vergine nera.(http://blogs.mediapart.fr/blog/sylvain-bourmeau/020115/un-suicide-litteraire-francais) Questa frase d'altronde voleva fosse una questione rivolta al lettore: a vostro avviso c'è qualcosa da amare e qualcosa da rimpiangere?

Recensioni, discussioni e note

Discussione

Italia/Europa: storia di un'identità mancata

Giuseppe Fornari

E giustizia e pietade, altra radice
Avranno allor che non superbe fole,
Ove fondata probità del volgo
Così star suole in piede
Quale star può quel c'ha in error la sede.

Giacomo Leopardi
La ginestra, o il fiore del deserto

L'argomento dell'identità italiana ed europea si risolve in una sommatoria di impossibilità: presenti, passate, future. Una triplice negazione sbarra il cammino a qualunque riflessione che voglia essere qualcosa di diverso da un'esercitazione di retorica o di propaganda. Argomento dunque tre volte difficile, e possiamo aggiungere una quarta difficoltà, quella di essere noi pienamente parte del processo, comunque lo si voglia noi valutare. Quadruplice difficoltà, dunque, che rischia di risolversi in una quadruplice impossibilità, poiché l'impossibilità umana è una constatazione non ultimativa, bensì suscettibile di espandersi e moltiplicarsi, in misura corrispondente alle possibilità che sono negate, sino a raggiungere agevolmente la soglia dell'infinito. L'impossibilità dell'Italia e dell'Europa, se stabilita, assume quindi un significato non misurabile, vale a dire infinito. La morte difatti non ha misura né confini, giacché esattamente consiste nel perdere ogni misura e ogni confine.

L'immagine della morte e del confine è duplicemente evocativa del substrato politico della questione e della sua sostanza esistenziale, che sarebbe un gravissimo errore sottovalutare o, peggio, sottacere, e per le ragioni diametralmente opposte a quelle, a cui si potrebbe superficialmente pensare, di un loro venir meno alla necessaria oggettività del ragionamento. Mi spiego. La domanda sull'identità dell'Italia e dell'Europa equivale non solo alla domanda sulla provenienza passata di tale identità, ma anche, e in misura maggiore, alla domanda sull'esistenza futura di tale identità. Detto in altre parole: l'Italia e l'Europa continueranno a esistere in un non lontano futuro? Chiarita questa elementare constatazione, che

è la verità accuratamente taciuta nell'attuale dibattito e quindi silenziosamente terrorizzante, possiamo affrontare l'aspetto, ineludibile in ogni riflessione che voglia essere scientifica, dell'oggettività del problema. La sua natura oggettiva implica che il nostro rapporto affettivo coi suoi contenuti passi in secondo piano, ossia non debba influire sullo svolgimento e le conclusioni della riflessione. Che l'Italia e/o l'Europa siano destinate a scomparire, e fors'anche in tempi più rapidi di quel che la nostra pigrizia mentale sia disposta ad ammettere, o che addirittura siano già scomparse non nella loro esistenza materiale ma nel loro significato storico e spirituale, non modifica in nulla la configurazione oggettiva della questione a cui in un modo o nell'altro occorre rispondere. È anzi evidente che proprio il legame affettivo dell'indagatore è l'ostacolo da rimuovere in quanto toglie valore oggettivo e conoscitivo alle sue riflessioni.

Sembrerebbe l'affermazione di un metodo avalutativo nello stile di Weber, ma non è affatto così. In realtà, è proprio la nostra partecipazione affettiva alla domanda iniziale a dover essere messa in conto, ad essere parte fenomenologica ed esistenziale del suo significato. Dobbiamo quindi acquisire un duplice e convergente punto di vista, quello che realizza le condizioni oggettive del problema che sta esaminando, e quello che arriva a includere se stesso nell'operazione, integrando la propria partecipazione al problema come suo orizzonte di partenza e di destinazione, qualsiasi cosa ciò voglia dire. L'oggettività tendenziale sottrae parzialità all'indagine, e il coinvolgimento ermeneutico le toglie meccanicità indifferente. Il metodo da seguire non è perciò lineare, bensì circolare, ed è questa circolarità a permettergli di mettere a fuoco il suo oggetto, se le coordinate seguite riescono a incorniciarlo. E non v'è dubbio che la nostra appartenenza al problema sia un fattore di aiuto, e non più di ostacolo, nel riuscire a farlo.

In omaggio a queste osservazioni, che sono di metodo *e* di sostanza, direi di partire dalla condizione storica ed esistenziale dalla quale muoviamo, cioè dalla nostra appartenenza italiana, anche ammettendo che essa sia un dato ormai quasi solo passato, e in minima misura, diciamo residuale e mnestica, presente, non diciamo futuro. Questo non per negarla, ma per non pregiudicarne, con ipoteche rassicuranti e affettive, la valutazione.

Un'analisi un minimo obiettiva dell'identità storica acquisita dall'Italia nell'ultimo secolo e mezzo evidenzia un paradosso palese. L'Italia si è unificata, secondo la propaganda risorgimentale e post-unitaria, come realizzazione e adempimento della sua intera storia, come realizzazione della sua missione storica e culturale, e quindi come compimento grandioso e trionfale della sua identità, avviata destinalmente a partecipare al concerto delle grandi potenze europee e a condividere il loro ruolo nel mondo. Intanto, in tale schema si può notare una contraddizione esterna, a livello precisamente europeo, poiché il ruolo europeo dell'Italia doveva confluire nel ruolo omologo e corrispondente da svolgere al di là dell'Europa, per la ragione che l'Europa era allora la parte decisamente più influente del pianeta, a livello economico, demografico, politico e militare. Eppure, questo schema per così dire inflattivo ci mostra, a distanza di più di un secolo e mezzo, una contraddizione immanente, giacché l'identità europea si

connotava e si definiva solo in quanto dominatrice del mondo, cioè in quanto *non* europea. Ciò significa che la stessa Italia unitaria si connotava e si definiva solo in quanto dominatrice *in* Europa – non *d'*Europa come affermerà pochi anni dopo la propaganda della più potente Prussia – e *in* un'Europa che aveva già iniziato il suo processo di "dis-europeizzazione", imponendo dunque all'ultima arrivata italiana di diventare due volte *non* italiana: non italiana in quanto parte dell'Europa europea, inseguita da un Paese che se ne sentiva emarginato e dimenticato, e non italiana in quanto parte di un'Europa non più europea, perché dominatrice – sempre meno convincente e convinta – della non-Europa, del mondo.

Arriviamo così difilato alla contraddizione interna dell'unificazione italiana che, vista senza orpelli ideologici, mostra di rispondere alla dialettica più opposta all'asserita logica dell'adempimento e della realizzazione finale, idealmente teleologica. L'Italia si unifica in realtà *contro* la sua intera storia e *contro* la sua identità. L'unificazione italiana è la celebrazione istituzionale, politica, culturale della fine di tutto ciò che l'Italia era stata fino ad allora, e non perché l'unificazione l'abbia direttamente distrutta – questa sarebbe una lettura manichea e passatista – ma perché con ogni evidenza era la precedente Italia ad essersi dissolta e distrutta. Il che nulla toglie all'accanimento con cui ci si è dedicati alla distruzione di quanto ne rimaneva, che certo non era poco, come accade alle rovine di edifici imponenti che non assolvono più alle funzioni per cui erano stati costruiti.

Il carattere intimamente distruttivo – in quanto nato dalla distruzione e sorgente di distruzione – del nostro Risorgimento e della sua realizzazione unitaria emerge lampante se decidiamo di trarre vantaggio dalla distanza storica che caratterizza la nostra posizione. La mia idea di mediazione, intesa come elemento simbolico e storico in cui le comunità umane si riconoscono e che in origine aveva un carattere religioso e perciò trascendente, credo sia un utile strumento per capire questi processi[1]. E la mediazione da cui è sorta l'Italia medievale e moderna è stata una sola, la mediazione storico-religiosa della Chiesa di Roma, sulla preesistente traccia della mediazione politico-religiosa dell'Impero romano, di cui la Chiesa ha raccolto l'eredità e che essa ha deciso di rinnovare con l'istituzione del Sacro Romano Impero. Da questa mediazione è sorta un'identità radicalmente diversa da quella affermata nella storia contemporanea di tipo nazionale: un'identità universale di matrice ecclesiastica ed imperiale la cui sorgente era la mediazione del Dio cristiano rappresentato in terra dalle sue istituzioni, innanzi tutto la Chiesa appunto, e di riflesso l'Impero. L'Italia era la sede della prima e l'àmbito privilegiato del secondo, il «giardino de lo imperio» di cui parla Dante nella *Divina commedia*, per deprecare amaramente il suo abbandono desertico, la sua diserzione, da parte dell'imperatore ormai interamente assorbito dagli affari germanici. E non è affatto un caso che il più

[1] Mi permetto di rimandare a G. Fornari, *Storicità radicale. Filosofia e morte di Dio*, Massa 2013 (II ed. 2014), e in chiave più specificamente politica Id., *Catastrofi della politica. Dopo Carl Schmitt*, Roma 2014.

grande poeta e intellettuale italiano sia quello che ha articolato la sua opera e la sua concezione attorno a questa mediazione unica e doppia, avvertita già allora come in piena crisi[2], particolare essenziale quest'ultimo sul quale sarà opportuno tornare. Dove c'è già qualcosa di vagamente famigliare, un'aria di famiglia già respirabile, o irrespirabile, nell'insorgere di una crisi mediatoria che si dispiegherà con prepotenza dopo Dante, anche se con una ricchezza di sviluppi che non ha precedenti, perché crisi non è semplicemente sinonimo di decadenza e tramonto, in accordo a uno schema alla Spengler, bensì anche di creatività portata al limite, e alimentata dal limite. Il che nulla toglie alla sua inesorabilità storica, che ci metterà alcuni secoli per dispiegarsi. Torniamo all'Italia, che dell'identità europea è stata invero lo specchio, il punto di condensazione e in qualche modo anche di espulsione, poiché questa funzione di microcosmo riproducente in sé il macrocosmo europeo-occidentale e le sue fonti di esistenza l'Italia l'ha pagata assai cara, e senza alcuna gratitudine da parte degli altri "beneficiati", con le rare eccezioni di intellettuali al di sopra delle miserie politiche che da sempre hanno aduggiato la vita del Vecchio Continente.

L'identità universale e transnazionale del nostro Paese, che non richiedeva confini precisi perché li abbracciava potenzialmente tutti, è entrata definitivamente in crisi nel Settecento, col tramonto della superpotenza spagnola che aveva garantito un ruolo mondiale alla Chiesa permettendole di fronteggiare la sua prima grande crisi moderna, quella della Riforma. Di questo cedimento interno gli sconvolgimenti dell'epoca napoleonica sono stati l'ultimo atto, e insieme il primo atto di formazione di quello che diventerà il Risorgimento italiano. La previa distruzione delle precedenti mediazioni è stata dunque la ragion d'essere costitutiva del movimento nazionale italiano, che ha inteso affermare la nuova mediazione ottocentesca dello Stato nazionale francese qual era uscito dalla Rivoluzione del 1789, con tutte le contraddizioni che tale modello recava con sé, dal momento che esso era l'unione irrisolta dell'istanza universalistica dell'Impero, rivendicato da secoli dai re francesi e brutalmente avocato a sé da Napoleone, e della nazione francese nel suo particolarismo culturale[3]. Contraddizioni che lo Stato unitario italiano ha passivamente ereditato, malamente adattandole ai particolarismi del suo microcosmo, ormai storicamente irrelati perché sganciati dai poteri universali che prima assegnavano loro una posizione e un significato.

Non sto minimamente asserendo che di conseguenza lo Stato unitario sia stato un'illusione, o peggio ancora una parentesi in una storia italiana dichiarata in anticipo come perennemente esistente o inesistente. L'unificazione italiana è stata la risposta, non importa in quale misura organica o eterodiretta, a una crisi mediatoria che ha coinvolto l'intera Europa occidentale, determinando il futuro anche di quella orientale, una risposta comunque vigorosa e vitale, sebbene inficiata da limiti costitutivi e da menzogne che sarebbero impietosamente emersi in tre principali momenti: la I guerra mondiale, la II guerra mondiale, la Guerra

[2] Tema su cui resta fondamentale A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatphilosophie des Mittelalters und der politische Renaissance*, München 1929.
[3] Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Torino 2004, pp. 319-23.

fredda unita alla sua conclusione. Tutti e tre questi momenti – sintetizzabili in tre datazioni precise: il 1917-18, il 1943-45, e il 1989 – sono stati implacabilmente presentati dalla propaganda governativa come altrettante vittorie, quando invece non erano che tre declinazioni diverse e crescenti della sconfitta. A riprova *ex post* della lettura che intendo proporre giunge la constatazione che solo alla luce di questa triplice e imponente sconfitta, che non è solo italiana ma europea, si può comprendere qualcosa di più del presente dal quale parliamo, e del quale dovremmo parlare. Questi tre momenti storici consentono di affermare che, se l'Ottocento è stato il secolo della definizione dello Stato italiano sulle rovine delle mediazioni preesistenti, il Novecento è stato il secolo della sua crisi graduale, che ha inaugurato la situazione attuale, e della quale il processo di unificazione europea è stato la conseguenza e l'accompagnamento.

Vediamoli rapidamente e sommariamente, ma con qualche ragionamento che renda utile l'accorciamento e lo scorcio in tal modo ottenuto. La rotta di Caporetto del 1917 è stata la conseguenza non solo di gravi errori strategici e logistici, ma più ancora di una guerra concepita male e ancor peggio gestita[4]. Una guerra a cui l'Italia ha aderito in maniera totalmente non democratica, a causa della sua subalternità rispetto non tanto alle potenze dell'Intesa, quanto alla potenza statunitense che già allora giganteggiava economicamente e dalla quale i Paesi europei avevano cominciato ad essere condizionati già alla fine del XIX secolo[5]. Il popolo italiano è stato mandato al macello di una guerra che in larga misura non ha voluto e le cui ragioni restavano oscure a gran parte dei soldati inviati in trincea, e per giunta sotto la guida di alti ufficiali dotati di una cieca arroganza e per i quali la vita dei loro sottoposti non era che un dato numerico da sacrificare sull'altare della loro mitologia patriottarda di seconda mano. Un'orribile sintesi di disumanità prussiana e di arroganza francese, unite a una macchina militare tutt'altro che trascurabile, ma sicuramente di minor potenza e efficienza. È ovvio che questo non è un bilancio storico complessivo, ma dovrebbe essere ancora più ovvio, sotto un profilo puramente razionale e documentale, che questa è stata la Grande Guerra per la maggior parte dei nostri soldati; quando invece, come accade, su questo orribile scempio solo pochi spiriti eletti hanno speso parole di umanità e di partecipazione morale, come Renato Serra[6], Curzio Malaparte[7], Emilio Lussu[8], Guido Piovene[9], e non pochi altri, poiché al nostro Paese, in passato, non è mai mancata la voce di qualcuno che si levasse a dare parola all'inferno. Certo, alla rotta di Caporetto il Paese ha saputo reagire con uno scatto d'orgoglio, di quelli di cui è capace di tanto in tanto il popolo italiano, abituato da secoli a sentimenti di inferiorità che gli altri

[4] Su cui si veda M. Silvestri, *Isonzo 1917*, Torino 1965.
[5] Cfr. M. Silvestri, *La decadenza dell'Europa occidentale*, vol. I, *Anni di trionfo 1890-1914*, Torino 1977.
[6] *Esame di coscienza di un letterato*, Milano 1915.
[7] *Viva Caporetto!*, Prato 1921; ripubblicato dopo il sequestro col titolo *La rivolta dei santi maledetti*, Roma 1923 (sequestrato a sua volta).
[8] *Un anno sull'altipiano*, Parigi 1938.
[9] *Verità e menzogna*, Milano 1975.

popoli europei hanno fatto di tutto per ispirargli, anche se è significativo che ciò sia avvenuto per l'intelligenza di Diaz, che ha compreso che non si poteva motivare un esercito immenso mandandolo al massacro con semplici dispacci e con le punizioni del codice militare. Il che non toglie che la pratica barbarica della decimazione sia proseguita fino alla fine dei combattimenti, orrore nell'orrore che costituisce un'epitome dell'intera faccenda. Ma dove è arrivata la menzogna più grave è nella retorica che ha avvolto la vittoria del 1918, per motivi storicamente comprensibili, e che tuttavia non hanno fatto che aggravare il cumulo di menzogne già accatastato. In realtà, l'Italia è uscita piegata in due dalla cosiddetta vittoria, come d'altronde le altre due potenze vincitrici d'Europa, e coprendo il secco dato di fatto che tale vittoria era stata resa *esclusivamente* possibile dall'intervento statunitense con le sue immense risorse. Abbiamo quindi una situazione di sudditanza che l'andamento della "pace" di Versailles, con lo strapotere esercitato da Wilson, il suo moralismo pseudo-pacifista e discriminante, e la sua sovrana ignoranza delle situazioni politiche interne delle nazioni europee, ha tragicamente illustrato[10]. Versailles è davvero lo specchio di che cosa sia stata e di che cosa sia tuttora (sia pure *sub specie oeconomica*) l'Europa, e non v'è ombra di dubbio che la meschina e rabbiosa rivincita che la Francia ha voluto contro la Germania, nella strenua illusione di poter mantenere un ruolo di grande potenza mondiale, non abbia fatto che preparare la successiva catastrofe. Così come non v'è ombra di dubbio che il regime fascista in Italia sia stato la conseguenza difficilmente evitabile delle convulsioni interne seguite alla vittoria di Pirro del 1918[11].

La questione irrisolta del significato del fascismo nella storia italiana richiede una riflessione a sé stante, che ci porta difilato al secondo momento critico del 1943-45. Il fascismo, difatti, è stato la reazione a una duplice dipendenza che l'Italia palesemente accusava, poiché a quella economica verso il gigante americano si era venuta ad aggiungere quella ideologica di buona parte della classe operaia e dei suoi movimenti verso il nuovo gigante politico sorto dalla rivoluzione bolscevica. Con i metodi spregiudicati e violenti di una politica che doveva costantemente fronteggiare il caos di un continente piombato nel baratro, e di cui il leninismo gli forniva il geniale modello, Mussolini ha creato per primo una sintesi, non importa quanto contraddittoria, e anzi efficace proprio perché contraddittoria, fra l'ideologia post-unitaria della Patria e un movimento di origine e metodi extra-istituzionali come il fascismo, che di per sé era incompatibile con la monarchia. Bisogna riconoscere, usando il metro puramente storico, che quello di Mussolini è stato l'unico tentativo di affrancare l'Italia da un duplice servaggio nei confronti delle due superpotenze extra-europee, e intimamente anti-europee proprio perché entrambe avevano ricevuto dall'Europa la loro identità, e dovevano di conseguenza distruggerla

[10] Su cui restano un contributo irrinunciabile i saggi raccolti in C. Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Hamburg-Wandsbek 1940.
[11] Secondo la diagnosi già formulata in A. Tasca, *La naissance du fascisme*, Paris 1938 (ed. it. *La nascita del fascismo*, Firenze 1950).

onde affermare se stesse. Il tentativo è finito come sappiamo, per l'impossibilità complessiva del compito di fare della piccola Italia-nazione una grande potenza mondiale, ma ha sortito un duplice effetto, di cui il tragico epilogo del 1943-45 è stato l'atto fondatore.

Il primo effetto è stato quello di identificare l'apparato identitario della retorica patriottica con il regime fascista, per cui la parola Patria nel secondo dopoguerra è caduta in un totale discredito, soprattutto da parte della cultura di sinistra[12]. Ciò non è di per sé un gran male, se consideriamo le menzogne e il sangue innocente di cui questa etichetta si è nutrita; e tuttavia il male di questa cancellazione è consistito in una cancellazione raddoppiata, che si è risolta in una duplice amnesia storica. Infatti, il dispositivo patriottico del risorgimento si era alimentato della cancellazione di un passato sommariamente e brutalmente ricondotto alle proprie parole d'ordine, o viceversa proscritto come sinonimo di arretratezza e provincialismo, secondo lo schema neo-ghibellino illustrato dalla *Storia della letteratura italiana* di Francesco De Sanctis. Ma adesso, con la proscrizione dello sconfitto fascismo e di tutto ciò che esso rappresentava, non solo la storia dello Stato unitario veniva in buona misura ricondotta a quest'esito disastroso, ma anche, e drammaticamente, la precedente storia nazionale, intimamente diversa, che la propaganda unitaria aveva a sé ricondotto, col risultato appunto di una duplice falsificazione e obliterazione. Partendo da tali premesse, si può ben capire quale futuro aspettasse un'"identità nazionale" sottoposta a un simile trattamento. Ma questo introduce al secondo effetto, che corrisponde alle cause di fondo del primo.

La doppia cancellazione storica che ho appena evocato non è stata che la ripercussione identitaria e culturale del secondo effetto sortito dalla guerra civile del 1943-45, e cioè la totale sottomissione dell'Italia alle due superpotenze uscite vincitrici dalla Seconda guerra mondiale, e la conseguente spaccatura del Paese in due schieramenti politici avversi, che non hanno condotto a una nuova guerra civile grazie alla presenza di capi politici di alto livello come De Gasperi e Togliatti. Tuttavia, dopo le elezioni del 1948, è risultato lampante che le due principali istanze politiche e perciò identitarie erano comunque due mediazioni assolutamente non nazionali nel senso ristretto della propaganda risorgimentale: la mediazione cattolica a cui presiedeva la Chiesa, legata per mille fili alla storia italiana ma ormai sottoposta al mandato prioritario di appoggiare la Democrazia Cristiana, col risultato di un'influenza politico-religiosa da un lato troppo ampia rispetto al Paese e dall'altro troppo ristretta; e il Partito Comunista, solidamente attestato su una linea che subordinava gli interessi e la stessa esistenza dell'Italia all'ideologia-guida dell'Unione Sovietica. La conseguenza è stata che lo Stato italiano è sopravvissuto grazie a un insieme di circostanze ad esso esterne, poiché altrimenti esso si sarebbe potuto tranquillamente smembrare tra una

[12] Sintomatico che Rossana Rossanda, nella sua pregevole edizione di H. Kleist, *Il principe di Homburg*, Venezia 1997, p. 27, censuri la traduzione dell'inequivoca parola tedesca *Vaterland* con «patria» a causa di «un'enfasi che la storia recente ha reso sinistra», e la sostituisca con lo sbiadito «paese» che imperversa nel malgergo politico e giornalistico.

parte sottomessa all'Unione Sovietica e una parte sotto controllo alleato come in Germania, oppure in vari Stati più piccoli se ciò fosse risultato utile alle potenze vincitrici, o meglio alla superpotenza americana che ovviamente non aveva alcuna intenzione di cedere il controllo del Mediterraneo ai sovietici. Lo Stato italiano è pertanto risorto dopo una soluzione di continuità in sé radicale e fatale[13], e in una situazione internazionale ed interna che ideologicamente e politicamente lo esautorava, mantenendone in piedi la facciata.

Questa congiuntura, fortunata nella sfortuna da cui proveniva e che preveniva, si è rapidamente dissolta con la fine della divisione in blocchi intervenuta nel 1989 dopo il crollo del muro di Berlino e la riunificazione tedesca, evento a cui è seguita, quasi come logico corollario, la dissoluzione della classe dirigente partitica che aveva retto bene o male le sorti dell'Italia post-bellica, e alla quale è seguita una deriva sempre più anti-istituzionale che ha svuotato dall'interno quanto rimaneva dello Stato unitario e della sua esistenza come entità indipendente. E qui si arriva alla terza grande menzogna, propinata sotto la cappa retorica della vittoria della Libertà sull'Oppressione, quando in realtà si è trattato della vittoria di un'oppressione sull'altra, dove il significato dell'avvicendamento non cambia per il fatto che l'oppressione vincente fosse infinitamente più elastica e meno brutale di quella del socialismo reale.

Nel mondo globalizzato e a dominante monopolare che è uscito dal 1989 ciò che restava della vecchia Italia si è in gran parte dissolto, non solo per le tempeste giudiziarie che lo hanno travolto, ma più ancora per l'avvicendamento generazionale che è tipico di questi trapassi, per cui possiamo tranquillamente (o inquietamente, non importa) affermare che quando saranno scomparse pure le persone della mia generazione, ancora educate secondo i crismi dell'antica tradizione umanistica che è stata l'asse portante dell'identità culturale italiana, la verosimile conseguenza è che dell'Italia plurisecolare, e anzi bimillenaria, risalente al medioevo e alla Roma antica non resterà veramente più nulla. Logica vuole che di questo immenso patrimonio le generazioni future faranno strame, e che più ancora ne faranno strame le ondate massicce di immigrati che sempre più premeranno sull'Italia, cancellandone la storia e l'identità. Se qualcosa si salverà, perlomeno i reperti materiali della sua civiltà e la banca dati dei suoi archivi e delle sue biblioteche, sarà perché una logica eterodiretta ed esterna ne vorrà la salvezza, a scopi turistici e fors'anche affettivi, se consideriamo la parte considerevole di popolazione di origine italiana della superpotenza d'oltroceano. *Finis Italiae*, dunque, anche se la fine di qualcosa è nella storia sempre l'inizio di qualcos'altro. Si tratta però di capire che cosa potrà prendere inizio.

Dimenticavo l'Europa, e non a caso, poiché di per sé l'Europa "unita" non è certo fatta per proporre rimedi a questo sfacelo. Essa ne è al contrario la fonte o meglio ancora la cassa di risonanza. Deponiamo per un attimo l'insopportabile retorica del Padri della Patria Europea, che suppongo si rivoltino nella tomba a vedere a che cosa si è ridotto il Vecchio Continente, degenerato in accolita senile

[13] S. Satta, *De profundis*, Milano 1980; cfr., in chiave più partitica, E. Galli Della Loggia, *La morte della patria*, Roma-Bari 1996.

di Entità economiche il cui unico metro di valutazione e di esistenza è quello della Partita Doppia, beninteso sempre manovrabile e manovrato a piacimento dei forti di turno, che – guarda caso – sono sempre gli stessi. A un minimo di esame storico mi sembra evidente che la Comunità Europea nelle sue varie fasi sia sorta sotto la benedizione degli Stati Uniti che avevano ogni interesse a rafforzare economicamente i Paesi europei in funzione antisovietica e a incrementare così il giro di affari delle multinazionali statunitensi.

Il *primum movens* dell'Unione Europea è stato dunque del tutto esterno, e aveva *ab origine* i crismi di un calcolo geopolitico ed economico travalicante i confini del Vecchio Continente. Tant'è vero che, dopo il crollo della divisione nei due blocchi, l'Unione Europea si è inverosimilmente allargata, non per forza interna e per l'imporsi della sua *raison d'être*, ma per gli stessi identici motivi che l'hanno fatta nascere e per i quali la NATO si è portata fin nei territori dell'ex-Unione Sovietica. Espansione rivelatrice, giacché più essa si attuava e più sottolineava l'eterogeneità e l'inconsistenza politica di un progetto europeo partito sin dall'inizio sul piede sbagliato. Ed è per logica coerenza che la Turchia ha chiesto per anni a gran voce di entrare nell'Unione, in base agli stessi motivi che la facevano aderire alla NATO, e che dovevano ricevere l'ulteriore incentivo dei lauti affari che l'area commerciale dell'Unione consente; mentre attualmente essa ha assunto una politica del tutto ambigua e ricattatoria sia verso la NATO sia verso l'Europa per non aver conseguito lo scopo. Gli odierni inquietanti scenari mediterranei e medio-orientali finiscono di dimostrare come siano le ragioni geopolitiche, che hanno favorito la creazione di questa non-entità in un recente passato, a minacciare di dissolverla per l'incrociarsi di spinte politiche ed economiche contrastanti, provenienti dalle varie *lobbies* statunitensi e dalla rinata Russia, che hanno trasformato il Medio Oriente e l'Africa maghrebina in una polveriera pronta ad esplodere, e che già sta esplodendo sotto forma di migrazione incontrollata e massiccia verso l'Europa. Mai l'Unione è stata così vicina al collasso, e anche nel caso augurabile che si salvasse sarebbe sempre e solo per ragioni eterodirette, come eterodirette appaiono le motivazioni, e le procedure assolutamente al di fuori di ogni logica politica e istituzionale, dell'annunciata fuoriuscita della Gran Bretagna. Dove non solo si è trasformato un referendum consultivo, gestito in maniera assai dubbia, nel provvedimento irreversibile che decide il destino di un'intera nazione, ma l'attuale governo si mostra addirittura determinato a renderlo esecutivo aggirando l'approvazione del parlamento, e per l'unico motivo che i deputati sono in maggioranza contrari. Tutto ciò in nome della democrazia e nel Paese ritenuto culla del parlamentarismo.

Questa è, allo stato presente, l'identità politica, storica e culturale europea, e se siamo arrivati a tal punto è perché la vicenda degli altri Stati europei, pur ciascuna dotata della sua peculiarità storica e nazionale, non ha avuto un andamento molto diverso dalla vicenda italiana, e soprattutto ha avuto un analogo esito, comprovato dallo sbandamento politico, culturale, morale di ciascuno di essi separatamente preso. L'integrazione europea alla fine è stata raggiunta, sebbene a un prezzo che non l'avrebbe resa tanto desiderabile – è da

credere –, qualora fosse stata vista per tempo. Ma agli uomini piace illudersi e la cosa gli è anche necessaria per sopravvivere, come sapeva un pensatore italiano che sull'Italia e sugli uomini non si faceva illusioni, Leopardi.

La mia conclusione pertanto è che l'identità italiana ed europea, oggi come oggi, non è semplicemente destinata a non esistere più in un prossimo futuro, ma nel suo significato spirituale e culturale di mediazione non esiste più, e non esiste più perché ha cessato da tempo di esistere. Adesso si tratta casomai di sussistere, nel senso etimologico di *sub-sistere*, esistere sotto, nell'attesa di momenti migliori, o nell'attesa che tutto definitivamente trapassi nella distruzione generazionale a cui sopra accennavo. Ci sono però due ultime considerazioni da fare.

La prima riguarda quella che sembra essere una legge intrinseca di ogni avvicendamento storico, vale a dire la distruzione totale con cui ogni epoca storica e ogni fase culturale ha trattato le precedenti allo scopo di affermare se stessa. È in definitiva la logica oggettivamente sopraffattoria con cui ogni generazione succede all'altra. Michel Foucault ha fatto di un'idea simile il filo conduttore del suo pensiero, teorizzando la secca cesura che chiude ogni epoca e cultura nel proprio autistico guscio e le fa subentrare un'altra epoca, capace di definirsi solo tramite la negazione distruttiva e totale di ciò che l'ha preceduta, per cui noi possiamo studiare le epoche passate come fa l'archeologo, ripiegato a recuperare pochi frammenti morti e irrelati, senza speranza di restituire loro la vita[14]. Non ho dubbi che in questo Foucault avesse sostanzialmente ragione, e che ogni rifiuto diretto delle sue asserzioni risponda al tentativo di abbellire la cruda realtà. Ciò nonostante, avere ragione su un punto non significa affatto avere ragione su tutta la linea, e Foucault tralascia, con logica tipicamente moderna, tutto quello che esula dalla sua contrapposizione schematica.

La seconda considerazione è che precisamente la cesura e la distruzione radicale sono sempre state nella storia il modo con cui le acquisizioni passate sono state trasmesse, negandole e deformandole, ma così trasformandole in qualcosa di assimilabile, se non altro perché gli si cambiava denominazione e etichetta, non rendendole più pericolose per nuove identità in via di definizione. Partendo da questa osservazione, si aprono delle possibilità incalcolabili, e proprio partendo dalla constatazione di un'impossibilità, o piuttosto di una sommatoria di impossibilità storiche, dalla quale ero partito. La possibilità principale consiste nel prendere culturalmente coscienza di un'avvenuta distruzione d'identità, che è la fine di un ciclo, ma che è anche il potenziale inizio di un altro ciclo. Di tale ciclo noi possiamo essere gli iniziatori, se e nella misura in cui utilizziamo gli strumenti di consapevolezza che abbiamo ereditato dal nostro passato trasformandoli in qualcosa di nuovo, che accetta la distruzione di tale passato ma che, appunto così facendo, lo reimmette in un futuro che la stessa distruzione rende incalcolabile e aperto al futuro. A questo scopo è necessario ed urgente che le generazioni ancora partecipi del mondo distrutto, e testimoni di quello che si sta definendo, siano disposte e pronte a descrivere con la massima lucidità a loro possibile lo stato di cose passato e presente prima che scompaia del

[14] *Les mots et les choses*, Paris 1966; *Archéologie du savoir*, Paris 1969.

tutto, affinché si stabilisca un ponte e una comunicazione, precisamente nella distruzione totale a cui oggi stiamo assistendo. Il presente saggio intende essere un minimo contributo per raggiungere questo obiettivo.

Discussione

F. Leoni (a cura di), *Re Mida a Wall Street. Debito desiderio distruzione tra psicoanalisi, economia, filosofia*

LETTERa 5 - Mimesis 2015

Igor Pelgreffi

Psicoanalisi, economia e filosofia chiamate in causa *congiuntamente* dai temi del debito, del desiderio e della distruzione del simbolico; ma anche dai loro 'rovesci', cioè il credito, il godimento e la conservazione (compulsione a trattenere il simbolico). Qual è il senso di tale *congiuntura* disciplinare? Ma anche: come pensare la forma teorica di tale *congiuntura* di temi, attualissimi ma a loro modo sovrastorici? Il numero 5 della rivista LETTER*a*, curato da Federico Leoni, raccoglie 14 interventi che si misurano con queste congiunture multiple. Interventi che sono attraversati, non dimentichiamolo, dagli innesti enigmatici di *Immagini e parole* (la sezione curata da Mariella Guzzoni): 6 inserti verbovisuali di artisti contemporanei, come sonde di perlustrazione di quelle stesse congiunture. Ma in un registro differente.

Fra le domande di fondo che attraversano il collettaneo, la prima o, almeno, la più evidente, è quella sul debito. Quel che appare immediatamente, direi come *datum*, è il problema della multidimensionalità del debito. Nel libro, ad esempio, ritorna con insistenza la dimensione socio-storica dell'indebitamento dell'uomo contemporaneo (sia come durevole sottrazione di senso storico ed esistenziale, sia come corruzione o perdita del nostro presente). Oggigiorno il tempo vitale è non-qui, aspirato da un futuro che si rivela come finzione: tempo già ipotecato dal capitale finanziario e dalla sua Legge. La figura del debito/credito è molto ricorrente nel volume: lo dimostrano indici testuali come la frequenza dei riferimenti a *La fabbrica dell'uomo indebitato* di Maurizio Lazzarato e *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo* di Elettra Stimilli. Allo stesso tempo, come scrive Leoni nella presentazione, vengono indagate anche altre dimensioni del debito: «forse l'idea stessa che vi sia 'una' legge, che ciò che tiene insieme l'umano con se stesso e con gli altri umani sia qualcosa come 'la' legge, che la legge riguarderebbe sempre e necessariamente qualcosa come 'il' debito, forse questa stessa idea mostra la corda» (p. 10). Il debito, cioè, va pensato come punto di convergenza del simbolico e dell'economico, vettore privilegiato di

indagine della «misteriosa coincidenza della domanda della psicoanalisi e della domanda dell'economia» (p. 7), che può essere fatta risalire ad Adam Smith, segnatamente al problema del *valore* connesso ad una certa idea di morale o di uomo. In particolare, l'idea dell'uomo come animale *che scambia* parole e denaro con gli altri: l'uomo è quell'ente che *natural-culturalmente* organizza il *commercio* col mondo mediante due elementi, ossia il linguaggio e la moneta (p. 8).

Un'altra questione di fondo è la *vexata quaestio* della merce e della sua origine: psico-storica e/o economica? Tale domanda si estende a quella sul feticismo della merce e spazia sino alla domanda maggiore, vale a dire la domanda sulla *mercificazione dei corpi*. Compresi, si badi bene, quei corpi che pensano il problema della mercificazione dei corpi. Si delinea qui, velatamente, un'opzione auto-riflessiva sul tema della merce (benché i saggi solo in qualche caso la esplorino in senso esplicito). Ciò è vero nella misura in cui, per esempio, la speculazione sulla mercificazione può diventare auto-riflessione sul desiderio (nella forma: *l'autore desidera scrivere su questo tema*. D'accordo; ma perché?), così come sulla catastrofe del senso che si associa all'impulso illimitato al consumo: mi riferisco al tema del desiderio di consumo. Il desiderio è indirizzato all'oggetto-merce, ma contempla sempre il rischio del *consumo limite* per il vivente-uomo, cioè il *consumo di sé* (indifferentemente: materiale o simbolico). Torsione/perversione che si annunciava già, quantomeno a livello dell'auto-etero-riconoscimento scopico, sui vetri semitrasparenti delle vetrine descritte da Benjamin nei *Passages*. Il soggetto che osserva e desidera la merce esposta dietro la parete vetrata, può sempre incrociare il riflesso di se stesso sul vetro, scoprendo l'*unheimlich* di una sovrapposizione che non lo abbandonerà più, giacché nel medesimo dispositivo ottico il piano oggettivo e quello soggettivo si confondono tra loro: primo passo verso la mercificazione del sé, verso l'auto-consumo della soggettività desiderante. Non è un caso se Benjamin risulta, con Marx da un lato e Lacan dall'altro, fra gli autori più presenti nel libro. Diversi saggi prendono difatti in carico il problema della fascinazione del feticcio installandosi, però, anche sul piano auto-critico: in un'epoca di economie pulsionali e di indebitamento metastatico-sistematico delle mie azioni, *perché* faccio quello che faccio? e in che *tempo* lo faccio? Vale a dire, perché – nonostante tutto, cioè nonostante *sappiamo come stanno le cose* – il nostro agire individuale o sociale è un agire *in vista di* qualcosa (indifferentemente: materiale o simbolico)? Forse che l'azione è il dettato di un desiderio di anticipazione, il quale è sempre – nonostante tutto – più forte di noi? di un automatismo incarnato nelle forme di un desiderio di capitalizzazione, il quale è così pervasivo da divenire astratto (nel senso che quella logica di capitalizzazione e esaurimento informa anche le logiche della capitalizzazione economico-finanziaria globale)? E, va detto, il punto rilevante, per avvicinarci a intendere il senso generale del libro, è che tale *capitalizzazione di risorse* si manifesta su tre livelli, che si scambiano reversibilmente tra loro: a) il livello del sapere (la conoscenza, scientifica o meno, come anticipazione del reale), b) il livello del denaro (capitalizzazione come utilizzo posticipabile), c) il

livello dell'economia libidinale del vivente (messa in riserva – capitalizzazione – dell'*energia*, in vista delle incertezze del futuro). Filosofia, economia, psicoanalisi.

Di seguito darò conto di alcuni aspetti contenuti nei saggi del volume, non potendone che presentare alcune linee prospettiche per ovvie esigenze di spazio. In apertura vengono proposti due 'testi ritrovati': *La ricerca dell'oro*, di Elvio Fachinelli (1974) e *I due segreti del feticcio*, di Jean-Luc Nancy (2002). Leggendo Fachinelli, si ha subito la percezione che i temi dell'oro e della moneta non possano essere compresi se non a partire dallo spessore antropologico e storico-sociale del valore che essi veicolano. Esiste, infatti, un valore ambiguo nella relazione tra l'oro e la moneta. La capitalizzazione richiede evidentemente l'accumulazione. Ma l'*accumulazione di scorte* di metallo prezioso (la 'sostanza', storicamente parlando, della moneta) cosa rappresenta? L'accumulazione di oro può assumere un valore *anche* intransitivo, non-di-scambio, cioè un paradossale accumulo di ricchezza ottenuto per sottrazione dal commercio col mondo: rottura interna del circolo economico, di cui si mostra l'origine arcaica, pre-capitalista. Ciò vale non solo per le banche, ma anche per la pratica del «sotterramento», in cui l'accumulazione «acquist*a* un rapporto veramente segreto con l'individuo» (p. 15). Come pensare, dunque, la brama di possesso, regolata sulle leggi del trattenimento o dell'incorporazione? Fachinelli offre un'interpretazione dell'accumulazione, nel Marx dei *Grundrisse*, come brama-e-processo d'arricchimento che rappresenta però un «supremo spasmo retentivo» (p. 17) che diventa poi, per l'Hilferding de *Il capitale finanziario*, una brama «erotico-genitale» (p. 18) più direttamente legata al carattere dell'attività sessuale che a quello escrementizio, da leggere in filigrana alla questione della «merda economica» in Marx (*ibid.*). In questa tessitura lessicale rientra anche l'idea di pensare criticamente, in un momento di crisi dello sviluppo capitalistico (siamo nel 1974), le categorie di «svuotamento» e di «pienezza» del soggetto, se è vero che «nel periodo di crisi, il capitalismo si squarcia e nel suo cunicolo d'oro lascia intravedere l'antica barbarie» (p. 20).

Anche Nancy si sofferma su un riferimento classico a Marx, cioè la formula *feticismo della merce*, proponendone una rilettura il cui scopo è quello di mostrare il doppio livello intrinseco nel concetto di feticcio. Da una parte Nancy sposa tutte le figure tipiche marxiane: il tema dell'arcano e del carattere mistico della merce; la dialettica valore d'uso/valore di scambio; il problema del plusvalore, e così via. Qui il feticcio è ancora ben installato nella logica della sostituzione differenziale, cioè quella della funzione critica che indirizza il discorso sul feticcio verso lo smascheramento del suo segreto. Ma c'è dell'altro, in quanto «il fascino e lo splendore del feticcio continuano ad aderire alla sua stessa denuncia. Si toglie il segreto, ma la parola 'feticcio' nasconde ancora un segreto non svelato: la presenza stessa della cosa, che la si chiami merce o prodotto […], che la si veneri o la si utilizzi; la cosa *stessa*, la cosa *pro-dotta*» (p. 26). In questo senso, per Nancy il feticcio è portatore di un «doppio segreto: quello che la critica svela come il povero segreto della moneta e quello che sussiste nell'intensità di una presenza che *in quanto presenza* salvaguardia il suo segreto e che è presenza

proprio in questo salvaguardare» (p. 27). Comprendere la verità del feticcio (e conseguentemente, secondo Nancy, del feticismo della merce) comporta però l'assunzione di un atteggiamento più maturo, un atteggiamento composito nel quale trovino spazio *contemporaneamente* sia l'analisi critica, in cui il feticcio è un segno inscritto nella catena significante, sia una presa in carico dell'intransitività di tale segno, che rompe e arresta la concatenazione significante pur standovi dentro: «*il feticcio è la presenza raccolta nel suo segno, la presenza accumulata in forma di segno, riportata a un segno. D'altra parte il feticcio fa valere il segno come presenza, significandosi come presente senza significare nient'altro che se stesso*» (p. 28). In una formula: il feticcio è un segno limite. Che cos'è un segno limite? Un segno degenere – una degenerazione del segno – che rinvia solo a se stesso. Sarebbe dunque questa complessità auto-etero-significante che corrisponde a quanto Nancy, nella conclusione, definisce la «doppia struttura della merce» (p. 29), cioè la compresenza, nella merce, da una parte dell'annullamento del suo segreto («tutti lo conoscono, il che – osserva Nancy – non gli impedisce certo di funzionare») dall'altra di una «presenza che fa segno». Ma, conclude Nancy, è un segno «teso verso il nulla» (p. 29).

Mi pare che questi due interventi, conservando una loro problematicità irrisolta, mobilitino parecchie fra le questioni successivamente indagate nel volume. Pensiamo solo a quello di Nancy, che in fondo è tutto costruito sul tema metadiscorsivo del *come* parlare (ossia con quali strumenti e quali posture intellettuali) di qualche cosa di cui sappiamo già tutto e da cui 'siamo già significati' (come, appunto, l'economia psichica e politica, il plusvalore, il debito). Eppure, anche di questo feticcio ci possiamo domandare: che fare, e come fare? Come fare interagire una riflessione (linguisticamente determinata) sull'ordine simbolico e sui suoi limiti con il tema dell'intransitivo, della rottura del tempo, del taglio (per dirla lacanianamente) o, se si vuole, di un incommensurabile che è da sempre interno al discorso?

Lungo un ideale proseguimento con le sollecitazioni di Fachinelli e di Nancy si collocano la puntualissima disamina di Enrico Redaelli, *Soggetti al debito. Il fondo simbolico dell'economico*, molto chiarificatore circa il dispositivo del trasferimento del debito simbolico tramite la moneta, e il testo di Massimo Amato, *La disoccupazione esiste perché l'uomo vuole la luna. Note su Mida*, che verte sul pensiero di Keynes e si spinge a indagare filosoficamente il rapporto tra economia e tempo. Così come, ma più incernierati nel lessico e nella grammatica del simbolico, le riflessioni di Giovanni Mierolo, nel saggio *La volontà di Mida*, sulle relazioni tra debito e *manque* (così come tra l'origine del numero zero e il mito di Mida) e quelle di Giancarlo Ricci nel testo *L'indebito*. Quest'ultimo si misura con l'idea che per la psicoanalisi il debito simbolico è «strutturalmente inestinguibile» (p. 128) ma che, allo stesso tempo, «il campo della clinica psicoanalitica può essere circoscritto come l'ambito in cui un'economia del debito vacilla, fallisce, inciampa in un punto – il sintomo – che rende difficile o impossibile un compromesso» (*ibid.*). Il soggetto ha un debito verso l'inconscio. Da quando è soggetto. Si tratterà allora di elaborare strategie di gestione dei

processi di soggettivazione, in cui il sintomo possa iniziare a funzionare 'positivamente', in quel che Ricci indica come transito da un'economia del debito a un'economia del credito (p. 130).

Anche i saggi di Federico Chicchi, *Dissolvenze e insolvenze. Il fantasma e l'indebito della merce* e di Andrea Mura, *Dall'economia del debito all'economia dell'angoscia: il paradigma dell'indebitamento al tempo dell'austerity* si pongono in risonanza con Fachinelli e soprattutto con Nancy, muovendo però dalla nostra attualità economico-politica. Chicchi approfondisce il tema della *creditocrazia* e dell'inestinguibilità di un debito infinito partendo da un'analisi, in parte critica verso le tesi di Lazzarato, che fa leva anche sul discorso di Lacan dell'omologia tra il plus-godere e il plus-valore (marxiano). Il saggio, difatti, esamina con lucidità i nessi tra *bios*, mercificazione e capitale ricorrendo all'idea di *pulsione fondamentale* del capitalismo. Tale pulsione si attua nel sociale e, inoltre, «si produce e quindi riproduce attraverso l'estrazione di un plusvalore dal *bios*» (p. 183). L'essere-infinito di questo movimento corrisponde anche al suo non avere fine o scopo: «il capitalismo non ha altra finalità che la sua perpetuazione e i *fantasmi* che animano le merci sono il *perno* che rende possibile, via sfruttamento, tale necessità sistemica» (*ibid.*). La merce è quindi, «sul piano fenomenologico, il piano privilegiato di produzione di soggettività, oggetto privilegiato di compensazione della *mancanza a essere* del soggetto parlante» (p. 184), necessario vettore di auto-inganni e di false promesse, come quella della libertà del soggetto. In particolare, la libertà viene identificata come il *fantasma fondamentale* della merce. Fantasma necessario, se è vero che il debito non può essere saldato. Tale necessità corrisponde per Chicchi a quanto Lacan ascriveva al *discorso capitalista*, un discorso ritenuto nient'affatto debole, bensì, con le parole di Lacan «pazzescamente astuto» ma al contempo «destinato a scoppiare» per la semplice ragione che è «insostenibile». E questa è per Chicchi una «sporgenza da afferrare» (p. 192) in quanto possibilità di sbloccare le risorse etico-politiche, di smuovere le coscienze e i corpi dall'omologazione, possibilità ispirata alla «ricchezza delle nostre incommensurabili differenze» (*ibid.*).

Mura prende ugualmente in carico la questione del *discorso del capitalista* al tempo dell'austerity e la retorica della libertà di impianto neoliberale che si concretizza nelle nuove figure del lavoratore autonomo, il *working poor* che si indebita per autofinanziarsi (assumendo il peso sia storico che esistenziale dei costi e dei rischi tradizionalmente affidati allo Stato o alle imprese, soggetti economici che ormai non assumono più forza lavoro). Quale può essere, tuttavia, il senso della pulsione (illusoriamente) autopoietica, cioè dell'*essere imprenditore di se stessi*? È esattamente in questo snodo «che il paradigma dell'indebitamento interviene, palesando il lato oscuro di questa economia libidinale che spinge il soggetto a godere, costringendolo, al contempo, a esercitare l'opera autoregolatrice dell'amministrazione e dell'impresa di sé» (p. 202). In un percorso critico sul tema del *capitale umano* che attraversa le posizioni di Lazzarato ma soprattutto del Foucault di *Nascita della biopolitica*, Mura rilancia le intuizioni di Lacan e torna anch'egli sul «carattere intimamente astuto del discorso del capitalista» facendo

chiarezza su come l'attuale crisi porti alla luce i nessi tra a) attività di consumo, b) produzione di soddisfazione e c) effetto di consumazione. Da questo punto di vista, al *prosumer* (*producer* + *consumer*) va ora associato il suo stesso 'esercizio limite', ovvero l'auto-consumo: «il soggetto *è* destinato a essere consumato nel momento stesso in cui consuma la sua soddisfazione, e ciò all'interno di una spinta dissipativa organizzata intorno alla spinta a godere» (p. 203). Tra debito e fallimento esiste, in altri termini, una relazione sempre più stretta – legata, attenzione, tanto all'economia dei corpi quanto all'economia del simbolico – nella misura in cui il lavoro su di sé è pienamente interno alla logica astuta del capitale finanziario globale (allo stesso tempo, seguendo Lacan, insuperabile e insostenibile). Condizione che marca una transizione di fase, designabile per Mura come passaggio «dall'economia del debito all'economia dell'angoscia» (p. 204), giacché «il fallimento del sistema (consunzione) è ciò che consente al sistema di lavorare come una macchina di consumo, di capitalizzare su questo stesso fallimento, producendolo e consumandolo al tempo stesso» (*ibid.*).

Una breve osservazione: proprio questo 'al tempo stesso' meriterebbe di essere ulteriormente indagato. In quale tempo avvengono tali processi? La struttura del tempo, la sua economia, quale tipo di complicità esibisce (o nasconde) con la metaforica della circolarità economica dello scambio, ma anche con quella di una a-circolarità, come quella implicata nello *scambio disinteressato* sul modello della *dépense* in Bataille (altro riferimento che si aggira con insistenza tra le pagine del libro)? In altri termini: quando, in questi discorsi, noi scriviamo 'al tempo stesso' e così copriamo la forza di un problema 'reale' nella paratassi di un 'A ma allo stesso tempo B', quale modello economico-discorsivo stiamo presupponendo? Quale scorciatoia stiamo utilizzando nella nostra personale capitalizzazione del *savoir*? Forse una 'capitalizzazione non-risolta' ma che ci è necessaria per pensare la forma del tempo?

I saggi di Nicolò Terminio, *Tempo e denaro nel gioco d'azzardo patologico* e di Silvia Lippi, *L'economia del godimento nei fenomeni psicosomatici* nell'economia del monografico mi sembrano essenziali, e non solo perché sono quelli più esplicitamente di impianto psicoanalitico-clinico. Terminio si concentra sugli automatismi compulsivi ludopatici. In fondo, che cosa c'è di più enigmatico, quanto all'intreccio tra il concetto di tempo e quello di denaro, della struttura (il)logica della puntata? Terminio descrive a questo proposito diversi casi clinici, indagando la logica generale della *dépense* e della temporalità del gioco. Questa sarebbe assimilabile alla logica temporale dell'inconscio: si vince solo fallendo. O, il che è lo stesso, si è soddisfatti solo nell'inciampo. Lippi, mediante una bellissima e raffinata ricostruzione che spazia da Freud a Lacan, esplora la cifra di condensazione libidica nei fenomeni psicosomatici, evidenziando come il blocco di una certa economia o circolazione del senso produca effetti di *jouissance*, cioè iscrizioni concrete nel corpo: *Fixierung* e «grafismo carnale» (p. 103).

Vediamo ora alcune indicazioni provenienti da tre saggi che affrontano la questione generale del collettaneo da un angolo visuale differente: quello della letteratura. Tema senz'altro scivoloso, ma a parere di chi scrive indispensabile, se

davvero si intende indagare l'economia nel gesto corporeo (ad esempio: lo scrivere) e, per questa via, *il valore non necessariamente economico del segno*. Questioni cui faceva cenno, a suo modo, anche il saggio succitato di Silvia Lippi e, a suo modo anche il saggio di Andrea Russo, *"Sulla strada del muro". Andrea Zanzotto e il denaro simbolico*. Russo si sofferma sull'esperienza poetica di Zanzotto dopo la 'svolta', avvenuta negli anni Sessanta con la raccolta *La Beltà*. Là, «la scrittura poetica del trauma è al tempo stesso l'effetto di un'emersione del reale e primo tentativo di risimbolizzazione, scrittura lacerata ma, in quanto scrittura, lavoro di sutura simbolica» (p. 71). Il trauma, beninteso, è quello della catastrofe del segno coestensiva alla presa d'atto, da parte di Zanzotto, dell'inesorabilità della società dei consumi, tema a cui, come noto, il poeta veneto diviene via via sempre più sensibile. Dunque non si tratta più, secondo Russo, di procrastinare sul piano pratico-poetico la teoresi dell'arbitrarietà del segno di saussuriana memoria («il significante ha guidato l'utente/l'ha pilotato in begli scioglilingua/sciogliniente», come scrive, forse autocriticamente, lo stesso Zanzotto), ma di comprendere come si possa *fare* una critica dall'interno a quel linguaggio che altro non è se non la sedimentazione *in forma di parole* dei vincoli, sul soggetto, del sistema capitalistico del segno: «per poter lottare contro la spiritualizzazione del denaro, e realizzare un ritmo che liberi il soggetto da quello oggettualizzante dettato dal movimento delle borse, occorre che si aprano altri modi di integrare il reale nel dire» (*ibid.*). Rosalba Maletta, con *Dis-adattare al debito. Kafka, la letteratura e la "parola che chiama"* sottolinea invece, in un saggio molto articolato, il valore di sottrazione della scrittura di Kafka da ogni principio di prestazione (p. 152), nel suo tipico corpo a corpo con una *negazione non negativa*, per così dire, che si esercita in un abissale diminuendo, in una consumazione di se stessa altamente significante in quanto non-programmabile da alcun codice: «la *dit-mansion*, gli stili di Kafka, la sua economia di scrittura assumono allora una configurazione ed un andamento frattale dove anse sboccano su mucose in grado di filtrare e regolare meati e orifizi pronti a tendersi e detendersi in maniera improgrammata e improgrammabile» (p. 172). Il saggio di Riccardo Panattoni, intitolato *Economia? No: impasse*, offre infine una riflessione su quali possano essere i nessi reciproci fra tre campi decisivi dell'intera questione, e cioè scrittura, soggetto e tempo. «Il tempo ha certo una sua economia, ma quale economia implicherebbe un tempo che non passa?» (p. 139). In prima istanza, la domanda sul tempo diviene una domanda sul rapporto tra struttura sincronica (del linguaggio che determina il soggetto) e momenti diacronici. O, detto altrimenti, tra un tempo linear-calcolabile e un tempo dell'interruzione caratterizzato dal momento diacronico che sospende il concatenamento 'economico' del soggetto. Sviluppando il tema della schisi fra l'occhio e lo sguardo (nel Lacan del *Seminario XI*), Panattoni suggerisce difatti come il rapporto tra sincronia e diacronia vada pensato in modo costitutivamente complesso, in quanto esso si rivela irriducibile a una logica di temporalità binaria (ripetizione/rottura): i ritorni diacronici sono già implicati «nella struttura della rete sincronica», nel senso che «ogni momento sincronico apparirebbe, nel tempo

della soggettivazione, attraversato da una sua reversibilità diacronica, anche se poi tale diacronia ritorna in forma intermittente» (p. 140). Ma è (solo?) all'interno di una dimensione narrativa che due eventi cronologicamente distanti possono rimettere totalmente in gioco lo schema ordinario della temporalità in cui vengono esperiti. Qui il riferimento va a Proust e alla lettura fattane da Blanchot ne *Il libro a venire*. Nel vissuto soggettivo, l'inciampo sul lastricato del cortile di Guermantes accaduto ora si ricongiunge all'inciampo accaduto anni prima a Venezia: ciò non avviene però nella dinamica (in fondo ancora nell'ordine del 'calcolabile') del ricordo rimosso, ma come «esatta ripetizione di un fatto reale» (p. 140). In quell'attimo – che Proust riconosce essere fugace ma assolutamente indubitabile (lontano da ogni *genio maligno*) – *il tempo si è sottratto al tempo*. Ma il soggetto può ancora narrare. Può narrare, in particolare, l'inabissamento del tempo nel tempo, questa strana extraduzione intra-temporale del tempo: il soggetto, narrandolo (e, dunque, *rifacendolo* significante) ha fatto esperienza di quanto, con una formula, si potrebbe definire come il proprio *cortocircuito sincro-diacronico costitutivo*. Il soggetto ha potuto fare ciò semplicemente *lasciando essere* questo cortocircuito, entro una sorta di impossibile immediatezza: «l'inciampo continuamente sottrae il soggetto a se stesso per restituirlo all'*incipit* del proprio divenire, in modo che ciò che permane non è nient'altro che il solo movimento della scrittura verso l'opera, ove quest'ultima non si rivela più come il fine ultimo, l'economia reale, dell'atto stesso dello scrivere» (pp. 143-44). Questo concetto, determinante, di un'opera-scritta a-economica, è il concetto di una produzione che è solo l'aver luogo di una convergenza tra passato, presente e futuro tramite la scrittura 'del' soggetto che, a sua volta e reversibilmente, apre all'«esperienza di una pura temporalità immanente alla struttura temporale che sorregge la produzione di senso di quella singolarità espressiva» (p. 144). Dunque la domanda 'perché scriviamo?' si intesse vitalmente con la domanda 'quando scriviamo'. Panattoni rimarca, per esempio, l'intreccio insolubile tra il carattere quasi-automatico di una certa narratività e la necessità, a essa intrinseca, del rincominciare ogni volta, suggerendo un parallelo fra questo intreccio e quello esistente tra immagine e memoria involontaria (pp. 144-45). Tutto questo conduce, come si diceva, alla proposta di una complessificazione dei rapporti in gioco: in che rapporto sta lo scarto interno del tempo con la soggettivazione? Qui si chiarisce la centralità della figura dell'impasse, che «non è soltanto un momento di stallo, di incapacità ossessiva a poter decidere […], ma si rivela come una parte essenziale della struttura temporale della nostra soggettivazione» (p. 145). Il che significa che, per un verso, «qualcosa di noi passa nella capacità narrativa di rendere conto della nostra storia, di riconoscersi nella nostra vocazione a scriverne», per l'altro verso «qualcosa tuttavia di questa vocazione non passa e permane nella piega della ripetizione senza contenuto» (*ibid.*). E in che rapporto sta allora l'impasse con l'economia, qui con un'economia dell'inconscio in rapporto a un certo suo permanere nell'ordine del *non-realizzato*? Mi pare che l'intero periplo di questioni sul debito, sulle protensioni e ritenzioni inconsapevoli, sul *valore* del tempo (e, ad esempio, su come possiamo

elaborare la messa a valore del tempo o, che è lo stesso, su dove posizionarci in un'analisi del tempo) trovi in questo saggio alcune utili aperture, che scavalcano probabilmente anche l'orizzonte del volume: «non si tratta infatti di ricondurre l'evento al solo ordine dell'essere o del non essere, al suo essersi realizzato o non realizzato, ma di come ogni passaggio all'essere, alla realizzazione economica dell'opera porti in sé l'inciampo, il taglio, la schisi di qualcosa che passa e ritorna senza contenuto sul tempo della soggettivazione trasformandola: una impasse che si rivela così come nient'altro che il rovescio diacronico, senza economia alcuna, in cui la nostra vita incontra il privilegio di un tempo per essere la sola vuota esperienza di se stessa» (p. 146).

Chiudono il volume *L'ipoteca della vita*, di Gianluca Solla e *L'al di là del sacrificio*, di Federico Leoni. Per Solla, il legame tra vita e debito, sia in senso individuale che sociale, è destinato a permanere non-risolto. Ciò nonostante, esso può essere indagato studiando vari istituti simbolici: dalle forme linguistiche, al nome, sino a veri e propri istituti giuridici connessi al *post mortem*. Ad esempio quello del diritto romano, nelle formule *nomina ossibus inharent* e quella, da cui questa probabilmente origina, *obligatio ossibus inharet*. Il vincolo, per il corpo vivente, è legato all'elemento (simbolico e concreto) che lo identifica da morto (le ossa). Tuttavia, «le ossa della formula enigmatica del diritto romano *stanno* per il corpo del debitore, ma si riferisc*o*no anche a tutta la sua discendenza, ossia a quella che potremmo chiamare l'ossatura dell'istituzione familiare. Si riferiscono dunque al vivente non in termini individuali, ma a quella vita che si trasmette attraverso le generazioni» (p. 220). Ma questa combinazione si riferisce anche, significativamente, a qualcosa di universale, ovvero al punto in cui nome e corpo, così come vita e debito, si allacciano tra loro, appunto sul livello dell'istituirsi storico-simbolico del segno. Si domanda pertanto Solla: «cosa ereditiamo noi da questa propensione del diritto romano a legare insieme nome, corpo e obbligazione e di fare del primo il garante di una fiducia che è senza prezzo e che permette come tale l'accesso al prezzo, all'economia, allo scambio?» (p. 221). Forse, conclude Solla, dobbiamo ammettere che l'obbligo «indica una dimensione ulteriore», cioè «l'idea di un legame tendente a fuori, una sporgenza verso ciò che non si è, come pure verso ciò che non si ha» (p. 221). Di tale supplementarietà del debito (che Solla, nelle ultime, densissime pagine, mette in rapporto anche al tempo e alla sessualità) si può riconoscere un *analogon* nella struttura stessa della vita, seguendo l'intuizione di Benjamin: «Colpevole/Indebitata (*Shuldig*) la vita, in un certo senso, lo è sempre» (cfr. il fr. 38 degli *Scritti*). Appunto: in un certo senso. C'è infatti *soltanto quasi-sinonimia* tra debito e vita: «*Dehabere* sarà allora un altro nome per dire quella vita che non arriva mai a coincidere con se stessa e che è la nostra» (p. 226), ossia il nome (in fondo, ancora il *segno*) di questa «mancata congiunzione che segna l'esistenza umana e che passa come differenza tra la vita e il fatto stesso di viverla» (*ibid.*). L'ipoteca sulla vita non sarà altro, pertanto, che tale non-identico, tale non-coincidenza «infissa nel cuore dell'esistente, […] sconnessione dei piani» che non è qualcosa, ma non è neppure nulla. La disarticolazione strutturante ogni

possibilità di debito (o di vita) indica come questi due concetti vadano ripensati a partire da quello di *ex-sistere*: l'ipoteca della vita annuncia «la fondamentale disgiunzione posta al centro stesso di quell'esistenza che ci ostiniamo a chiamare 'umana'» (p. 226).

Leoni inquadra il suo intervento nel concetto di una nuova, «altra economia», «un'economia più ampia» rispetto a quella classica, che era leggibile solo tramite il protocollo semiotico riconducibile all'asse desiderio-mancanza-oggetto. Si tratta di un'economia «retta da leggi diverse e relative a un *oikos* complessivo [*che*] inizia a intravedersi nell'orizzonte aristotelico, come anche all'orizzonte dell'ultimo Lacan che alla mancanza che lo impegna nei primi anni del seminario fa rispondere infine l'economia di un reale che, come egli dice, 'non manca di nulla'» (p. 228). È il tema di un'economia in cui, almeno come prospettiva, la *jouissance è sempre in atto*: una *economia dell'assoluto*. Sottolineo questo aspetto perché non è secondario. Non entro nei meandri della discussione ancora in atto tra gli interpreti sul ruolo da assegnare alla nozione di godimento nell'ultimo Lacan; mi limito a registrare come diversi interventi raccolti nel volume rivelino posizioni che, appunto sul nodo desiderio/godimento e quindi sul nodo della Legge, sposano più o meno esplicitamente l'opzione teorica di spostare l'accento su una nozione di godimento quasi-intransitivo, una sorta di *godimento che si gode*. E dunque, a partire da ciò, quale economia? Alcune indicazioni: «il passaggio dall'economia del relativo all'economia dell'assoluto non è questione di estensione ma di intensione» (p. 230); e, commentando Bataille: «non si passa dall'economia ristretta all'economia generale per differenze di grado ma per un salto di natura» (p. 231). Teoreticamente, cioè, l'economia dell'assoluto è pensabile come «la forma informe di cui ogni forma è una formazione e una deformazione, è l'economia delle differenze che si formano e si scambiano e coincide con la struttura più elementare di tutte le strutture che si strutturano tra differenze e per differenze: quella della differenza stessa, quella dell'evento della differenza» (p. 235). In tale impostazione, l'economia 'umana' legata al debito simbolico, alla Legge o alla dialettica del sacrificio, viene totalmente ripensata nel suo fondamento. Il ragionamento di Leoni coinvolge non solo Aristotele, Bataille e Lacan, ma diversi altri autori: la sua idea più generale è forse quella di una rilettura di tutta la tradizione occidentale, del suo modo di porsi (come soggetto scrivente il discorso simbolico), di una mutazione dello sguardo sul tema del rapporto tra il tutto e le parti. Cioè, per giungere al nodo della questione, sul concetto stesso di relazione e di segno. A tale riguardo, trovo utile citare un breve passo in cui Leoni rimette in gioco, per così dire, il discorso di Lévi-Strauss in *Le strutture elementari della parentela* e l'implicita pretesa di ricondurre univocamente l'istituirsi dell'intero discorso simbolico-economico a un elemento negativo (l'incesto) o a un divieto (*non farai…*): «la posta in gioco dello strutturalismo di Lévi-Strauss non è la descrizione di strutture ma la descrizione dello strutturarsi delle strutture, e la struttura elementare della parentela è un operatore non strutturalista ma morfologico: non designa un'economia della mancanza che rinvia a un'altra mancanza, ma un'economia

della pienezza che inerisce a se stessa, un'economia dell'intensità che si struttura in estensioni, un'economia dell'inumano che si struttura in figure umane del debito» (p. 238).

La collocazione di questi due saggi nel finale è molto utile, in un'ottica riassuntiva. Entrambi, infatti, interrogano il vero centro logico del volume; ma lo fanno testimoniando 'sensibilità teoretiche' sintomatiche di due tendenze che, con tutti i limiti di una simile partizione e ricordato che non mancano posizioni intermedie, possono essere rappresentative delle due tendenze maggiori operanti nel collettaneo. Il vero centro logico del volume, a mio parere, è difatti una riflessione non tanto su che cos'è o su come funziona il debito (o il desiderio o la distruzione del simbolico), ma su quali atteggiamenti intellettuali utilizzare nella loro *analisi*. Quanto alla 'sensibilità teorica', mi pare che, per tentare una sintesi, molto si giochi sul differente valore attribuito a un tema fondamentale cui già accennavo, cioè a dire il problema del segno. Quel segno che – nonostante tutto, cioè nonostante *sappiamo come stanno le cose* circa il segno – prosegue a funzionare come strumento privilegiato *au fond* nella filosofia, ma anche nel discorso economico e nella psicoanalisi. Da una parte, ed è la tendenza in qualche modo rappresentata dal saggio di Solla, troviamo una forte attenzione al segno nel senso di un segno che può essere ancora preso in carico, e decostruito, per aprire a momenti di sospensione dell'ordine simbolico attuale. Dall'altra parte, ed è il caso del saggio di Leoni, il segno va pensato nel senso di un'alterazione il cui risultato è un segno che tende a prendere congedo dalla sua radice semiotico-separante (*qualcosa sta per qualcos'altro*), il che va assieme all'idea di una *jouissance* più decisamente al centro della scena economica. O, se si vuole, di un segno completamente ripensato, come segno che apra a un'economia dell'immanenza che precede ogni significazione.

Discussione

Un passo (indietro) verso altri punti di vista

A partire da P. D. Bubbio, *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition Perspectivism, Intersubjectivity, and Recognition*

SUNY Press 2014

Roberta Guccinelli

Paolo Diego Bubbio non è soltanto uno studioso serio e rigoroso di filosofia post-kantiana e in generale continentale, ma anche un interessante teorico del "sacrificio". Attualmente svolge la sua attività di ricerca in un ambiente senz'altro dinamico come quello della *University of Western Sydney* che gli ha permesso di portare a termine con frutto la redazione di un bel volume dedicato appunto al *topic* in questione, *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition. Perspectivism, Intersubjectivity, and Recognition*.

Si pensa in genere al sacrificio come a un atto dalla spiccata connotazione antropologica, senza afferrare necessariamente il legame sottile che esso instaura con la sfera emotiva. Nel passaggio dal sacrificio antropologicamente inteso al sacrificio kenotico, che nella riflessione sul libro di Bubbio vorrei mettere a fuoco, quel legame si fa esplicito e permette di cogliere nel sacrifico kenotico, quale atto personale-spirituale, una delle manifestazioni più pure dell'amore.

Non sempre il tema del sacrificio ha ricevuto l'attenzione teorica che meritava, forse per il peso ideologico che sembra talvolta accompagnarlo e per l'apparente "inattualità" che ne fa ancora oggi un argomento poco attraente. Anche dal punto di vista della ricerca empirica non è raro che si tenda a privilegiare, per ragioni legate in parte alle possibilità di visualizzazione delle correlate attività cerebrali - si pensi alle moderne tecniche di *brain-imaging* - emozioni e comportamenti, nelle rispettive funzioni, poco sofisticati. Una scelta, questa, del tutto legittima sul piano metodologico-sperimentale. La sua emulazione,

tuttavia, a livello divulgativo, nella più ordinaria vita socio-culturale, può generare in determinate circostanze qualche semplificazione di troppo che non sempre permette di comprendere pienamente fenomeni pratico-affettivi più articolati come il rispetto, il senso di colpa, l'ammirazione oppure il sacrificio, quando lo si afferra appunto nei suoi molteplici aspetti e lo si strappa infine ai pregiudizi. È piuttosto eloquente, a questo proposito, la strategia riduzionistica adottata nel recente film di animazione Pixar, *Inside out* (2015). Incentrato su emozioni di base come gioia, paura, rabbia, disgusto e tristezza, esso finisce per lasciare in ombra importanti sfumature affettivo-comportamentali e ricordi, magari non edulcorati, che rendono meno piatta e meno soggetta a forze dualistiche (benessere/malessere, gioia/tristezza ecc.) l'immensa regione dell'infanzia. Per quanto abbia ottenuto un enorme successo di pubblico e di critica, questo cartone è stato sopravvalutato, come se avesse potuto costituire il manifesto di una nuova educazione (*via* cinema) ai sentimenti pensata innanzitutto per i più piccoli. Se ci fossimo limitati a vederlo con gli occhi di un bambino, dalla vita emotiva certo più ricca di quella descritta nel film, e non solo con quelli di un pubblico adulto o di un critico cinematografico poco esigente, avremmo afferrato immediatamente l'equivoco in cui evitano di incorrere invece piccoli film preziosi e quasi invisibili, come *Educazione Affettiva* di Federico Bondi e Clemente Bicocchi (2014). Questo genere di film porta alla luce, muovendo dall'esperienza vissuta, ciò che nutre in segreto i nostri comportamenti e le nostre scelte e, nel caso specifico, quelli dei bambini di una vivace scuola elementare dei quali si mostra il dialogo in presa diretta. I loro insegnanti, fanno in altre parole un *passo indietro*: mettono tra parentesi le conoscenze pedagogiche che possiedono o le teorie psicologiche, quanto meno la loro eventuale astrazione, per incontrare direttamente *il punto di vista* degli alunni che nel film interpretano con estrema naturalezza quei bambini in cammino verso l'adolescenza che loro stessi sono. La struttura registica di un film come questo, anticipando un termine chiave di Bubbio, è decisamente *kenotica*. Il riferimento cinematografico non sembrerà poco ortodosso all'autore del volume in esame, che si è occupato tra l'altro, proprio in ambito accademico, della teoria mimetica di Girard in relazione a due recenti serie televisive ("Madmen" e "Homeland"). Quanto a *Inside out* i registi, Pete Docter e Ronnie del Carmen, si sono avvalsi non a caso, in questa operazione volutamente pop, della consulenza tra gli altri di Paul Ekman, noto e importante psicologo delle micro-espressioni facciali. Atti come il sacrificio, però, o l'ammirazione, non sono facilmente quantificabili e coinvolgono la dimensione personale, più intima e meno parziale di una semplice anche se fondamentale espressione facciale, dell'essere che si sente chiamato a compierlo. E perché poi non dovrebbero esistere forme di sacrificio o atti a essi affini che anche i bambini, e non solo gli adulti, potrebbero compiere, senza dover essere necessariamente tacciati di aver sviluppato, ad esempio, un cosiddetto schema disfunzionale del sacrificio di sé o di avere una tendenza all'autodistruzione? A dispetto della distanza, nel titolo che reca, dalla filosofia contemporanea delle emozioni o dei valori, oppure dalle corrispondenti ricerche sperimentali che

vengono oggi condotte su larga scala, e per quanto non affronti esplicitamente il problema sempre aperto dell'identità personale, *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition. Perspectivism, Intersubjectivity, and Recognition* è in grado di fornire in una singolare prospettiva teorica risposte feconde a questioni del genere. Si possono nutrire alcune perplessità su certe posizioni dell'autore che sembrano a tratti concedere troppo agli aspetti religiosi del concetto di "sacrificio" o su certe diffidenze hegeliane che qua e là avvertiamo nei confronti dell'individuo, a volte sul punto di essere "sacrificato" alla comunità in un'accezione non proprio positiva del termine, ma è difficile non confrontarsi con profitto con questo lavoro.

Sorprende, infatti, il libro di Bubbio per la straordinaria attualità delle questioni che pone nell'apparente inattualità dell'argomento che tratta, per il candore del suo stesso filosofare che non rimane soffocato dalle conoscenze che l'autore può vantare in materia di sacrificio e dalle numerose dottrine con le quali rivela grande familiarità. Bubbio si chiede ad esempio, con occhi nuovi rispetto a quelli di cui si serve la vulgata più comune del sacrificio, condivisa tra gli altri da Girard, in cosa consista, anche in un'ottica filologico-analitica, il sacrificio. Si chiede con un Hegel che appare quasi avvincente sull'argomento, se esistano sacrifici autentici; che possano rivendicare, cioè, la "bontà" dell'agente e/o dell'oggetto "per amore" del quale vengono compiuti oppure se il soggetto coinvolto sia destinato ogni volta a essere vittima, quando compie un sacrificio, delle sue illusioni, delle sue ingenuità o, peggio, della sua "cattiva (falsa) coscienza" come avrebbe voluto per certi aspetti Nietzsche.

Il "sacrificio" del resto, quale atto pratico complesso e non privo di sfumature assiologiche, riceve raramente un adeguato approfondimento in società contemporanee, spesso modellate in termini immunitari, che appaiono sempre più sbilanciate in direzione di un benessere ridotto nei suoi contenuti di senso o appiattito sul *fitness* e non sufficientemente condiviso. In questo volume, al contrario, il "sacrificio", del quale si coglie la rilevanza sociale, è ampiamente trattato, reso accessibile anche a chi non abbia dimestichezza con le origini teologiche, addirittura mistiche, che pure tradisce - nell'accezione soprattutto in cui l'autore impiega il termine - e con la tradizione di pensiero post-kantiana nella quale viene ri-scoperto e valorizzato: nel carattere semantico-simbolico che manifesta, nelle implicazioni epistemologiche ed etiche che dimostra di avere, nelle sue stesse ambiguità, che si rivelano tra l'altro assai istruttive in questo contesto. In particolare, Bubbio esamina la nozione di sacrificio, offrendone una lettura originale in un percorso che si snoda nell'ampia insenatura storiografica che va dal diciannovesimo secolo, attraverso il pensiero di Kant, Solger, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, con qualche incursione nel Medioevo (Meister Eckhart) e nel diciassettesimo secolo (Jacob Böhme), al ventesimo secolo e alla filosofia contemporanea (Bataille, Derrida, Girard, Vattimo).

Bubbio introduce il lettore al sacrificio attraverso un'opera di chiarificazione del termine, rimuovendo sapientemente ogni pregiudizio che spinga a vedere in esso solo il versante "distruttivo" e "strumentale".

Quali sono più precisamente le accezioni nelle quali è possibile assumere il termine al centro di questo lavoro?

Esiste un sacrificio standard, poco dialogico e poco costruttivo, che non esita anzi nel soggetto coinvolto, quando l'esecutore assume il volto di un carnefice (anche di se stesso), a "sporcarsi le mani di sangue". Si tratta di un sacrificio "interessato", anche se non necessariamente caratterizzato in senso egoistico, quando l'individuo ad esempio offre se stesso, fino ad annullarsi, per amore di altro; una versione di sacrificio, quest'ultima, che corre il rischio, però, di sfociare in una sorta di masochismo. Bubbio definisce opportunamente la forma più comune di "sacrificio", che in effetti non suscita grande simpatia, «sacrificio volto alla soppressione» (cfr. ad es. pp. 76-78). In questa tipologia rientrano oltre agli atti, più o meno secolarizzati, mediante i quali si sopprime o distrugge qualcosa in vista di qualcos'altro - un animale immolato magari agli dei allo scopo di mitigarne l'umore, come accadeva nell'antichità, o un oggetto più o meno estrinseco al soggetto che lo sacrifica al fine appunto di ottenere in cambio qualcosa di prezioso - certi tipi di "sacrifici di sé" compiuti, ad esempio, per la salvezza del proprio paese, che possono investire parti del proprio corpo, nella mutilazione, o l'intera propria vita. Tra i sacrifici di sé volti alla soppressione va annoverato anche quello suggerito dal Kant più severo e certo un po' censore, nell'interpretazione di Nietzsche (e, aggiungerei, di Scheler), che punta a "inibire" strati della vita affettiva dell'essere umano (inclinazioni, desideri, emozioni) allo scopo di renderlo conforme a un dovere impersonale. Esiste però anche un secondo tipo di sacrificio, meno "sanguinario" di quello standard e più pudico, meno appariscente. Per quanto non goda della sinistra notorietà del primo, esso vanta una lunga tradizione. È il cosiddetto "sacrificio kenotico" o sacrificio come "capacità di ritirarsi" («*kenotic* sacrifice, or sacrifice as *withdrawal*», p. 1-3). Questo "sacrificio" è il vero protagonista del libro di Bubbio che invita in fondo il filosofo (e il lettore), in conformità al greco *kenosis*, da cui deriva precisamente il termine "*kenosi",* a "svuotarsi", "neutralizzarsi" potremmo dire, se volessimo intendere in chiave fenomenologica questa mossa così simile per certi versi all'*epochè* hussserliana (e, ancor più, scheleriana nel caso specifico); lo invita ad alleggerirsi, dunque, liberando spazio perché possa nel corso della sua vita pratico-teorica creare le condizioni per incontrare *altri punti di vista*. Il sacrificio esemplare in questa prospettiva è quello di un Cristo, così come viene descritto dall'autore della *Lettera ai Filippesi*, che *incarnandosi* e assumendo una forma diversa, quella di un essere umano, dalla forma posseduta per natura, rinuncia alla propria onnipotenza, «"facendo posto" ad altri"» («"making room" for others», cfr. ad es. p. 3).

Tornano alla mente, in questo peculiare intreccio di filosofia e teologia, e non per qualche remota associazione, le belle immagini di una filosofa kantiana, sia pure *sui generis*, che dell'*incarnazione* ha fatto la propria cifra filosofica e che per certi versi potrebbe rientrare a giusto titolo tra gli eredi del pensiero kantiano cui Bubbio, ritirandosi a sua volta sullo sfondo, e quasi purificando il proprio punto di vista in una riflessione corale, dedica ampio spazio nel suo volume:

E Dio si stancò di non avere di fronte a Sé, in ogni istante del tempo, all'infinito, nient'altro che Se stesso […]

Dio stava, le mani gonfie d'onnipotenza, al centro dell'essere calmo, senza fessure, che nulla distingueva da nulla. Le sue mani gonfie non sopportavano più di essere tanto colme, come soffocate dalla pienezza […]

Provò a creare il Fiume, il Cielo, il Corpo vivente, il Frutto. Ma il Fiume se ne andò scorrendo nell'unico corso, maestoso della Sua durata. Il Cielo si arrotondava sull'unica volta scultorea del Suo infinito, il Vivente non viveva che dei battiti del Suo cuore, e la sua unica pienezza gonfiava il Frutto in seno all'identità.

Le sue mani pesanti dispensavano l'essere a grandi gesti massicci.

E Dio soffrì.

Dal momento in cui soffrì, fu la mancanza. La mancanza, la fessura, l'assenza. La mancanza consentì a Dio di creare fuori di sé. La mancanza gli donò lo spazio e i contorni. La mancanza soccorse Dio contro la propria incontestabile pienezza.

Per la prima volta avvertì la materia della mancanza, straniera, scivolargli tra le dita […] S'infiltrava nella materia divina, la attraversava con rivoli sottili di inconseguenza e d'ironia, ed ecco, non c'era più materia divina[15].

Nel gesto stesso di limitarsi, spogliandosi della pesantezza dell'eterno, in questo ritrarsi da se stesso, Hersch scorge non solo il soffio della creatività e lo schiudersi, grazie allo spazio e ai contorni, d'infiniti strati di realtà, ma anche l'abbozzo di un nuovo profilo, penetrando la materia della mancanza nella materia divina, che la pienezza non lasciava sospettare.

Questo rapporto quasi paradossale tra il sacrificio o lo svuotamento di sé e l'emergere di *altro* in sé; il dispiegarsi, dunque, di un'identità attraversata dalla mancanza nell'attimo stesso in cui le creature assumono un "volto", Bubbio lo mostra, con qualche tensione irrisolta che denota nei pensatori esaminati l'impiego non sempre univoco dei termini in gioco (a cominciare da quello di "sacrificio" per arrivare a quello di "identità"), più che nella dimensione poietica enfatizzata da Hersch, nello stretto rapporto che individua tra la nozione di *sacrifico kenotico* e quella di *identità*. Già "kenosis" rinvia, nella rispettiva «"scala mobile semantica"» («"sliding-scale of meanings"», p. 4), che Bubbio mutua dalle studiose di *kenosis* Sarah Coakley e Ruth Groenhout, alla nozione *di* "egoità" (*selfhood*) nei termini di «limitazione di sé» (*self-limitation*), di «rinuncia di sé» (*self-giving*) e di «svuotamento di sé» (*self-emptying*). Accogliendo questa tassonomia di *kenosis*, Bubbio indica di volta in volta, secondo il contesto, le porzioni d'identità che vengono rispettivamente coinvolte nel sacrificio. L'io può subire variazioni più o meno consistenti e, in casi estremi, può addirittura dissolversi. Costruito sul modello kenotico espresso da Cristo, quando si spoglia precisamente della propria assolutezza divina, il sacrificio assume la forma esplicita di un sacrificio di *sé* - dove l'oggetto sacrificato è «qualcosa di *essenziale* al soggetto» che lo sacrifica, nel senso, particolarmente evidente in Hegel, che in qualche modo lo costituisce (cfr. p. 70). Bubbio attinge inoltre alle risorse della lingua tedesca, propria della maggior parte dei suoi interlocutori filosofici, al fine di esemplificare ulteriormente i modelli di sacrificio individuati (cfr. ad esempio

[15] J. Hersch, *Dio contro Dio,* in J. Hersch, *La nascita di Eva. Saggi e racconti*, tr. it di F. Leoni, Interlinea, Novara 2000, pp. 19-21.

pp. 3-4, 51, 61). In questo caso "*Opfer*" indica la versione standard del sacrificio, quella appunto del «sacrificio volto alla soppressione». Nello spettro semantico del sostantivo "*Opfer*" rientrano infatti termini come "sacrificio" nel senso di "offerta" (ad esempio agli dei), che ha senza dubbio una spiccata connotazione religiosa, secondo la quale si offre un sacrificio consistente in una distruzione o in una "rinuncia" (essendo *Verzicht* uno dei sinonimi di *Opfer*) che può essere anche imposta da altri e non spontaneamente vissuta. Si rinuncia così a frutti prelibati, seguendo gli esempi di Bubbio, agli animali o ai migliori schiavi dei quali si possa "disporre" oppure alla sessualità, per ottenere in cambio qualcosa di maggior valore, rimanendo inteso tuttavia che il "valore" cui si allude inerisce sempre alla sfera religiosa (supporto divino, un posto in paradiso, la redenzione dal male). Il soggetto in questione sacrifica in altre parole qualcosa che può avere un'importanza più o meno grande per lui, ma non lo tocca necessariamente nel vivo incidendo, vorrei dire, in maniera consistente nella sua stessa identità. Questo significa inoltre che l'atto di sacrificare (*opfern*), quando non investe la propria vita nella forma di un'autodistruzione, esibisce una proprietà essenzialmente transitiva. Uno dei significati di "*Opfer*" che Bubbio non contempla in questo contesto, ma che ricorre spesso inevitabilmente nelle pagine dedicate a Girard, è quello di "vittima" (*Verunglückter*): il sacrificio comporta una *vittima*, o meglio, designa qualcuno che subisce il sacrificio, sia che si tratti dell'oggetto che viene sacrificato, nel caso specifico un soggetto (diverso da quello che lo sacrifica), sia che si tratti del soggetto stesso che compie l'atto. In entrambi i casi la vittima appare, in quanto tale, un essere che viene sacrificato suo malgrado, ovvero non decide di esserlo (come non lo decide quando è vittima ad esempio di un incidente) o se lo decide sembra deciderlo alle proprie spalle in funzione di quel valore assoluto cui finisce per immolare se stessa. L'insistenza sui possibili significati che può assumere "*Opfer*" permette di comprendere facilmente la posta in gioco nella versione kenotica del sacrificio, quella che viene indicata di solito dai pensatori interrogati da Bubbio sul sacrificio, dal termine "*Aufopferung*". La posta in gioco, e uno dei punti a nostro avviso più originali della proposta di Bubbio, è precisamente l'identità, o meglio, la possibilità di una sua ridefinizione che non implichi tuttavia la sua distruzione, e la relazione intrinseca, già sottolineata, che sussiste tra il sacrifico kenotico, assunto in questa accezione, e l'individuo che lo compie. Il problema è capire di quale identità si tratti. È un punto, questo, che per certi aspetti sembra rimanere in sospeso, nel senso che non risulta affatto evidente il tipo d'individuo la cui identità è in questione nel sacrificio kenotico. Su questo punto non è scontato un accordo tra i post-kantiani consultati, ad esempio tra Hegel e Kierkegaard. Si tratta della mera soggettività, dell'individualità umana, sociale, della personalità ecc.? Eppure Bubbio qualcosa dice in proposito e, come vedremo, lo fa discretamente, quasi con pudore. Quello che importa adesso sottolineare è che il sacrificio in quanto "*Aufopferung*" assume in genere un significato più circoscritto di quello posseduto da "*Opfer*": indica la "rinuncia a qualcosa" nel senso di un "abbandono", di un "cedere" qualcosa di *sé* e in fondo un "ritrarsi", una "capacità" soprattutto o

"*disponibilità*" a farlo. Come ricorda Bubbio, "*Aufopferung*" designa un processo nel quale l'enfasi è posta sulla *riflessività*. Il soggetto "si" sacrifica, ed è più o meno cosciente di sacrificarsi, non per ottenere in cambio qualcosa, ma "per" qualcun altro, per *altri*. L'identità che viene *rinegoziata* (cfr. ad esempio pp. 16, 164) nel corso di un processo che non sfocia appunto nel suo annullamento allude in altri termini a un'apertura ad altri che non potrebbe manifestarsi in assenza di quel sacrificio che in effetti la forma, ovvero le permette di dispiegarsi e crescere in altre direzioni. Due tesi fondamentali che Bubbio difende nel suo lavoro, e sembra addirittura ricavare esperendo lui stesso il processo che indaga, sono di fatto «non esiste prospettivismo in assenza di sacrificio (kenotico)» («there is no perspectivism without (kenotic) sacrifice», p. 9) e «non esiste sacrifico in assenza di riconoscimento né riconoscimento in assenza di sacrificio» («There is no sacrifice without recognition, and there is no recognition without sacrifice», p. 75). La prima ha una matrice kantiana, la seconda una matrice hegeliana. Sono tesi che dialogano tra loro e si sostengono reciprocamente consentendo al lettore di pervenire a un chiarimento assai esaustivo dei termini più importanti che ricorrono nel volume ("sacrificio", "prospettivismo", "intersoggettività", "simbolo") e dell'idea di fondo dell'autore secondo la quale tra la concezione kenotica del sacrificio e la tradizione post-kantiana esiste una stretta interrelazione. Da un lato, la rete concettuale tessuta pazientemente e con estrema ponderatezza permette a Bubbio di illuminare le dinamiche interne dell'idealismo e di cogliere quei paradossi (kantiani), quei dilemmi tragici (kierkegaardiani) e "naufragi" che solgerianamente accompagnano la ragione e ogni autentica avventura filosofica; dall'altro gli permette di catturare nel "sacrifico kenotico" una delle componenti essenziali del pensiero del diciannovesimo secolo e di fissare snodi fondamentali della cosiddetta filosofia continentale.

Il gesto iniziale, che determina precisamente la svolta kenotica di buona parte del pensiero moderno, è quello di Kant.

Nella nozione di sacrificio kenotico, là dove feconda idealmente la filosofia teoretica kantiana; nel «dio "modesto"» (p. 22) della corrispondente tradizione teologica, Bubbio scorge uno dei presupposti dell'«umiltà cognitiva» (p. 23) del "gigante di Königsberg". Di qui la mossa trascendentale con la quale Kant si congeda definitivamente dalla tradizionale oggettività, fondata nell'assolutezza del punto di vista divino, promuovendo quella soggettività così "riformata" da spingere l'essere umano a rinunciare a un'oggettività di quel tipo in ambito epistemologico. Inteso principalmente nei termini di "riconoscimento dell'altro", il riconoscimento dona concretezza al prospettivismo kantiano che finisce per ancorarsi, nel tentativo di sfuggire al relativismo che lo minaccia, alle forme a priori dell'intelletto o categorie come forme universali, valide per tutti gli esseri umani.

Il valore etico del sacrificio kenotico consiste dunque nel "relativizzare" il proprio punto di vista per considerare quello degli altri, per imparare a guardare alla realtà (anche) con occhi altrui.

Abbiamo esordito parlando di emozioni. Bubbio non si pronuncia nel corso del suo lavoro sulla sfera propriamente affettiva, per quanto il "sacrificio" almeno a livello intuitivo la presupponga, e non intende discutere in questo contesto la questione, che pure ritiene essenziale, di un possibile rapporto tra il sacrificio kenotico e i valori (nella loro varietà). Proprio qui a nostro avviso si nasconde una chiave per mostrare con chiarezza che esistono pure i sacrifici "laici" e per accedere, anche sul piano del sentire personale, non solo sul piano del semplice riconoscimento (teorico o sociale), a quella individualità pronta a fare spazio ad altri la cui conoscenza rappresenta anche per l'autore del volume uno dei compiti più difficili che la filosofia possa affrontare. Eppure Bubbio, che in apparenza tace sulle emozioni, accenna infine discretamente, con una nota significativa, al sentimento che sembra aver ispirato questo libro così aperto ad altri punti di vista e così "personale":

> «In fondo, se si considera l'amore in se stesso (ma impegnarsi in una giustificazione filosofica dell'amore significherebbe spingersi troppo lontano in questa sede), dimenticare se stessi nell'amare l'altro – nel quale consiste effettivamente la sostanza del sacrificio kenotico – sembra rivelarsi essenziale alla definizione del vero amore.» (pp. 164-165).

Recensione

G. Lolli, *Numeri. La creazione continua della matematica*

Bollati Boringhieri 2015

Gianluca Longa

La mattina del 16 ottobre 1843 il giovane matematico William R. Hamilton (1805-1865), recandosi alla riunione della *Royal Academy* di Dublino in compagnia della moglie, *Lady* Hamilton, ebbe un'ispirazione improvvisa. Come avrà modo di scrivere qualche anno dopo in una splendida lettera al figlio Archibald, lungo il tragitto che costeggiava il *Royal Canal*, all'altezza del ponte di *Brougham* (*Broom Bridge*) «an electric circuit seemed to close; and a spark flashed forth, the herald (as I foresaw, immediately) of many long years to come of definitely directed thought and work, by myself if spared, and at all events on the part of others, if I should even be allowed to live long enough distinctly to communicate the discovery». Questa illuminazione, tanto improvvisa quanto inaspettata, gli consentì di risolvere il problema di generalizzare ed estendere a più dimensioni i numeri complessi, tramite l'introduzione dei cosiddetti quaternioni. Ricordiamo che, in algebra, un quaternione è definibile come un elemento Q della forma $a + ib + jc + kd$, dove le lettere a, b, c, e d denotano numeri reali mentre i, j e k rappresentano tre unità immaginarie. Tenendo conto che ogni unità immaginaria ha quadrato pari a -1 (vale a dire $i^2 = j^2 = k^2 = -1$) e che i prodotti di unità immaginarie diverse seguono le regole (I) $ij = k$, (II) $jk = i$, (III) $ki = j$, l'insieme H dei quaternioni rappresenta un corpo non commutativo che estende il corpo C dei numeri complessi. L'intuizione di Hamilton permise dunque di andare oltre i sistemi numerici classici e di approdare ad un dominio di oggetti matematici precedentemente mai studiati.

Dal punto di vista della pratica matematica ha scarsa importanza riuscire a comprendere se Hamilton abbia scoperto i quaternioni o li abbia inventati: ciò che interessa è che, mediante la loro introduzione, si può risolvere un problema matematico importante e ampliare in tal modo la conoscenza scientifica, abbracciando nuovi ambiti non studiati in epoche precedenti. Filosoficamente, invece, la questione è tutt'altro che marginale: sussiste una differenza importante tra lo scoprire (disvelare, divinare) qualcosa di già esistente e ideare degli oggetti che non hanno nessuna consistenza ontologica. Questa alternativa si presenta anche nel dibattito contemporaneo in filosofia della matematica: se

possiamo, da un lato, isolare posizioni che sostengono l'esistenza indipendente degli enti matematici (le cosiddette tesi platoniste), d'altro canto, soprattutto in connessione alla diffusione di una filosofia della matematica di impronta anti-fondazionalista, negli ultimi decenni sempre più studiosi sostengono la natura storica e culturale delle entità numeriche. Tra essi si colloca Gabriele Lolli, a lungo docente di Logica Matematica presso l'Università di Torino e ora ordinario di Filosofia della Matematica presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Con il suo ultimo saggio *Numeri. La creazione continua della matematica* egli intende mostrare come «i numeri, intesi come complesso di conoscenze e tecniche di formulazione e soluzione di problemi» (p. 16), lungi dall'essere qualcosa di ontologicamente solido, sono in realtà «soggetti a casualità storiche e sociali […], prodotti dell'inventiva umana che ha iniziato da subito, prima ancora forse della scrittura, a introdurre segni per indicare conteggi e misure» (*Ibid.*). Contro ogni forma di platonismo e realismo, Lolli sostiene che i numeri sono essenzialmente parole e la loro evoluzione segue lo sviluppo del pensiero umano.

Inizialmente, e per lungo tempo, «si contavano e misuravano cose di utilità pratica, giorni, greggi, lunghezze» (p. 17) incidendo segni su oggetti materiali reperibili nel mondo circostante, come mostrano alcune evidenze archeologiche risalenti al paleolitico superiore[16]. Ma «i supporti materiali non sono portatili, solo le dita lo sono, e le parole» (p. 18). Forse per questo motivo, i segni vennero progressivamente sostituiti da parole che si separarono, lentamente e faticosamente, dalle cose numerate. Le parole numeriche entravano così nel linguaggio umano, prima come aggettivi ('sette mele', 'sette giorni'), poi come nomi ('cinque più due fa sette'), fino a formare «un linguaggio simbolico separato, completo di verbi, aggettivi […], pronomi, connettivi» (p. 19). In epoca recentissima, infine, questo 'linguaggio' si è andato ampliando vertiginosamente grazie alla creazione dei nuovi sistemi numerici. L'esito di questo sviluppo storico è, a giudizio di Lolli, la formazione di una fittissima rete di conoscenze integrate e intrecciate in continuo divenire in cui i numeri perdono il loro ruolo predominante e sembrano passare in secondo piano rispetto all'emergere della nozione di struttura, «un evento epocale nella storia del pensiero» (p. 22).

Al fine di confermare queste tesi, nei capitoli centrali del saggio (capp. 2 e 3), Lolli esamina storicamente i sistemi numerici classici, dai naturali ai complessi, «con il racconto di qualche episodio significativo, non aneddotico, relativo alla loro invenzione e alla loro spesso faticosa accettazione» (p. 22). Prendiamo come esempio l'analisi che l'autore propone dei numeri negativi (pp. 45-53): già noti a Diofanto, che nella sua *Arithmetica* «[…] lavorava con i numeri negativi, senza chiamarli tali […]» (p. 45) e diversamente interpretati dal pensiero indiano, arabo e cinese, in Europa i numeri negativi fecero la loro comparsa durante il Rinascimento, e vennero accolti con grande diffidenza:

[16] Lolli afferma che «il repertorio più antico, l'osso di Ishango, risale a circa il 35.000 a.C.» (p. 16). Si tratta probabilmente di una svista: L'osso di Ishango (*Ishango Bone*) è databile attorno al 20.000-18.000 a.C. L'autore forse intendeva riferirsi al cosiddetto osso di Lebombo (*Lebombo Bone*, 35.000 a.C.).

Michael Stifel li considerava assurdi, Girolamo Cardano «considerava le soluzioni negative di un'equazione impossibili, meri simboli» (p. 49), mentre Descartes poneva riserve sul loro uso. La situazione cambiò molto lentamente: ancora nel XVIII secolo D'Alembert «riteneva che se un problema ha una soluzione negativa significa che qualche ipotesi è sbagliata» (p. 51). Solo con Euler (e poi con Gauss) i numeri negativi entrarono a far parte a pieno diritto nel dominio della conoscenza matematica.

Dalla travagliata storia di questi numeri (ma lo stesso tipo di disamina potrebbe essere delineata per altre nozioni matematiche) possiamo inferire come la matematica non proceda secondo un percorso che prevede tappe di progressivo sviluppo, ma alterne vicende di «sorpresa, incredulità, rifiuto, ripresa, trionfo» (p. 19) in cui le entità numeriche, lungi dall'essere qualcosa «ontologicamente solido» (p. 16), mostrano una natura storico-culturale. Anche passando dai sistemi numerici classici ai 'nuovi' numeri (cap. 4, «La foresta dei numeri»), ovvero ai numeri entrati a far parte del dominio della conoscenza matematica solo in epoca contemporanea, la situazione non cambia: i numeri rappresentano prodotti culturali e come tali vanno studiati.

Nel quinto capitolo («Dai numeri alle strutture», pp. 90-124) Lolli propone un passo ulteriore, consistente nel cercare «mettere un ordine parziale nella selva dei numeri». Due sono i tentativi analizzati: il metodo genetico e il metodo assiomatico. Il primo «consiste nel costruire una successione di estensioni che parte dai numeri naturali, supposti come dati, e sale agli interi, ai razionali, ai reali e ai complessi» (p. 90). In tal modo si cerca «di dare una razionalità alle progressive estensioni del concetto di numero» (*Ibid.*). Da tale sistematizzazione restano fuori però numerosi sistemi numerici; essi trovano un'integrazione solo con il metodo assiomatico, che consente uno studio strutturale dei sistemi numerici: «La struttura di un sistema numerico […] intuitivamente è un aspetto qualitativo che, se esplicitato, evoca il complesso delle relazioni intercorrenti tra gli elementi del sistema e delle operazioni che si possono eseguire su di essi e delle proprietà di tali operazioni […]» (p. 106). L'emergere di questa nozione permette di comprendere come «non siano i numeri i protagonisti, me le operazioni, le funzioni, le relazioni su di essi; come in un film, i numeri sono comparse, solo qualcuno emerge; altrimenti è la trama che importa» (p. 22).

Il saggio si conclude con un'appendice 'surreale' (pp. 124-129) in cui l'autore tratteggia il percorso storico di formazione dei numeri surreali evidenziandone al contempo la specificità: essi «sono il risultato di un metodo di generazione uniforme di tutti i numeri noti, in un'unica famiglia *No* che comprende interi, razionali, reali, infinitesimi e infiniti, ordinali e cardinali infiniti» (p. 124). Lungi dall'essere terminata, dunque, «la creazione dei numeri continua» (p. 129).

Nel complesso il saggio di Lolli ha il merito di presentare una panoramica introduttiva ai sistemi numerici e di delineare alcune importanti tesi relativamente alla loro natura. Seppur con qualche imprecisione, Lolli riesce nel difficile compito di presentare, anche al lettore non specialista, non solo i sistemi numerici classici, ma anche i tumultuosi sviluppi della matematica contemporanea. Con

linguaggio semplice e diretto, l'utilizzo di esemplificazioni intuitive e il costante riferimento alle vicende storiche in cui le nozioni numeriche si sono sviluppate, Lolli 'immerge' i numeri nell'impresa conoscitiva umana, superando così la tradizionale separazione tra storia della matematica e matematica 'pura'.

Recensione

H. Dreyfus, C. Taylor, *Retrieving Realism*

Harvard University Press 2015

Jacopo Condò

La ricerca di Charles Taylor e Hubert Dreyfus (T-D) in *Retrieving Realism* (*RR*) è volta alla decostruzione dello sfondo di comprensione attraverso il quale il metodo dell'epistemologia moderna – in tutte le sue varianti (materialistiche, linguistiche, scientiste, ecc.) – acquisisce illecitamente uno statuto ontologico che definisce e contestualizza in maniera erronea ed irriflessa il funzionamento della mente (pp. 23-24).

Sin dal primo capitolo del libro, *A picture held us captive*, i due autori sottolineano che la teoria moderna della conoscenza è edificata sull'assunto per il quale, affinché sia possibile parlare di conoscenza, è necessario che il contatto umano con la realtà sia mediato da un elemento interiore (rappresentazioni, idee, credenze, proposizioni assunte per vere, forme categoriali) che corrisponda ad essa. Scopo dichiarato di *RR* è, nelle parole degli autori, pervenire a delle "contact theories [that] give an account of knowledge as out attaining unmediated contact with the reality known" (p. 17), prestando particolare attenzione agli orientamenti concettuali che ricadono nella "deeper topology which gives the unnoticed context for both the original version [of mediational picture] and the challenges" (p. 3).

La versione *standard* dell'immagine mediazionale presenta una struttura fondazionalista: alla base della conoscenza vi è la credenza – ciò che si è inclini a dire – giustificata da criteri che la accreditano, o no, come corrispondente alla realtà. La presenza del criterio come modalità di comprovazione predefinita ed esplicita della credenza risponde alla necessità di fondare il metodo in un terreno spurio di ogni elemento particolaristico o morale. Quest'impresa però, a dispetto delle intenzioni esplicitate, è animata da un forte ma celato ideale morale: l'identificazione della conoscenza tramite la verificazione oggettiva delle credenze, cioè fuori di ogni cornice, è adoperata "because it seems right, prudent. Because […] the framework has often turned out to be unreliable, to have error built into it" (p. 20). L'espediente del fondazionalismo – il ricorso allo stratagemma riduttivo e problematico di eliminare ogni cornice – appare ai

due autori insoddisfacente ed equivoco: di fronte al pericolo, concreto ma non inevitabile, per il quale l'assunzione nel contesto epistemologico di una cornice socio-culturale, morale o spirituale, rischia di condurre ad una concezione e ad un condizionamento avvilente e autoritario della mente umana, l'approccio fondazionalista conclude precipitosamente che sia comunque possibile pervenire ad un puro dato svincolato da ogni cornice, a partire dal quale è possibile costruire un ragionamento vero tramite inferenze. T-D, seguendo Wittgenstein in *Della certezza*, credono che questo tipo di pretesa fondazionalista sia vana perché "we are always and inevitably thinking within such taken-as-there frameworks" (p. 20). Noi non procediamo assumendo che l'esistenza del mondo si distenda indietro nel tempo indefinitivamente, bensì, il mondo che si distende indefinitivamente indietro nel tempo opera come una cornice o un contesto che rende sensate una serie enorme di questioni e di richieste esplicite nelle quali siamo costitutivamente impegnati, anche se un numero indefinito di questioni filosofiche e scettiche può essere avanzato per comprometterne l'effettività. Uno sfondo è sempre all'opera perché conferisce senso a ciò che facciamo; la presunzione del contatto con la realtà può certamente essere erronea, ma mai in maniera assoluta (p. 21). In questo senso l'immagine mediazionale diserta un punto fondamentale che la teoria del contatto invece mantiene: le cornici sono mutevoli, non invariabili e definitive così come teme il fondazionalismo.

Costante punto di confronto di *RR*, Rorty avanza una strategia antifondazionalista di tipo minimalista: la fuoriuscita dalla prigionia dell'immagine mediazionale comporta l'abbandono di una serie di dicotomie e questioni filosofiche che hanno esaurito la loro utilità, come la distinzione tra schema e contenuto (p. 41). La persistenza nella ricerca di relazioni tra il pensiero e la realtà è per Rorty una lampante manifestazione della condizione nella quale, nelle parole di Wittgenstein, «un'immagine ci teneva prigionieri». Per T-D, al contrario, l'intento stesso di abbandonare la riflessione attorno alle relazioni tra il pensiero e la realtà può prendere corpo solo all'interno di una cornice mediazionale. Secondo Rorty e Davidson, la necessità del ricorso a una relazione costitutiva tra il pensiero e la realtà è rimossa dal principio secondo il quale in una teoria nulla può figurare come una ragione per sostenere una credenza se non un'altra credenza: non c'è nulla che possa operare una funzione giustificatrice che non si riferisca a ciò che già accettiamo, poiché non c'è modo di andare al di là delle nostre credenze e del nostro linguaggio. Lo sfondo di pensiero che sostiene questo discorso, affermano T-D, è ancora rappresentazionalista poiché le credenze sono considerate, senza prove definitive, interne esclusivamente allo spazio delle ragioni; avvertiamo la necessità e l'impossibilità della fuoriuscita perché siamo già impigliati nelle nostre rappresentazioni, essenzialmente incompatibili con la realtà (pp. 56-58). Rorty e Davidson ripudiano l'immagine e per questo ne rimangono all'interno, e per T-D questo è precisamente il tratto caratteristico della prigionia nella quale l'immagine mediazionale getta (p. 63).

È nella natura dell'immagine indugiare nell'ombra finché si opera con e in essa. Abbandonare i concetti e le dicotomie non significa necessariamente uscire

dall'immagine che li incorpora. Inoltre, e più gravemente, le modalità nelle quali l'immagine mediazionale ci tiene prigionieri rimangono inespresse, soggiacenti nel nostro linguaggio e nel nostro pensiero. La separazione dai concetti e dalle dicotomie che riguardano i rapporti tra il pensiero e la realtà implica la rinuncia dell'opera di articolazione e scoperta dei nostri rapporti costitutivi con la realtà, che soli possono permetterci di superare le immagini nelle quali ci impigliamo (pp. 64-65). La teoria del contatto di T-D è presentata dai due autori come massimalista poiché affronta la sfida del mediazionalismo mantenendo la profondità e la pervasività delle relazioni costitutive tra il pensiero e la realtà, evitando inoltre di tralasciare il modo in cui esse contestualizzano e danno corpo al nostro pensiero, alle nostre azioni e alle nostre culture. Per di più, la fuga antirealista di Rorty e Davidson ignora che in certi contesti ha perfettamente senso confrontare le nostre credenze con la realtà senza dover necessariamente uscire dal proprio pensiero e dal proprio linguaggio. Nella percezione, ad esempio, l'impatto causale del mondo non fornisce credenze giustificate da altre credenze, ma solleva piuttosto una complessa serie di capacità epistemologiche preconcettuali che producono l'esperienza stabile del nostro essere-al-mondo che, a sua volta, ci inclina a formarci una credenza (pp. 61-62). Costitutivamente, la nostra reazione al mondo esige un'immagine nella quale lo spazio delle cause e lo spazio delle ragioni siano analiticamente inseparabili, un'immagine nella quale vi sia spazio per un genere di comprensione preconcettuale conforme ad un agente coinvolto nel mondo e che partecipa della vita di significati che sconfinano il dominio dei suoi scopi e dei suoi desideri. Questi significati affondano le loro radici nel nostro ineluttabile legame corporeo con il mondo e chiamano in causa una disposizione di impegno pervasivo e prioritario che combina spontaneità e recettività, costrizione e resistenza (pp. 71-72).

La prigionia dell'immagine mediazionale non risparmia il pensiero di McDowell nonostante egli riconosca, come T-D, il ruolo cruciale giocato dalla spontaneità nei più basilari contatti con il mondo. McDowell infatti, "to stop the oscillation between the need for grounding which generates the Myth of Give, and the debunking of this myth, which leaves us whit the need unfulfilled" (p. 74), afferma l'inestricabilità della spontaneità e della ricettività nella natura dell'esperienza, ma, non riconosce la possibilità che esistano tipi di spontaneità morali che non presuppongono necessariamente l'esercizio e l'attivazione di sfondi strutturati concettualmente: "making judgements requires operative concepts that correspond to a propositionally structured totality of facts" (p. 84). T-D affermano invece che lo sfondo nel quale le cose possano essere strutturate proposizionalmente prende corpo sulla base di capacità preconcettuali e preproposizionali di reagire e commerciare con il mondo che non prevedono una distanza tra la mente e la realtà. I più basilari livelli di conoscenza sono concepiti come una coproduzione preconcettuale tra l'individuo e il mondo: le condizioni di esistenza della conoscenza non vanno ricercate unicamente nel soggetto, né è necessaria una totalità dei fatti strutturata proposizionalmente affinché la capacità di comprendere si dispieghi; l'imprescindibile comprensione che abbiamo della

realtà è situata nell'interazione, nell'interspazio a sfondo olistico del nostro accordo fattuale e preconcettuale con le cose (p. 88-93). Nonostante McDowell sia impegnato a svincolarsi dalla necessità di ricostruire la conoscenza dalla base in su, ricade nell'immagine mediazionale mantenendo l'idea che la conoscenza spontanea dell'agente sia localizzata nel soggetto, separata dalla realtà. I tentativi di fuoriuscire dall'immagine mediazionale sono destinati a fallire se trascurano la scansione ontologica che l'epistemologia ha impresso alla mente separandola dalla realtà. L'ontologia nella quale siamo impigliati radica la posizione disimpegnata e strumentale a fondamento della mente, ma l'epistemologia che la detta prende corpo sulla base di un coinvolgimento ineluttabile e costitutivo di mente e mondo che caratterizza la vita umana e animale (p. 107).

T-D evidenziano il carattere etnocentrico manifestato delle posizioni antirealiste allorquando tralasciano le implicazioni ontologiche sottese dalla negazione del contatto con la realtà: ci siamo già appropriati della voce dell'altro se crediamo che le ragioni delle sue azioni ci siano già accessibili nei termini del nostro repertorio di significati (p. 109). Come afferma Gadamer è possibile che orizzonti di significato siano distinti e mutualmente incompresi in un momento, ma che attraverso la loro interazione possano, in un altro momento, fondersi. In questa linea viene superato l'approccio interpretativo radicale di Davidson e l'idea di una traduzione radicale di Rorty poiché viene meno la pretesa di vagliare il linguaggio come un oggetto: non sempre è possibile comprendere i termini di un linguaggio come potenziali descrizioni di una realtà indipendente, in quanto è prima necessario cogliere che tipo di sensibilità il linguaggio dell'altro esprime ed articola (p. 111). La molteplicità delle forme di vita indugia nell'inaccessibilità se il proprio approccio conoscitivo è svincolato dalla necessità di trasformare la comprensione del proprio sé allorquando si tenta di andare incontro all'altro. Il nostro contatto con la realtà consiste anche nella capacità umana di entrare in risonanza con certi significati che condividiamo in quanto agenti corporei, e la capacità originale di essere iniziati ad un linguaggio o ad una cultura non si estingue nel momento in cui ne acquisiamo una (p. 126). Siamo sempre aperti a nuovi linguaggi e a diversi modi di relazionarsi alla realtà, non siamo prigionieri né delle nostre rappresentazioni né delle nostre credenze formulate se non all'interno della nostra paura di essere confinati in un errore (pp. 127-128).

Gli ultimi due capitoli di *RR* vagliano la legittimità dell'impresa delle scienze naturali di comprendere le cose in se stesse, ma aldiquà del realismo semplice proposto dai due autori: le cose che incontriamo nella nostra vita ordinaria sono pur sempre formate dal nostro ineludibile incorporamento nel mondo (p. 132). Nel realismo deflazionista di Rorty gli oggetti, compresi quelli studiati dalle scienze, appaiono intellegibili sul solo sfondo delle nostre reazioni incorporate. In quest'ottica, la pretesa di ottenere una visione non particolaristica delle cose perde di significato. La replica di T-D è complessa. I termini della nostra esperienza sono incomprensibili se non a partire da una conseguita familiarità della nostra forma di vita con la realtà: "we are so skilled at getting an optimal take on things that we normally overlook the fact that we once had to learn to

align ourselves with the constraints of nature in order to perceive" (p. 135). In questa prospettiva, si può guardare alla rivoluzione scientifica del '600 come ad un esempio paradigmatico di superamento epistemologico a sfondo olistico: la trasformazione della prospettiva e dell'interazione umana con la realtà avviene in virtù del guadagno conoscitivo apportato da una migliorata sincronizzazione della nostra immagine epistemologica con la struttura della natura, assicurato da un riorientamento disimpegnato e prestante nei confronti della realtà (pp. 138-143). Ciò però non implica che il pensiero scientifico costituisca l'unica e/o privilegiata prospettiva di ricerca rispetto alla realtà: altre culture, non interessate ad interrogare la realtà affinché riveli le sue proprietà indipendenti, possono accedere ad altre proprietà delle cose accessibili in virtù delle loro pratiche e dei loro originali e costitutivi interessi (p. 151). Rorty ha ragione quando afferma che non c'è un linguaggio che descriva correttamente la natura, ma commette un errore non riconoscendo che ci possono essere molti linguaggi, ognuno dei quali può descrivere un differente aspetto sostanziale della realtà. Uscire dall'immagine mediazionale significa per T-D riconoscere che:

1) Ci sono molti modi di interrogare e relazionarsi alla realtà (aspetto pluralistico del contatto)

2) Ognuno di questi modi può rivelare verità indipendenti da noi che richiedono di revisionare e riorientare il nostro modo di comprenderle (aspetto di realismo duro)

3) Tutti i tentativi di ricondurre questa pluralità in un singolo modo di interrogare e relazionarsi rimangono imprigionati nell'immagine mediazionale (pluralismo militante) (p. 154).

L'apparato onto-epistemologico proposto da T-D in *RR* appare al tempo stesso solido ed elastico, fortemente ambizioso ed essenzialmente modesto. È degna di nota l'efficacia eplicativa del confronto, pertinente e rigoroso, con Rorty, Davidson, McDowell e Searle, che viene svolto dai due autori all'insegna dell'articolazione delle zone di implicazione concettuale più profonde e oscure dell'immagine mediazione, abitate sia da coloro che la sostengono, sia, in maniera irriflessa, da coloro che la fronteggiano. La forza della posizione sostenuta dai due autori, accreditata da una robusta e convincente lettura di Wittgenstein, Merleau-Ponty, Heidegger e Todes non vacilla né nei frangenti più complessi e audaci del libro, né di fronte alle offensive dirette, in particolare da Rorty, contro punti e aspetti specifici della filosofia di Taylor. Contro la fatale ontologia surrettiziamente stabilita dalla prospettiva epistemologica mediazionale, RR avanza una visione nella quale gli esseri umani, potenziali dischiusori di mondi, sono inevitabilmente alle prese con la ricerca, continuamente perfettibile, di elementi o intuizioni dotate di valore e pervasività sufficienti da poter essere incorporate nell'idea stessa di essere umano (pp. 161-162). Nonostante la prigionia dell'immagine mediazionale possa estendersi al di sotto dei piani sondati da T-D, la loro proposta di focalizzare la nostra ricerca sulle strutture

invarianti del corpo umano sembra in grado di orientare, allo stato attuale del dibattito, la nostra posizione in maniera valida, competente e reattiva contro le profonde insidie che il mediazionalismo, nel cono d'ombra gnoseologica che getta, dirama (pp. 164-165).

Recensione

S. Bancalari, *Fenomenologia e pornografia*

ETS 2015

Giorgio Astone

Molti di quelli che oggi sono recepiti come 'approcci' o 'metodi' epistemici (utilizzati soprattutto per la classificazione dei saperi e la riqualificazione della filosofia nella sempre più complessa ed intricata ramificazione delle scienze) nacquero, prima di tutto, con l'intenzione d'essere pratiche sperimentali. Se si presta la dovuta attenzione alle pagine del breve saggio di Stefano Bancalari *Fenomenologia e pornografia*, ciò che emerge a prescindere dalla compattezza e dalla validità del legame costruito dall'autore già nel titolo è un modo di fare fenomenologia indagatore, nei suoi intenti euristico e palpante un in-cognito, un in-esplorato che in un certo qual modo si cerca di 'ap-presentare' (secondo una formulazione ripresa da Husserl ed ampiamente suggerita nel volume, seppur con applicazioni differenti) allo sguardo curioso ed immaginante dei lettori. L'ambiente entro il quale si protrae l'indagine fenomenologica è 'nuovo': forse non sembra più tale nel 2016 il rapporto fra un internauta ed i siti pornografici o, più in generale, il liquido amniotico che assorbe e coccola ore e ore di cocooning spese dinnanzi ad uno schermo; ma è certamente un tipo di spazio-temporalità che, se visto sotto la luce data al medium da Marshal McLuhan o seguendo il concetto di «milieu tecno-geografico» di Gilbert Simondon, non è bisognoso solamente di un 'approfondimento' ma di un riconoscimento vero e proprio in quanto zona di spessore esistenziale ove il vedere, il percepire e l'ap-percepire prendono delle connotazioni specifiche e particolari rispetto al fondale esperienziale 'comune' dal quale si distaccano.

Uno degli scopi che l'autore sembra prefiggersi è quello di circoscrivere una forma peculiare della visione umana, quella che sopraggiunge nell'attenzione crescente verso la pornografia, per auscultare quanto essa parli del vedere umano in sé e per sé o quanto questi due elementi siano (o potranno essere sempre di più) sovrapponibili. Prima di far questo, però, due sono le liminalità da cui è opportuno prendere le mosse oggi se si tenta un simile approccio: A) una distinzione normativo-associologica fra «erotismo e pornografia» e B) «la distinzione tra una relazione reale, autentica e autenticamente erotica con un

altro in carne ed ossa, e una relazione irreale, inautentica e pornografica con il fantasma di un altro soltanto virtuale» (pp. 12-13); per concretizzare un simile ritaglio sul virtuale di carattere filosofico basterebbe pensare alla crescente 'normalizzazione' delle relazioni sentimentali a distanza, vissute tramite l'ausilio di mezzi tecnologici come Skype e trattata da sociologi come Beck sotto il titolo di caos globale degli affetti, o a all'enorme zona mediana fra pornografia fatta da professionisti e quella che si potrebbe definire la nuova 'micro-pornografia', come le clip a contenuto erotico utilizzate a guisa di merce di scambio nelle classi liceali di cui si è occupata la cronaca recente).

Cosa può dire la fenomenologia rispetto ad una problematicità affiorante da distinzioni di tal fatta, che sempre più sembrano cedere il passo ad una nuova ambiguità? Per rispondere a tale domanda può essere utile collegare la metodologia di Bancalari a quella di un certo tipo di fenomenologia, più vicina alle sue origini husserliane così come alla versione visualistica merleau-pontyniana, che assurge la funzione della vista e del vedere ad un ruolo prioritario rispetto a canali d'accesso esperienziale paralleli (pp. 15-16). Uno dei due fils rouges che verrà seguito per mettere in relazione un certo vedere (quello dello spettatore pornografico) e il vedere tout court sarà, perciò, il concetto di Evidenz (in rapporto a quello, altrettanto rilevante, di *Erfüllung*) delle *Mèditations cartèsiennes* di Husserl (il secondo, anch'esso in stressa relazione con alcuni fuochi della filosofia husserliana, sarà la natura monadologica del soggetto percepente e la sua relazione con l'Altro, tema dell'ultima parte del saggio).

«Evidenza, nel senso più ampio possibile del termine, – scrive Husserl nella Prima delle sue Meditazioni – è un'esperienza dell'ente, e del suo esser-così; è appunto un riceverlo-in-se-stesso-alla-vista-spirituale (*Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-Bekommen*)» (p. 19). Qualcosa che sembra mettere in comune, prima facie, sapere e vedere, ricerca teoretica e voyeurismo erotico, fenomenologia e pornografia, è dunque il desiderio di superare degli ostacoli, scoprire dei veli ed approdare ad una nuda verità. In Husserl «viene affermato il primato del vedere quale culmine e pienezza dell'esperienza; un vedere che risuona non soltanto nel videre dell'e-videnza, ma anche nel *sehen* del *Ge-sicht*, che è, certo, vista (*Sicht*), vista sensibile e spirituale, ma è anche e forse soprattutto viso, a suggerire quella presa d'atto che è inevitabile, quando le cose arrivano dritte in faccia e non si può far altro che accettarle per quel che sono» (pp. 20-21).

Eppure v'è qualcosa che non è esclusivamente afferente al riprendere con una telecamera il gesto fisico dell'accoppiamento (o le perversioni incardinate o svincolate da esso) che rende il vedere tale riproduzione apodittica: è il sesso stesso, tramite il mostrarsi di una corporalità pura, della penetrazione, di una fellatio o di quella e-iaculazione (che cela un movimento in comune, etimologicamente, con l'essere e-vidente, come sottolineato da Bancalari), che mette in relazione il vedere con quelle che ci appaiono apodittiche realtà, superanti la distinzione fra essere e fenomeno della filosofia classica occidentale: «È come se la nudità del corpo, che già di per sé espone ad un'involontaria sincerità, lasciasse affiorare una nudità ancora più radicale, perché dal corpo si estende al gesto; […] una

penetrazione o una *fellatio* sono, per chi li guarda dall'esterno, semplicemente ed esattamente ciò che mostrano di essere. […] Essere e fenomeno, almeno qui, coincidono perfettamente» (p. 34).

La ricerca di un sapere progressivo e rivelatore non è ascrivibile unicamente alla fenomenologia, né è prerogativa della ricerca filosofica occidentale: ciò che maggiormente è stato messo in rilievo dalla fenomenologia novecentesca, d'altro canto, è stato che «il vedere […] è un voler vedere, il quale non è disinteressato, né disincarnato» (p. 24); in tal modo si è fatta presente anche nei sensi e nell'incarnazione del soggetto quella stretta corrispondenza fra sapere e voler-sapere che già il pensiero nietzschiano aveva acutamente portato a galla.

L'architettura teoretica su cui si fonda la fenomenologia husserliana è già manifestamente fondata su categorie interessate: l'*Erfüllung* (il 'Riempimento') si affianca a termini chiave come intenzionalità ed intuizione e s'iscrive all'interno di una prospettiva che vuol essere contemporaneamente fenomenologica e teleologica. Così riassume brillantemente Bancalari a riguardo: «l'evidenza, in quanto meta ultima e perfezione dell'esperienza, è iscritta, come telos, in ogni esperienza, perché ogni esperienza si configura come riempimento di un'intenzione da parte di un'intuizione e prefigura dunque la pienezza totale che ha luogo quando l'intuizione non lascia all'intenzione vuoti da colmare, perché il dato si offre senza mediazioni per quel che è, come accade quando, in una percezione, esso ci si fa incontro, come Husserl ama dire, in carne e ossa (leibhaftig)» (p. 22).

Il vivo legame fra l'erotetico (da ἐρωτᾶν, l'interrogare) e l'erotico, così chiaro in una fenomenologia che cerca di non dimenticare la volizione che precede la conoscenza (ricordiamo il celeberrimo «aut ipsum scire quisque amat, quod nulli scire aliquid cupienti esse incognitum potest» del *De Trinitate* agostiniano), è reso ancor più evidente da Husserl in un manoscritto del 1933, dal titolo eloquente di Teleologia universale, ove al percepire viene fatta risalire una sua 'pulsione' (*Trieb*): «Un oggetto diventa contenuto di una percezione soltanto nella misura in cui è capace di catturare, in qualche modo, l'attenzione dell'io, di sollecitarne e solleticarne la pulsione in modo tale che l'intenzionalità decida di rivolgersi proprio ad esso, staccandolo dallo sfondo percettivamente indistinto nel quale, in prima battuta, si confonde con altri oggetti potenzialmente passibili d'interesse» (p. 25).

Non è di un guardare che parla la fenomenologia, ma di un vedere intenzionale mosso da un desiderio impalpabile ma ugualmente presente; e se la vista è il senso più adatto all'indagine, il 'volere' del 'voler vedere' è comune anche ad un 'volere' del 'voler sentire' o del 'voler toccare' (più sensi aggiungiamo, più ci avviciniamo al lessico dell'ἔρως). Quella che si potrebbe definire libidine dell'esperienza assumeva una forma già ai tempi della prima filosofia cristiana: Bancalari fa specifico riferimento al libro X delle *Confessiones* di Agostino d'Ippona per ricordare come il vescovo ammettesse che «il vedere è voluttà di questi miei occhi di carne, ai quali il tatto non è affatto estraneo se è vero che la luce li accarezza» (p. 23). Quando si parla di 'peccati della carne' non si deve pensare,

nella tradizione cristiana, solamente ad un'espletazione di bisogni fisiologici senza controllo: lo sguardo stesso può essere la fonte di una voluttà indegna e più sottilmente pericolosa, la concupiscentia oculorum; allo stesso modo può essere trattata quella materia che sta al confine fra la realizzazione del sé e prurito di ὕβρις che alimenta quella «cupiditas vivendi che spinge Petrarca ad inerpicarsi sul monte Ventoso per gustare, salvo pentirsene, il panorama offerto da un luogo celebre per la sua altezza» (p. 27).

Come si può discernere il desiderio di esperire qualcosa con un fine e uno scopo e l'esperienza per l'esperienza (un po' come l'*art pour l'art* parnassianista di Gautier)? Ove ciò fosse possibile non ci ritroveremmo nel solco, più familiare e concreto, di quel lungo dibattito già vissuto in seno alla società civile fra religiosi e laici riguardo al rapporto fra sesso e procreazione, preliminari e funzione riproduttiva? Anche Merleau-Ponty, esattamente come Agostino, in *Le visible et l'invisible* dà peso alla carnalità di cui sono fatti gli occhi: «vedere significa palpare con lo sguardo che avvolge le cose e le riveste della sua carne» (p.23); si aggiunge nella riflessione merleau-pontyniana, inoltre, un meccanismo che permette di concepire la visione e la tensione polare fra il visto e il non-visto come un sistema potenzialmente auto-alimentantesi ed indipendente rispetto a finalità esterne. I concetti di invaginazione ed evaginazione vengono ripresi da Bancalari e messi in collegamento con le tecniche filmiche del mercato pornografico, da quelle più tradizionali (atte a protrarre l'attesa del momento clou e della Spannung) a quelle più innovative, ove micro-telecamere vengono letteralmente incorporate per consentire un moltiplicarsi di 'punti di vista' (POV):

> Di fronte ad un visibile che – per dirla ancora con Merleau-Ponty – si ripiega su se stesso per «invaginazione» (invagination) e promette una «riserva invisibile» che sollecita l'osservatore, lo sguardo pornografico, che non può arrestarsi di fronte a niente, esige immediatamente e incondizionatamente una "evaginazione". Anche qui, non si tratta di metafore: l'illuminazione interna della vagina, per mezzo di quella che è volgarmente detta «pussylight», è una tecnica filmica sempre più utilizzata nel porno (p. 40).

In maniera analoga a quella che portava Heidegger, in *Die Frage nach der Technik*, a parlare di un *Herausfordern* (pro-vocare) in senso onto-teoretico, la percezione fenomenologica è una «continua pretesa» perché « pretende qualcosa dall'oggetto, lo provoca a manifestarsi in modo completo, in modo tale da raggiungere la completezza dell'evidenza e dunque la verità che gli spetta» (p. 23).

Non sono solamente l'erotico e il pornografico che ci suggeriscono delle tracce per inquadrare al meglio il vedere umano: anche le loro nuove forme tecnologiche e gli ecosistemi cibernetici dove, ad esempio, l'internauta ricerca e scova determinati contenuti, fanno emergere qualcosa più chiaramente. L'annullamento del movimento delle membra ed il potenziamento dell'attenzione sull'unica leva dello sguardo attiva in noi un modo diverso di scoprire con gli occhi, rendendo possibile uno sprofondare nel visto. Il web-surfing potrebbe parlare

allo stesso mondo di deiezione ontica e di purezza fenomenologica tendente all'evidenza: se «ogni visibile ha la sua riserva, la sua promessa d'invisibile, la sua invaginazione o piegatura», Internet potrebbe favorire tale dinamica aleteica tramite la scorporazione insita nel virtuale di attuale e possibile (Bancalari accenna, sotto questo riguardo, ad un tracciato possibile da Deleuze a Lévy). Particolarmente originale, per estrarre un esempio fra molti, è la provvisorietà del 'proscenio' ed il suo riciclo organico con le quinte che viene attribuita alla inedita architettura testuale dei siti pornografici tramite il sistema delle tags e dei suggerimenti di contorno. Nelle parole di Bancalari:

> L'esplicitazione diventa il compulsivo saltare da un sito all'altro, inseguendo gli ammiccamenti dei link e dei pop up dai quali il navigatore è costantemente sollecitato: e questo è particolarmente evidente […] nel caso dei siti "hard", i quali sono architettonicamente strutturati, ma sarebbe meglio dire esplosi, in modo tale che il proscenio non sia mai davvero tale, perché il video che si sta guardando è circondato e assediato da icone che rimandano ad altri video, forse più allettanti, che la coda dell'occhio non può fare a meno di registrare: qui si rende palese che non è tanto il singolo contenuto sessuale a risultare eccitante, quando la promessa continua di una piega ulteriore, di un video ancora più hard, di un contenuto sempre più osceno e trasgressivo (p. 45).

La pornografia è dunque un'esposizione ben più scabrosa di quanto si pensi: non per i contenuti e i soggetti denudati esteriormente davanti alla telecamera e poi riprodotti in una molteplicità di schermi, bensì per le logiche del desiderio, a volte perversamente brutali, a volte semplicemente auto-arricchentesi e trascinanti, che in essa e solo in essa (col complice aiuto dell'intimità dell'anonimato, altra sotto-categoria centrale nella presentazione di Bancalari) trovano sostentamento; prima del giudizio storico-morale su cosa è osceno o meno riguardo al dietro-lo-schermo, bisognerebbe considerare cosa è perturbante o ignoto del dietro-lo-sguardo, visto e considerato che «osceno è innanzitutto l'io che, attraverso la pornografia, non fa altro che esibire se stesso» (p. 62).

Che questo io sia 'solo' è una realtà di fatto, ma per motivi totalmente divergenti da quelli che adotterebbe la critica sociale. È di nuovo con Husserl e la sua filosofia che possiamo adoperare una presa di distanza da un determinato tipo di 'solitudine' circostanziale: nell'immedesimazione/transfert della visione pornografica avviene un 'rispecchiamento' in un Altro che conferma perfettamente l'esito monadologico degli abissi più profondi del pensatore austriaco; si tratta di un esser-solo ineliminabile ed intrinseco alla natura della coscienza umana.

Quando proietto i miei desideri su un Altro che agisce e li realizza, tramite diversi sforzi immaginativi, lo status fenomenologico in cui mi ritrovo è quello di un *wie wenn ich dort wäre* (come se io fossi là, p. 57). Il come della descrizione husserliana, che di primo acchito può sembrare un avverbio atto a riproporre una delle costatazioni basiche del nostro senso comune, non è per nulla innocente e dà avvio ad una serie di approfondimenti possibili: nell'incontro-scontro con l'Altro posso ambire al massimo, pur sforzandomi, a vederlo in

quanto modificazione del mio Io, non potendo rompere una sorta di bolla psichica che caratterizza il sostrato antropologico della coscienza. Se «l'altro fenomenologicamente [si presenta] come "modificazione" del mio sé – nelle parole dello stesso Husserl, allora – alter vuol dire alter ego, e l'ego, che qui è implicato, sono io stesso» (p. 58). A suo modo, l'occhio filmico del porno riesce a fornire diverse manifestazioni di un tale assetto coscienziale dell'essere umano; le riprese fatte in POV-shot (p. 59) ed altri *escamotages* di natura tecnica vanno in questa direzione, seducendo lo spettatore con possibilità di trasposizione del proprio punto di vista, all'interno di un gioco dove si può vedere con gli occhi dell'altro come se fossi Io: «l'eccitazione aumenta nella misura in cui il punto di vista egologico viene blandito e dunque amplificato» (*ibid.*).

Andrebbe mantenuto un difficile equilibrio un attimo dopo l'accettazione completa di un simile stato di cose: fugare sfumature disperanti ed annichilenti insite in conclusioni simili non può avvenire automaticamente. È possibile incontrare davvero un Altro? Interrogativo che sembrava poter venir deriso sotto più rispetti dal 'senso comune' nella sua capziosità e che solo la fenomenologia aveva individuato in tutta la drammaticità (configurando la medesima impresa come estremamente ardua o meta irraggiungibile in alcuni casi) e che oggi riecheggia in uno strato sempre più spesso di immagini, video e media libidinali che si frappongono fra i soggetti ed i loro desideri così come fra soggetti ed altri soggetti. Domanda che, in un'eco che spaventa, risuona nell'ultima riga del saggio di Bancalari: «tenersi lontani dai siti pornografici e magari spegnere il computer possono essere gesti senz'altro salutari, ma nient'affatto sufficienti per trascendere la virtualità e incontrare davvero un altro» (p. 68).