

50  
PICCOLA  
BIBLIOTHIKI

LEGGERE FILOSOFIA

*Simbolo e violenza*

Emiliano Bazzanella

# Simbolo e violenza

*Thymós, thánatos e pólemos*



Asterios Editore

Trieste, 2018

Prima edizione nella collana PB: Maggio 2018

© Emiliano Bazzanella

© Asterios Abiblio editore 2017

posta: asterios.editore@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento totale o parziale  
con qualsiasi mezzo sono riservati.

Stampato in UE.

ISBN: 978-88-9313-077-6

# Indice

Prologo, 11

## **CAPITOLO I**

Ontologia della violenza

- 1.1 *Thymós* e *Nóos* nel mondo greco, 21
- 1.2 economia della violenza, 25
- 1.3 *Dies irae*, 31
- 1.4 Portando Clausewitz all'estremo, 37
  - 1.4.a *Amicizia e autoimitazione*, 42
  - 1.4.b *Il dono*, 47
- 1.5 Filopolemologia, 51
- 1.5.a *Violenza, diritto e morfogenesi sociale*, 57
- 1.5.b *La rivoluzione dimenticata*, 61
- 1.5.c *Stásis*, 67
- 1.5.d *Violenza immunologica*, 71
- 1.6 Naturalità della schiavitù, 75

## **CAPITOLO II**

Ritualità della violenza

- 2.1 Caratteri generali del rito secondo un'ottica etnologica, 81
- 2.1.a *Intorno ad alcuni aspetti metodologici*, 86
- 2.2 Simbolico e mondo magico, 91
- 2.2.a *Il simbolo e l'Altro*, 101
- 2.3 Il rito dal punto di vista della struttura relazionale o essematica, 106
- 2.4 La "caccia alle teste", ovvero la ritualizzazione della violenza attraverso la violenza, 115
- 2.5 La relazione *plusessematica*, 119

### CAPITOLO III

Soggetto e dinamiche dell'assoggettamento

- 3.1 Razionalità politica della violenza, 125
- 3.2 Sapere e padronanza, 129
- 3.3 La "posizione" del soggetto, 133
  - 3.3.a *Nazionalità e godisenso*, 137
- 3.4 Non c'è altro dell'altro, 141
- 3.4.a *Il meccanismo della differenziazione dal punto di vista psicosociale*, 146
- 3.5 Soggettivazione e assoggettamento, 151
  - 3.5.a *Il soggetto schiavo*, 159
  - 3.5.b *Il soggetto "femminile"*, 162
- 3.6 Verità e "rito parresiastico", 168
  - 3.6.a *Verità, giuramento, istituzione*, 172
- 3.7 La pratica della "rinuncia a sé", 175

### CAPITOLO IV

Senso e potere

- 4.1 *Potisenso*, 181
  - 4.1.a *Governo, economia, teologia*, 187
- 4.2 La lingua, 191
  - 4.2.a *Monolinguisimo e lingua materna*, 195
    - 4.2.b *La teoria coinemica*, 198
- 4.3 Violenza della norma, 202
  - 4.3.a *Comunità e "spaziatura"*, 208
- 4.4.b *Il momento narcisistico del senso*, 212
  - 4.5 Forza di legge, 220
    - 4.5.a *La legge tra violenza e santità*, 225
    - 4.5.b *Stato di eccezione*, 228

### CAPITOLO V

Analisi immuno-fenomenologica della violenza

- 5.1 Schema riassuntivo delle problematiche sin qui emerse, 235
- 5.2 Essematica della violenza: primo momento, 245
  - 5.2.a *Il coessema*, 247
  - 5.2.b *Il diessema*, 251

- 5.3.c *Il rieszema*, 253
- 5.2.d *L'inessema*, 256
- 5.3 Essematica della violenza: secondo momento, 259
  - 5.4 Cognizione e violenza, 264
  - 5.5 Violenza e metafisica, 268

## CAPITOLO VI

### La violenza e *parte logicae*

- 6.1 Logica essematica, 275
- 6.2 L'eccesso di senso e la sua espressione logica, 280
  - 6.3 Per una formalizzazione generale del senso comunitario (normotipico) e del πόλεμος, 284
    - 6.3.a *La forclusione di  $\aleph$  come momento costitutivo della religione*, 292
    - 6.4 La violenza simbolica, 298
      - 6.4.a *La morte e il linguaggio*, 304
      - 6.4.b *Parola e desoggettivazione*, 307
  - 6.5 La violenza essematica (un approfondimento), 310
    - 6.6 La violenza dell'ideologia, 314

Bibliografia, 333

## Prologo

“Il supplizio riposa su tutta un’arte quantitativa della sofferenza. Ma c’è di più: questa produzione è calibrata. Il supplizio mette in correlazione il tipo di danno corporale, la qualità, l’intensità, la lunghezza delle sofferenze con la gravità del crimine, la persona del criminale, il rango delle vittime. Esiste un codice del dolore; la pena, quando è suppliziante, non si abbatte a caso o in blocco sul corpo; è calcolata secondo regole dettagliate: numero dei colpi di frusta, posto del ferro rovente, lunghezza dell’agonia sul rogo o sulla ruota (il tribunale decide se ci sia luogo a strangolare subito il paziente invece di lasciarlo morire, e dopo quanto debba intervenire questo gesto di pietà), tipo di mutilazione da imporre (mano tagliata, labbra o lingua bucate)” (Foucault, 1975, p. 37). In queste argomentazioni che compaiono nelle prime pagine di *Sorvegliare e punire*, traspare con lancinante evidenza una distonia: da un lato l’evento abominevole del supplizio, nel corso del quale i saperi e le tecniche acquisite dall’uomo in qualche millennio di pseudo-evoluzione culturale, sono totalmente asservite a creare quanta più possibile sofferenza nell’altro, con una fantasia e creatività davvero rilevanti; dall’altro lato una razionalizzazione psicotica del male, come se si volesse dare senso ad un evento totalmente ascrivibile all’ambito dell’inumano e del bestiale. Foucault sottolinea, con una puntigliosità che rasenta il tragicomico, tutti i passaggi di un evento

che fuoriesce dalla ragione, ma che ciò nondimeno diviene oggetto di ragionamenti, riflessioni, misurazioni, calibrature e rapporti.

Se, in un'ottica un po' ingenua ancorché encomiabile per il suo ottimismo, la violenza "dovrebbe" corrispondere all'*άλογον*, a qualcosa di non razionale e di non razionalizzabile, ecco che assistiamo ad un angosciante capovolgimento, e ciò che appare più degno del belluino e del primitivo si trasforma all'improvviso in uno scenario in cui inscrivere tutto un sistema sociale regolato su leggi, giustizia, diritto, sanzioni, psicopolitiche e strategie immunologiche. Lo scempio delle carni non costituisce più una *défaillance* temporanea del senso, ma la sua paradossale e perversa celebrazione; innanzi ad una supposta ineludibilità del male, la ragione dell'uomo funzionerebbe persino come un suo moltiplicatore, sommando violenza alla violenza e non trovando alcuna risposta all'agire umano, più o meno corretto rispetto a dispositivi normativi del tutto convenzionali ed arbitrari, che quella di soddisfare il proprio desiderio di vendetta e di riequilibrio del potere statuito.

"Inoltre, il supplizio fa parte di un rituale. È un elemento della liturgia punitiva, e risponde a due esigenze. Deve, in rapporto alla vittima, essere marchiante: è destinato, sia per la cicatrice che lascia sul corpo, sia per la risonanza da cui è accompagnato, a rendere infame la vittima; il supplizio, anche se ha la funzione di 'purgare' il delitto, non lo riconcilia; traccia intorno, o, meglio, sul corpo stesso del condannato dei segni che non devono cancellarsi; la memoria degli uomini, in ogni caso, serberà il ricordo dell'esposizione al palo, della gogna, della tortura, della sofferenza dovutamente constatate. (...) Negli 'eccessi' dei supplizi, è investita tutta una economia del potere" (*ivi*, p. 37-38). Ci si apre innanzi un nuovo versante analitico poiché scopriamo che il supplizio, la pratica progettata e razionalizzata della violenza, fa parte invero di un rito sociale il quale a sua volta somma in sé

svariate funzioni: il rinforzo di determinati assetti e gerarchie del potere all'interno di una comunità; un intento pedagogico finalizzato al governo degli individui nel loro rapportarsi a norme astratte più o meno arbitrarie e coercitive; la necessità di un'iterazione rituale con periodicità prescritte e con l'ausilio di vari "officianti" del dramma teatrale, come il giudice, il carnefice, il sacerdote, etc.; la "teatralizzazione" del male che deve imporre la sua assoluta visibilità e non può rimanere nascosto nei reconditori dei palazzi del comando, nelle segrete o nelle prigioni; una scansione precisa e regolata di tutti i momenti del supplizio, come se con esso dovessimo assistere ad una celebrazione del "senso" nella sua purezza idealizzata; la sacralità che aleggia in ogni gesto e che si appalesa con prepotenza inesorabile quando la vittima (sacrificale) diviene un corpo *sacer*, inviolabile ed osceno nel medesimo tempo (la "vittima infame"). Potremmo continuare a sostenere il nostro ideale illuministico di *homo sapiens* riconducendo questo tipo di rituali ad un'epoca remota (che si esaurirebbe circa nel XVIII° secolo), molto più vicina al mondo magico e primitivo che alla modernità; eppure quest'*escamotage* autodifensivo manca decisamente il bersaglio nella stessa misura in cui riconosciamo una ritualità propria della violenza. Come vedremo, il "rito" colto nella sua generalità costituisce una delle modalità privilegiate attraverso le quali la specie umana produce senso, tanto che esso è ampiamente presente nel mondo contemporaneo, dalla pratica della giustizia, all'esercizio dello sport e alla stessa economia capitalistica, in cui il "consumo" assume i toni tipici del rituale vittimario.

Nel supplizio "classico" assistiamo ad un doppio movimento in virtù del quale una certa dose controllata e razionalizzata di violenza, cerca a sua volta di inibire e governare una violenza sociale che fa tutt'uno con le norme che la regolano; ma se, ad esempio, osserviamo con il medesimo occhio critico il rito del calcio, così dif-

fuso da assurgere al ruolo di paradigma del “gioco” *tout court*, scorgiamo sorprendenti similitudini laddove l’aggressività collettiva viene stemperata dalla suddivisione in due ulteriori forme di violenza, quella dei giocatori che danno luogo ad un agonismo talvolta esuberante nonostante l’esistenza di regole ben precise, e quello dei tifosi che, nell’ambito di uno spazio controllato e paradossalmente istituzionalizzato, sono legittimati alla trasgressione e all’eccesso.

Foucault tuttavia, dopo aver decostruito una certa immagine pacifista e depurata dell’uomo occidentale, immette ulteriore carne sul fuoco e, in modo mediato, connette la questione della verità a quella della violenza. In ultima analisi, ciò che aleggia sinistramente attorno al supplizio e al suo cerimoniale è quella ricerca della verità che accomuna le competenze tecnologiche e i saperi legati alla tortura e alle pratiche estorsive della confessione, nonché ad altre discipline come il diritto, l’economia, la scienza. “Se il supplizio è così fortemente incrostatato nella pratica giudiziaria, è perché è rivelatore di verità e operatore di potere. Esso assicura l’articolazione dello scritto sull’orale, del segreto sul pubblico; della procedura di inchiesta sull’operazione della confessione; permette che il delitto di riproduca e ritorni visibile sul corpo del criminale, fa che il crimine, con lo stesso orrore, si manifesti e si annulli” (*ivi*, p. 60). Rimodulando le parole di Foucault, ci dobbiamo pertanto interrogare sulle ragioni che associano così strettamente tra di loro violenza e verità, e sui motivi per cui quest’ultima diviene un operatore di potere e, giocoforza, fonte di assoggettamento e di controllo sociale. Non sarà forse necessaria in questo senso non tanto un’analisi di tipo alethologico, cioè una risposta alla domanda “impossibile”: “che cos’è la verità?”, quanto la valutazione della quantità di violenza di cui essa si compone, sia per costituirsi come tale, sia per mantenersi nel tempo e per serbare inalterata la propria efficacia? “Il corpo del suppliziato si

inscrive prima di tutto nel cerimoniale giudiziario che deve produrre, in piena luce, la verità del crimine” (*ivi*, p. 38), ossia assistiamo ad un’iscrizione, ad un’articolazione simbolica con la sua sintassi e la sua semantica, la quale ha lo scopo – attraverso una cerimonia che ha molte affinità con un rito pubblico e una liturgia religiosa – di manifestare, rendere presente, insomma *fenomenizzare* un “crimine” (un’azione, un fatto o un mis-fatto umano) nella sua verità, ovvero – ancora – nella perfetta e “sacra” adeguazione tra parola e cosa.

C’è un “fatto”, qual-cosa che deriva da un *facere*, da un’azione dell’uomo che a sua volta viene espressa, resa pubblica e sacralizzata attraverso una simbolizzazione che governa – con violenza – ciò che non è immunizzabile per natura, ciò che appartiene ad un altro genere, l’Altro. La verità diviene in questo scenario la principale garanzia del funzionamento delle tecniche immunitarie del senso, ossia quelle consistenti nel sostituire una realtà incomprensibile ed inaccessibile mediante un costrutto artificiale, protesico e fittizio che ne fa le veci e che inoltre può essere regolato, infinitamente riprodotto, composto e ricomposto nelle sue varianti millesimali. L’atto violento della sostituzione simbolica, della pantomima che “imita” l’agire dell’uomo, viene sorretto da un’ulteriore violenza che sorregge, consolida e mantiene il processo simbolico stesso. *La violenza, insomma, è connaturata al senso, è l’effetto o “un” effetto del senso.*

Lo si può notare – sempre seguendo le riflessioni foucaultiane – nella puntuale evoluzione delle tecniche punitive a partire dall’esercizio eclatante del potere sovrano sino al XVIII° secolo e culminanti nel supplizio pubblico con la sua liturgia lancinante ed eccessiva, per giungere all’idea moderna di una gestione della pena attraverso la disciplina carceraria e l’addestramento, ossia innescando un processo di soggettivazione più capillare, costante e diffuso nel tempo, come se si trattasse di una domesticazione dell’alterità. In questo percorso

che sembrerebbe coincidere con un processo di civilizzazione e di acculturazione generalizzata, ciò che forse sfugge è che si tratta comunque di un'iterazione della violenza, della riproposizione trasfigurata simbolicamente della *lex talionis*, ove la devianza sociale viene ridotta e neutralizzata dalla riaffermazione decisa ed irrevocabile del potere istituzionalizzato. “Con una larga schematizzazione, possiamo dire che, nel diritto monarchico, la punizione è un cerimoniale di sovranità; utilizza i marchi rituali della vendetta che applica sul corpo del condannato e ostenta agli occhi degli spettatori un effetto di terrore tanto più intenso quanto più discontinuo, irregolare e sempre al di sopra delle sue proprie leggi, è la presenza fisica del sovrano e del suo potere. Nel progetto dei giuristi riformatori, la punizione è una procedura per riqualificare gli individui come soggetti di diritto; essa utilizza non dei marchi, ma dei segni, degli insiemi codificati di rappresentazioni, e di questi, la scena del castigo deve assicurare la circolazione più rapida e l'accettazione più universale possibile. Infine, nel progetto di istituzione carceraria che viene elaborato, la punizione è una tecnica di coercizione degli individui” (*ivi*, p. 143). Emergono in quest'apparente e aberrante evoluzione, delle costanti oltremodo suggestive:

1) a fronte di un evento violento, cruento e al limite della perversione sadica come il supplizio, il quale tuttavia dovrebbe comunque ricomporre una ferita sociale inferta dalla trasgressione occasionale o meno di un individuo, la punizione sovrana – illuminata o disciplinata che sia e sebbene si configuri sempre, e nonostante svariate sovrastrutturazioni e risimbolizzazioni, come una “vendetta” ed una rivalsa – assume ciò nondimeno le foggie tipiche di un dispositivo di senso e di potere ben concertato. Questo elemento, in apparenza scontato, implica quasi “a catena” una serie di conseguenze che costituiscono delle funzioni accessorie rispetto alla punizione vera e propria e che pertanto vanno ben al di là del

“gesto riparativo e compensatorio” di un’azione individuale delittuosa e destabilizzante: si tratta, infatti, di riaffermare un certo assetto del potere sociale e, quindi, di sostenere una certa gerarchia quale garante privilegiato dell’ordine comunitario, nonché del controllo e del governo dell’aggressività collettiva endogena; di confermare, anche attraverso la trasgressione delle medesime leggi, uno statuto dei rapporti sociali fondato sull’assoggettamento e sulla sottomissione, così da istituire o ricostruire effettivamente dei *soggetti* del diritto; di rendere trascendenti e numeniche delle realtà sociali come le leggi – laiche o religiose che siano – le quali, in verità, non sono che delle costruzioni imposturali e per loro natura illegittime; di immunizzare l’eccesso della violenza individuale attraverso l’iterazione della violenza stessa, divenuta il paradossale “oggetto” di una rappresentazione pubblica e rituale.

2) La violenza umana, dunque, manifesta una precisa struttura senso-poietica, ossia “crea” quei significati, immagini, segni che caratterizzano ciò che genericamente definiamo “cultura”. La storia del pensiero che riflette sull’*άλoγον* timotico e che cerca di integrarlo nella visione antropocentrica – tanto ideale ed autocelebrativa quanto tendenzialmente accidentale ed illusoria – dell’uomo inteso come *zōon lōgon échon*, si profila in tal modo come un catalogo di fuorviamenti e di ipocrisie teoriche non sempre in buona fede. Eccone un preliminare catalogo: *a)* la “celebrazione sacralizzante” dell’epica antica, che culmina nella figura ambivalente dell’“eroe”; *b)* l’“esclusione sistematica” da parte di un’impostazione illuministica che vi intravede il residuo evidente dell’animalità e di un’arcaicità tribale presenti ancora in certi riti primitivi ed indigeni; *c)* la “trascendentalizzazione” per cui il *thymós*, la rabbia e il furore costituiscono una realtà ineludibile del mondo umano, realtà che deve essere continuamente immunizzata con tecniche magiche, religiose, psicopolitiche oppure repressive, maiestatiche

ed eclatanti; *d*) la “naturalizzazione” delle forme di assoggettamento ed umiliazione sociale come lo riscontriamo non con poca sorpresa proprio in Aristotele, per il quale, ad esempio, la “schiavitù” assume il rilievo ontologico di una realtà inemendabile e persino bio-fisiologica; *e*) le “integrazioni filopolemologiche” che a partire da Eraclito per finire con Heidegger, Sloterdijk, Curi ed altri autori tendono a far coincidere il conflitto e la guerra con il *lógos*, come se quest’ultimo costituisse un agone sublimato, trasfigurato e ritualizzato, oppure addirittura una derivazione della guerra; *f*) le “critiche teologiche” (quelle di Lévinas, ad esempio) provenienti dalla cultura teologico-filosofica ebraica, le quali associano la violenza ad una determinata evoluzione del pensiero occidentale e metafisico, per lo più riconducibile al mondo cristiano e latino, ma che obliano allo stesso tempo l’estrema violenza di Jahvé; *g*) le “tesi edificanti” che celebrano la violenza quale agente politico-sociale emancipatorio e rivoluzionario (Arendt, Benjamin, Žižek, etc.), oppure – persino – quale unica ed autentica modalità di riconoscimento dell’Altro (Žižek); *h*) le “tesi giustificazioniste” (come ad esempio quelle di Agamben) in cui viene messa in discussione la stessa valenza ontologica dell’ “azione” umana e, con essa, la sua natura potenzialmente violenta, derivabile da un certo decorso del pensiero latino-cristiano, che ha immesso forzatamente la pratica e l’agire in un concatenamento di cause ed effetti (colpa, peccato, crimine, delitto, punizione, espiatione, perdono, etc.) del tutto arbitrario ed artificioso, e che ha fatto dell’ “essere” un “dover-essere”; *i*) le “tesi economicistiche” per cui la violenza innerverebbe il tessuto stesso dell’economia e dello scambio delle merci, come se la guerra costituisse il naturale prosieguo del *commercium* tra le persone (e come si evince nel medesimo lessico economicistico odierno in cui prevalgono termini che fanno pensare ad una vera e propria battaglia senza esclusione di colpi tra le parti); *l*) le “infatuazioni e fascinazioni intellettuali”

per cui la guerra non soltanto appare ineludibile ed inevitabile, ma assurge al ruolo di “concetto assoluto” e “quasi” puro, subendo una sorta di idealizzazione platonica estrema e quasi beffarda (Schmitt, Clausewitz) e arrivando paradossalmente ad identificare concettualmente la guerra partigiana e la guerriglia con il terrorismo più efferato dell’epoca contemporanea; *m*) i “falsi evolucionismi” di tipo nazifascista e futurista per cui la guerra e la soppressione del nemico non costituirebbero che la trasposizione della “lotta per la sopravvivenza” dal piano animale a quello umano; *n*) le “rimozioni” per cui ciò che chiamiamo genericamente civiltà e cultura non sarebbero che forme di trasformazione rituale e simbolica di una violenza originaria, imposturale e già compiuta in tempi memorabili (Girard, Žižek e per certi aspetti Derrida), a partire dall’istituzione di una norma successivamente sacralizzata e del diritto ipertrofico che ne consegue; *o*) le “interpretazioni di ‘genere’” che accomunano l’origine bio-fisiologica della violenza con una base ideologica, dimodoché l’aggressività “innata” del “maschio” verrebbe supportata socialmente da modelli culturali ben delineati che fanno della “forza” e della “potenza” soverchiante dei valori positivi all’interno di determinate comunità.

A partire da questo bizzarro catalogo, peraltro ancora da arricchire, cercheremo in questo studio, indubbiamente non senza difficoltà, di chiarire il rapporto tra la “polemogenesi” umana e ciò che genericamente chiamiamo “senso”: la violenza appare connaturata al “senso” e al “linguaggio” dell’uomo quasi a livello fenomenologico, come vedremo, ma nello stesso tempo essa pare emergere laddove c’è un inceppamento strutturale all’interno del senso stesso, ossia una *défaillance* che non si traduce in una “mancanza” o in un’impotenza, bensì – paradossalmente – in una sorta di *eccesso*. Se il senso costituisce quella struttura “relazionale” complessa attraverso la quale “incontriamo” e affrontiamo la realtà, esso si pre-

senta con un volto duplice o come uno *Ianus* bifronte, poiché rende possibile una “comunità” con le proprie leggi e le proprie etiche, ma poi la minaccia continuamente allorché per imporre il proprio ordine instaura eccessive differenziazioni e, quindi, anche disuguaglianze e sperequazioni.

## CAPITOLO I

# Ontologia della violenza

### 1.1 *Thymós* e *Nóos* nel mondo greco

Nella concezione greca dell'uomo sembra dominare una sorta di duplicazione che si ritrova a più livelli e al di là della suddivisione tra anima e corpo, oppure tra materia e forma. In particolare quella che potremmo definire sommariamente come la componente “insensata” o irrazionale dell'uomo viene ricondotta all'istanza del *θυμός*, difficilmente traducibile nella nostra lingua. La cosiddetta “psicologia omerica” ci presenta invero una serie piuttosto ampia di fattori agenti che determinerebbero il comportamento e l'essere dell'uomo. Tra questi fattori, appunto, “c'è una forza che suscita le emozioni e spinge ad agire – in genere chiamata *thymós* ma talvolta identificata con un organo concreto, come il cuore (*kér*, *kardía*), mentre il cervello poco ha a che fare con la nascita e la gestione degli stati emotivi –, un'altra che fa sorgere le rappresentazioni mentali in modo chiaro e lucido ed è grazie ad essa che l'individuo può coerentemente progettare le proprie azioni e che viene chiamata “*nóos*” (Guidorizzi, 2010, pp. 121-122).

Assistiamo ad una sorta di addomesticamento attraverso il quale l'agire dell'uomo viene immaginato come se fosse determinato da particolari entità quasi non-esistenti, che pure nel loro carattere contrappositivo tendono a condurre ad una certa unità e coerenza. In particolare il *θυμός* sembra funzionare come un collettore di emergenze pulsionali contraddittorie che per essere

risolte abbisognano di istanze trascendenti come le figure divine: “in genere, angoscia, stress, conflitti interiori vengono sviluppati all’interno dello θυμός che lo spingerebbe ad affrontare in modo temerario un rischio mortale per difendere il corpo di Patroclo ucciso” (*ivi*, p. 128). Il θυμός diviene la sede di una conflittualità che collide con la razionalità noetica, ma esso stesso diviene un antagonista nei confronti di quelle istanze esterne – morali pubbliche, istituzioni, mondo divino – che pure inizialmente dovevano offrire un supporto immunologico nel controllare l’insondabilità dell’azione umana.

Appare chiaro allora il significato delle parole di Patroclo: “ma perché il mio θυμός mi dice questo? Quando un uomo vuole battersi contro un nemico onorato dal dio, contro il volere divino, subito gli tocca una grande sciagura. No, nessuno dei Danai mi rimprovererà, se mi vede cedere davanti a Ettore, poiché egli combatte spinto da un dio” (*Iliade*, 17, 91-101). Da un lato Patroclo agisce in base ad un’emergenza interiore, quasi straniera, che lo conduce a compiere degli atti non cari agli dei e, quindi, empi. Ciò lo porterà alla sicura disfatta, ma dall’altro lato avrà il supporto e l’approvazione dei suoi sodali, rendendo coerente il suo comportamento rispetto ad un codice etico condiviso e riconosciuto come valido da tutta la comunità.

Spostandoci su un versante terminologico differente, potremmo dire che l’uomo greco è “soggetto” a varie forme di alterità: il θυμός in se stesso non è unitario, tanto che può moltiplicarsi all’interno dello stesso individuo e dar luogo ad una dialettica di tipo psicotico. Il *nóos* da parte sua non coincide propriamente con un “Io” autoconsapevole e identico a se stesso, ma rappresenta piuttosto una “funzione”, qualcosa di paradossalmente *αὐτόματον*: in tal modo l’Io “non è presentato come un possesso stabile, ma come il risultato dell’operare di queste diverse funzioni che di volta in volta plasmano la personalità, determinando ciò che si può chia-

mare ‘Io mobile’” (*ivi*, p. 122). La mobilità dell’Io ha quale contralto una sorta di raddoppiamento speculare e un processo che – come vedremo – Sloterdijk definisce “suprematizzazione”, in base al quale un’istanza interiore e soggettiva viene proiettata all’esterno e resa “trascendente”, come se fosse una realtà autonoma e completamente “altra”. “Già, gli dei: soccorrono, penalizzano, riempiono di forza oppure la tolgono, volta per volta. Loro, non noi. Questo meccanismo opera in generale dovunque occorre preservare l’equilibrio mentale di una persona: in una società tribale e aristocratica, il pubblico disonore è intollerabile e può condurre al suicidio (come dimostra il caso di Aiace); così i personaggi meno eroici (come appunto Paride e Menelao) riescono a salvaguardare la propria intergrità mentale e a non cadere nell’abisso del dolore e della follia, che in fondo riguardano anime grandi” (*ivi*, p. 129).

Il mondo greco, dunque, sembra consapevole che l’esistenza è caratterizzata da un intreccio di conflitti non facilmente determinabili: quelli propriamente interiori che dipendono dal θυμός; quelli che derivano dal fato e dall’azione di un agente esterno e che si ripercuotono comunque sull’Io e sulla sua condotta; quelli infine che sono il prodotto delle istituzioni, ovvero di quelle istanze che avrebbero quale scopo precipuo quello di regolamentare ed ordinare il θυμός pubblico. Le tattiche immunologiche di difesa e prevenzione, in questo senso, non possono essere che molteplici, pur presentando delle forti contiguità per il loro carattere diffusamente rituale: “in generale gli antichi sembrano avere puntato su quella che potremmo definire la ‘cura teatrale’ della follia: questa non è solo costituita dall’assistere a spettacoli teatrali (cosa che pure in diversi medici antichi è consigliata come rimedio contro la follia) ma anche e soprattutto dalla teatralizzazione del conflitto interiore del malato” (*ivi*, p. 56). Entriamo in altre parole nel campo di una ritualità che dal punto di vista etnografico accomuna la

Grecia ad altre popolazioni del mondo primitivo ed antico (e forse, pure, del mondo propriamente moderno): s'innescano un processo di esteriorizzazione e riproduzione mimetica del conflitto, ove i rappresentanti dei vari fattori in gioco (attori tragici, sciamani, maghi, negromanti, musicisti, etc.) operano un processo di "sostituzione simbolica" nell'ambito di una cornice istituzionale. Se prendiamo ad esempio le baccanti rappresentate da Euripide, abbiamo innanzi al nostro sguardo un affastellarsi di meccanismi teatrali di incorniciamento, istituzionalizzazione e immunizzazione: la tragedia in se stessa, pur tradizionalmente essendo considerata uno dei momenti sorgivi della cultura occidentale, in effetti costituisce un rito che teatralizza i conflitti umani interiori e sociali. Ma lo stesso rito delle menadi rappresentato dalla tragedia euripidea costituisce una sorta di incorniciamento di una certa strategia di scatenamento e correlativo controllo di una crisi timotica. Potremmo pensare ad una sorta di isteria collettiva con momenti di vera e propria regressione, la quale però viene in qualche maniera codificata, istituzionalizzata e marginalizzata in vista di un migliore controllo. "La società umana organizza attraverso i secoli le regole della sua cultura, ma vi è una parte dell'uomo che sfugge alla sua stessa opera civilizzatrice, in questo mondo 'altro', dischiuso dall'esperienza dell'estasi, i limiti e le barriere create dalla cultura si annientano. Allora il grande abbraccio della follia si apre pietoso. Fare la baccante sui monti (per usare le parole di Euripide) può non essere la soluzione a ogni tormento, ma in qualche modo funziona" (*ivi*, p. 160). Questa terapia di gruppo semi-spontanea è necessariamente contestualizzata e incorniciata in una sorta di *setting* analitico che marca il confine: "questo è un baccanale"; ciò tuttavia che rapisce la nostra attenzione è soprattutto la duplicazione riflessiva della rappresentazione teatrale, ossia un ulteriore livello di messa in scena ove la follia e la sua cura rituale vengono a loro volta disinnescate attraverso una sostituzione

simbolica che vuole descrivere la realtà delle baccanti nel loro contesto sociale.

L'elemento che, a questo livello preliminare, vorremmo evidenziare è una sorta di "metafisica del conflitto": tutte le manifestazioni della follia e della violenza nel mondo antico non sarebbero che l'effetto di una serie di conflitti interiori od esteriori, a loro volta ritualizzati e ri-ritualizzati in varie forme. Ma se il λόγος occidentale sorge sulle fondamenta della poesia lirica, della tragedia e della filosofia, lo dovremmo forse concepire semplicemente come una determinata forma di rituale dominante in un certo momento storico e a certe latitudini geografiche? E se la stessa originarietà del conflitto fosse già a sua volta una rappresentazione immunologica, una sorta di *invenzione* che è causa ed effetto nello stesso tempo del registro simbolico e del linguaggio?

## 1.2 Economia della violenza

Per Peter Sloterdijk il momento timotico non soltanto è connaturato alla struttura esistenziale dell'uomo, ma diviene persino uno dei fattori costitutivi del tempo in quanto progetto di vendetta futura o differimento dell'esplosione dell'ira, cioè assume una valenza che è anche ontologica e universale. Ciò nonostante, nell'evoluzione culturale dell'uomo occidentale, assistiamo ad una rimozione dello statuto ontologico e senso-poietico dell'ira, cosicché se in epoca omerica essa diviene una sorta di *medium* per comunicare con il mondo divino, nello sviluppo della *pólis* viene lateralizzata ed espulsa, progressivamente sostituita dalla logica filosofica. "La parola greca per l'organo' da cui parte il grande ribollimento nel petto di eroi e uomini, è *thymós*. Essa indica il focolare del moto dell'io orgoglioso e allo stesso tempo il 'senso' ricettivo per mezzo del quale gli appelli degli dei si manifestano ai mortali. (...) Dopo il passaggio della psiche greca da virtù eroico-guerriera a privilegio cittadino, l'ira scompare gradual-

mente dalla lista dei carismi. Rimangono solo gli entusiasmi spirituali, come vengono enumerati nel *Fedro* di Platone, in un compendio sulle ossessioni benefiche, soprattutto la scienza medica illuminata, il dono della profezia e il canto appassionante concesso alle Muse. Platone introduce inoltre un nuovo tipo di entusiasmo paradossale: l'imparziale *mania* di guardare le idee, su cui poggia la nuova scienza da lui fondata, la 'filosofia'. (...) Ha inizio così l'espulsione della cultura della grande ira" (Sloterdijk, 2006, pp. 18-19). Ci troviamo forse innanzi ad un capovolgimento: la base timotica dell'essenza umana viene via via lateralizzata a favore di una sfera erotica che si allarga anche al campo della scienza o della filosofia, costituendone anzi l'anima ispiratrice e motivatrice.

Si tratta comunque di una fallacia, secondo Sloterdijk: "la concezione socratico-platonica del *thymós* costituisce una pietra miliare sulla via verso la domesticazione morale dell'ira. Si piazza a metà strada fra la venerazione omerica della *ménis* semi-divina e la condanna stoica di ogni impulso violento e d'ira. Grazie alla dottrina del *thymós* di Platone, i moti civil-bellicosi ottennero il permesso di soggiorno nella città dei filosofi" (*ivi*, p. 32). La sfera timotica non può essere illusoriamente espunta, né osannata e venerata come avviene nei poemi omerici; in qualche maniera essa subisce un addomesticamento che la conduce ad essere un fattore sociale operativo all'interno di linee di condotta prefissate e istituzionalizzate. Se nel mondo antico la violenza e l'ira venivano isolate in spazi ritualizzati di emergenza controllata, nell'evoluzione apportata dalla filosofia, ma in genere in seguito al tramonto del meccanismo immunologico della tragedia, esse possono divenire il veicolo del mantenimento e della conservazione delle medesime istituzioni.

Questo passaggio assume un rilievo di grande rilevanza, poiché l'universo timotico non rappresenta più una trascendenza ineludibile da addomesticare e controllare, bensì si trasforma in una risorsa psico-politica, con tutte

le difficoltà derivanti dal maneggiare un'entità allotria, imprevedibile e in poche parole "insensata". Se la carica timotica può svolgere una funzione civilizzatrice fondamentale nell'alimentare e sostenere "buoni" sentimenti come la giustizia, l'orgoglio, l'indignazione, l'ambizione, etc. – tutti vettori di una società viva e quanto più possibile "equa" – ecco che la sua costitutiva tendenza all'eccesso e all'ἄλογον può sconvolgere ogni progetto preconstituito e, come si suol dire, "sfuggire di mano". I grandi stati nazionali e i grandi monoteismi non rappresentano che sistematici e mastodontici tentativi di "bancarizzare" l'ira e farne un nuovo e invicibile fattore agente nella storia, dove il contenuto dottrinale o l'ideologia deve realizzarsi attraverso lo scatenamento di quei depositi e di quei risparmi timotici accantonati da molti e molti decenni. "Si ha a che fare così con eccessi di dimensione sconosciuta, che alla fine andrebbero compresi per ciò che era la loro qualità psico-politica: una catena di catastrofi timotiche, condizionata non solo dal fallimento del tradizionale *management* religioso e civilizzatore, ma provocata dall'organizzazione di una politica dell'ira di tipo nuovo, o meglio – come si vedrà presto – da un'esplicita economia dell'ira. Si deve insistere sul fatto che nel XX° secolo la violenza non è 'scoppiata' in un istante. È stata pianificata dai suoi agenti secondo criteri imprenditoriali ed è stata guidata da manager con un'ampia visione d'insieme sull'oggetto del quale si occupavano. A un primo sguardo, ciò che appariva come un folle omicida (*Amok*) al più alto livello, nella prassi era soprattutto burocrazia, lavoro di partito, routine e risultato di riflessione organizzativa" (*ivi*, p. 35). Quello che Sloterdijk tratteggia è uno scenario abbastanza allarmante in cui λόγος e πόλεμος non costituiscono due istanze antitetiche e incommensurabili, ma sono così innervate e imbricate da dar luogo ad un'economia unitaria in cui l'oggetto della circolazione e della transazione non è tanto il denaro, quanto il *thymós*.

Potremmo anzi definire l'economia come quel sistema immunologico privilegiato nell'addomesticare e nel controllare l'ira, come se il carattere puramente simbolico della moneta e degli infiniti scambi cui dà luogo, non fosse che il risultato di un processo molto più lungo e complesso cosicché debiti e rancori morali possono all'improvviso trasformarsi in transazioni economiche e in passaggi di denaro, ma anche viceversa il semplice *commercium* monetarizzato può trasformarsi in modo subitaneo in aspro conflitto. Ciò è evidente nell'economia capitalistica dove colpa, debito, risentimento formano un tutt'uno psico-politico capace di veicolare energie timotiche, ma anche di cementificare e rendere durature relazioni in apparenza improbabili. "Nietzsche scopre nel cuore dei modi abituali dell'economia la trasformazione della colpa morale in debiti monetari. È inutile dire che il mondo capitalistico poteva iniziare la propria corsa vittoriosa solo in forza di questo spostamento pragmatico.(...) Mentre la colpa deprime, i debiti risvegliano, finché si producono in alleanza con le energie imprenditoriali. Colpa e debiti presentano una caratteristica che li unisce: entrambi fanno sì che la vita di chi è gravato resti legata a un nodo che è intrecciato al passato. Insieme essi creano un obbligo relazionale volto all'indietro, attraverso il quale quello che è già stato mantiene la supremazia su ciò che verrà" (*ivi*, p. 40).

In queste righe di Sloterdijk trapelano in effetti degli elementi quantomeno inquietanti: le funzioni della colpa e del debito non hanno alcuna consistenza ontologica autonoma, ma si tratta di operatori di dipendenza e di immunizzazione timotica. Il debito sovrano insaldabile di uno stato nazionale non costituisce come si potrebbe intuire d'acchito una follia o un'anomalia economica, ma rappresenta il vero e proprio motore dell'economia in quanto *management* dell'ira. S'instaura una dipendenza che, però, proiettata nel passato (e così paradossalmente costitutiva del tempo esistenziale stesso) incrina la lacerazione della colpa e funge semmai da catalizzatore di

energie in vista di una risoluzione mai a venire. Ciò appare evidentemente come un compito “impossibile”, sempre in bilico nel rompere l’equilibrio e nell’inaugurare quella nuova fase di ridisegnamento economico dell’ira che chiamiamo “rivoluzione”.

La tesaurizzazione del rancore e del risentimento del singolo viene a sua volta veicolato in banche timotiche molto più organizzate e ideologizzate, nelle quali il θυμός viene disinnescato e depotenziato attraverso quei processi di simbolizzazione di cui il denaro è il prototipo, ben sostituibile tuttavia da ideologemi, fedi, passioni. Ma in questo processo di bancarizzazione s’annida sempre il rischio di un deficit immunologico proprio dovuto ad un eccesso di controllo e di razionalizzazione: “se si riconosce la realtà e l’efficacia di una funzione di banca o di cassa di risparmio per il patrimonio d’ira del singolo possessore, si comprende anche come l’ira, da una sua forma iniziale diffusa, si possa sviluppare a livelli di organizzazione più elevati. Attraverso questa progressione non viene solo percorsa la strada che va dall’emozione intima e locale ai programmi politici e pubblici. Anche la struttura temporale del potenziale d’ira conosce un’estesa modificazione. Le masse d’ira subiscono la metamorfosi del cieco dispendio del qui e ora, fino al progetto pianificato con perspicacia, e di portata mondiale, di una rivoluzione a favore degli umiliati e degli offesi” (*ivi*, p. 74).

Secondo Sloterdijk, in una radicalizzazione ontologica non priva di fascino, non soltanto l’ira palesa un proprio decorso temporale, ma è essa stessa il fondamento della temporalità. Se – parafrasando l’Heidegger di *Sein und Zeit* – la temporalità costituisce il senso dell’essere in generale, questa temporalità è a sua volta strutturata essenzialmente dall’ira: “quando è in collera, l’esserci non ha la forma del precorrere la propria morte, bensì quella dell’anticipazione di un giorno irrinunciabile d’ira” (*ivi*, p. 75). Più in particolare, notiamo, non con una certa sorpresa, che il senso e l’ira appaiono molto più

consentanei di quanto ci abbia insegnato una didattica classica articolata attorno alla contrapposizione del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  e del  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ : l'esserci, il *Dasein* costituisce un progetto esistenziale fondato sull'ira e sul disegno vendicativo proiettato verso l'esaurimento della violenza. La gettatezza heideggeriana (*Geworfenheit*) oltre ad un debito e ad una colpa originari, descrive in tal modo la riserva di rancore e risentimento individuale che viene successivamente incanalata in sacche collettive di violenza orientate ad uno scopo: l'economia bancaria assume una valenza esistenziale grazie alla bancarizzazione dell'ira che diviene così l'elemento germinale della storia. Non ci sarebbe storia senza un'economia della violenza e senza un progetto intersoggettivo che dilatando il tempo esistenziale dell'individuo lo estende a dismisura proiettandolo in un futuro sempre a venire: "come già la vendetta, in quanto forma progettuale dell'ira, dà a questa un'estensione temporale più ampia e concede una pianificazione pragmatica, la forma bancaria dell'ira richiede dai singoli moti vendicativi l'adattamento a una prospettiva superiore. Con orgoglio, questa reclama per sé il concetto di 'storia' - ovviamente al singolare. Con la creazione di una banca dell'ira (intesa come deposito per esplosivi morali e per progetti vendicativi) i singoli vettori vengono sottoposti a una regia centrale, le loro necessità non sempre corrispondono ai ritmi degli attori e delle azioni locali. Tuttavia un assoggettamento è ora irrinunciabile. Le numerose storie di vendetta devono alla fine essere unite in una storia congiunta" (*ivi*, p. 77). Rintracciamo qui le medesime movenze che caratterizzano il "senso": forme di accumulo timotico individuale che istituiscono un "soggetto" e dispiegano uno spazio di sviluppo e di evoluzione; forme di irreggimentazione collettiva che implicano un ulteriore assoggettamento e creano quell'orizzonte di macro-senso che diviene una vera e propria realtà inemendabile con la costruzione di piattaforme di rancore e progetti utopici d'ira anche a lungo termine.

### 1.3 *Dies irae*

Le religioni monoteistiche rappresentano per Sloterdijk una sorta di paradigma dell'economia timotica: l'accumulo d'ira individuale sfocia in depositi timotici molto più ampi e razionali, caratterizzati da un preciso disegno progettuale che ha a che fare con la "trascendenza". Con quest'ultimo termine s'individuano in effetti differenti funzioni nell'ambito della costruzione di un senso collettivo o "normotipico" (utilizzeremo questo termine sempre più spesso). Vediamo in sintesi così come espressi da Sloterdijk i luoghi in cui si articola l' "invenzione" di una trascendenza:

1) quest'ultima si forma allorché un movimento di senso o di pensiero dura più di una generazione e assume pertanto un significato sovraumano, che esiste cioè indipendentemente dall'esistenza del singolo individuo: così, "si capisce perché, nei tempi più antichi, una gran parte di ciò che è lento sia stata demandata all'area della trascendenza, cioè in un ambito che sfugge l'osservazione. In questo modo si poteva spiegarlo, senza che vi fossero peraltro varie obiezioni, come una questione connessa con un progetto ultraterreno, guidato da intelligenze sovraumane o divine" (Sloterdijk, 2007, p. 5). C'è uno sfasamento tra l'esperibilità personale di un fenomeno nell'arco temporale della propria vita e un movimento temporale invece molto più lento, ma comunque inesorabile e progressivo. L'eternità non sarebbe in questo senso che una proiezione finalizzata a giustificare differenti velocità evolutive: il  $\tau\acute{o}\ \tau\iota\ \acute{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$  aristotelico o la sua traduzione latina *quod quid erat esse* descrivono in maniera icastica quest'*impasse* attraverso la costruzione di una trascendenza che è puramente temporale, ossia una "durata" esorbitante che si contrappone all'effimerità dell'uomo.

2) Siamo qui ad un punto essenziale per la nostra argomentazione: osserva infatti Sloterdijk riprendendo delle

tesi di Heiner Mühlmann che “la trascendenza nasce da un misconoscimento delle manifestazioni di violenza” (*ivi*, p. 6). Come abbiamo già evidenziato nel nostro breve cenno alla psicologia omerica, l’invenzione di un mondo divino parallelo deriva dalla necessità di trovare una causa alle manifestazioni del θυμός endogeno: “le violente reazioni corporee, che hanno una base rigorosamente biologica, sebbene perlopiù caricata di significati simbolici, possono raggiungere un’intensità tale da far credere che l’esperienza vissuta vada innegabilmente attribuita a forze esterne” (*ivi*, p. 7). Una delle tecniche immunologiche prioritarie, peraltro diffusa in moltissime forme rituali, è quella di costruire un nesso causale-effettuale che esteriorizzi le ragioni della propria alterità, in una proiezione che poi diviene il cardine di nuove forme di stress. L’altra tecnica implica invece una dialettica: in una prima fase la causa della violenza viene esteriorizzata e attribuita ad un’entità trascendente; nella seconda fase assistiamo ad una re-interiorizzazione per cui il furore diviene un’espressione divina, obliando completamente le sue ragioni organiche e psicosemantiche. “Paradossalmente, sono proprio le religioni monoteistiche del ‘Libro’, apparentemente minacciate dal grigiore della parola scritta, quelle che hanno saputo meglio trovare un saldo ancoraggio in efficaci ritualizzazioni degli stati di invasamento estremo. Solo in questo modo sono riuscite ad assicurarsi una presenza indelebile nella memoria involontaria dei credenti” (*ivi*, p. 9).

3) La terza modalità di trascendenza viene significativamente definita da Sloterdijk “irraggiungibilità dell’Altro”. Dal nostro punto di vista si tratta di un’espressione molto efficace poiché si riattacca al concetto dell’ “impossibilità” dell’Altro, ovvero del carattere fallimentare di ogni nostro rapporto con esso. La semplice deduzione che rende tuttavia “trascendente” l’Altro in quanto indipendente da noi, sembra suggerire come la trascendenza in se stessa sia in fondo una costruzione di

senso, finalizzata ad un *minimum* di controllo di ciò che per sua essenza tende a sfuggire. “La trascendenza, in casi del genere, nasce dalla sovrainterpretazione di una mancata risonanza. Deriva dal fatto che ci sono degli Altri che rimangono perlopiù inaccessibili, sicché restano indipendenti da noi. (...) È contro l’indipendenza dell’Altro che naufraga la ricerca ossessiva del partner, e tale fallimento significa anzitutto un gran passo avanti verso una libertà capace di relazionarsi” (*ivi*, p. 10). Il vero rapporto con l’Altro si traduce paradossalmente nella libertà di un non-rapporto, ossia in una sorta di scacco: l’etica di Lévinas, in questo senso, vuole conservare – con non poche difficoltà teoretiche – uno spazio di trascendenza che non sia propriamente l’effetto di una costruzione mentale e l’ultimo *escamotage* immunologico per rendere familiare ciò che sfugge ogni nostra prensione.

4) Proprio attorno all’immunologia e ad un contro-effetto di immanenza ruota la quarta forma di trascendenza: “i sistemi immunitari rappresentano l’incarnazione dell’attesa di una lesione. Sul piano biologico si manifestano nella capacità di formare anticorpi, sul piano giuridico in forma di procedure tese a compensare torti e aggressioni, su quello magico in forma di esorcismo, su quello religioso in rituali di superamento del caos: questi ultimi mostrano agli esseri umani come andare avanti quando, secondo la nostra misura, non c’è più nulla da sperare per il futuro” (*ibidem*). L’Altro trascendente non viene più confinato in un’irraggiungibilità esteriore, ma è propriamente interno al sistema identitario di riferimento, tanto da necessitare delle contromisure immunologiche a largo raggio e sempre in continua evoluzione. Dalle ritualità primitive ed esotiche ai sistemi religiosi mono-teisti, assistiamo ad un vettore indirizzato all’espansionismo culturale ed alla sottomissione: nella sua radicalizzazione fanatica la religione si trasforma in un meccanismo di assoggettamento e di sottomissione, sotto un ves-

sillo di verità che ha perso i suoi connotati immunologici per trasformarsi in un alcunché di trascendente ed incontrovertibile.

Orbene, uno dei paradossi che caratterizza questa forma di trascendenza è proprio il suo essere generata da un eccesso endogeno, ossia da un surplus immunitario che innesca una sovrareazione autoimmunitaria: “quando si parla di eccesso e di sovrareazione non si intende soltanto l’aspetto energetico dei fenomeni religiosi: questi concetti gettano luce anche sui contenuti stessi della fede poiché il progresso teopoietico si basa, senza eccezioni, sugli ‘universalì’ dell’esagerazione” (*ivi*, pp. 12-13).

5) Strettamente legata all’eccesso endogeno, la quinta forma di trascendenza riguarda un aspetto relazionale quasi onnipresente nelle culture dell’uomo. Si tratta di una tensione “più-meno” che ritroviamo sia nelle fasi dello sviluppo fisiologico e della crescita, sia in certe fascinazioni dell’intelligenza verso ciò che è più “alto” e più “grande”. Ritorneremo ampiamente su questa relazionalità che, a nostro avviso, rimane uno dei più efficaci propulsori della violenza e che presumibilmente dipende dalla natura “bipede” della specie umana. Il privilegio simbolico e fenomenologico del “cielo” e della sfera celeste quale dominio irraggiungibile delle entità divine e “olimpie”, con annessi i concetti di “caduta” ed elevazione estatica, palesa invero un assetto formale precostituito su una precisa topologia, la cui arbitrarietà non riesce a dissimulare una necessità propriamente fisiologica.

6) Ancora di tipo topologico si configura la sesta forma di trascendenza. L’inevitabilità della morte non è determinante tanto nel senso dell’analitica esistenziale di Heidegger, quanto in virtù dell’invenzione e della costruzione di spazi immaginari nei quali possano dimorare le anime dei defunti. “I mortali – per citare l’appellativo con cui i Greci si riferivano agli uomini – sono sempre sollecitati ad immaginarsi il luogo in cui sono ‘andati’ i defunti e in cui anche loro si ‘trasferiranno’ *post mortem*.

(...) Questo luogo costituisce una grandezza eterotopica, intendendo con ciò che i defunti ‘soggiornano’ in un altrove che si sottrae all’alternativa fra ‘da qualche parte’ e ‘da nessuna parte’” (*ivi*, pp. 13-14). In sintesi la trascendenza costituisce sempre una risposta immunitaria, strutturata più o meno fantasmaticamente, rispetto a un rapporto con l’alterità sempre mancato: laddove si apre un “buco di senso”, uno scarto nell’ambito del tessuto simbolico, assistiamo ad una supplementazione di senso connotata eccessivamente e, soprattutto, caratterizzata da un tipo di relazione di tipo assoggettante.

7) In questa prospettiva, Sloterdijk evidenzia un ulteriore aspetto della trascendenza che riprende sia le tematiche topologiche del “più-meno”, sia le tematiche legate ad una necessaria sottomissione che si manifesta come “metafisica del mittente forte”: “in questo contesto, per trascendenza si intende il luogo da cui proviene un messaggio di importanza vitale per gli esseri umani. (...) Visto in questa luce, il concetto di rivelazione appartiene senza dubbio al mondo di *Homo hierarchicus*. Presuppone il rapporto feudale tra signore e vassallo, in analogia alla relazione conoscitiva tra oggetto e soggetto, con un’evidente accentuazione della supremazia del signore e dell’oggetto” (*ivi*, p. 15).

Se queste forme di trascendenza possono fornire lo sfondo più o meno strategico nel costituire un sistema bancario dell’ira e della violenza, l’altro supporto essenziale – che a sua volta rappresenta un’ulteriore trascendenza – viene corrisposto dalla tendenza spasmodica verso l’unificazione, ossia da quello che è il vero e proprio *Kern* delle religioni monoteistiche. “Nelle parole di Mosè ‘Ognuno di voi uccida il proprio fratello, l’amico, il vicino’ (*Esodo 32,27*) risuona per la prima volta la parola d’ordine di quel furore per l’Uno e per l’Unicità che impone di leggere la storia del monoteismo, per larghi tratti (in particolare, nelle sue versioni cristiana e islamica), come cronache di sacre nefandezze. Sul monte Sinai si inventa

una qualità moralmente nuova dell'uccisione: uccidere non serve più alla sopravvivenza di una stirpe bensì al trionfo di un principio. Quando Dio si fa idea..." (*ivi*, p. 26). Quando Lacan introduce il concetto di "tratto unario", vuole indicare quella marca o tacca che rende possibile la costruzione di un Io ed inaugura allo stesso tempo il registro del simbolico. I processi di unificazione pertanto sono consentanei con i processi che strutturano il senso, ma paradossalmente sono pure il veicolo di una violenza costitutiva. In altre parole l'Uno risulta da un costante sforzo contro la dispersione che per Lacan è immanente proprio ad ogni tratto unario, in vista però dell'edificazione di un'unità assolutamente straniera e alienante, il "Dio che si fa idea..."

Da questo punto di vista la tessitura di una "chiesa" collettiva propugnata da san Paolo, indica il passaggio da una fase di isolamento dell'Io violento che uccide i propri fratelli, ad un allargamento universalistico di un Sé che, al contrario, fraternizza. La rivoluzione paolina nasconde invero un doppio passo: una prima fase di immunizzazione del risentimento e del rancore individuale grazie ad un processo di unificazione e di idealizzazione smisurato; una seconda fase in cui questo nuovo sistema di senso si trasforma in una "macchina timotica" con propri meccanismi di *fitness* auto-stressante e strategie espansionistiche e colonialistiche. "Il Cristianesimo, che si presenta *verbatim* come religione dell'amore, della libertà e della cordiale accoglienza, ha praticato *de facto* il terrore e ha agito, in larga misura, con implacabile durezza. Dall'unione tra il mondo della fede occidentale e lo spirito del diritto romano è nata un'istituzione ecclesiastica regolata giuridicamente, che è stata spesso accusata, anche da critici interni, di essere una mostruosità anticristiana" (*ivi*, p. 33).

## 1.4 Portando Clausewitz all'estremo

La teoria antropologica di René Girard è ormai sufficientemente nota. Essa ruota attorno ad un concetto di “mimesi” opportunamente radicalizzato, tanto da divenire il principio di ogni senso-poiesi, ossia di ogni produzione di senso da parte dell'uomo. In questo contesto mimetico, la violenza sia nelle forme ritualizzate del sacrificio o della stessa guerra, sia nelle sue forme più estreme di deragliamento come le guerre civili, non pare affatto annoverabile nell'ambito dell'irrazionale o della follia, ma diviene semmai la scaturigine di una nuova razionalità. “La mia ipotesi è mimetica: è per il loro imitarsi in misura maggiore rispetto agli animali che gli uomini hanno dovuto trovare un rimedio a una somiglianza contagiosa che poteva portare alla pura e semplice scomparsa della loro società. Il meccanismo capace di reintrodurre una differenza, là dove ciascuno veniva a somigliare sempre più all'altro, è il sacrificio. L'uomo è generato dal sacrificio, vale a dire che è figlio del religioso” (Girard, 2007, p. 11). Se l'imitazione è ciò che massimamente caratterizza la natura umana (fatto peraltro non esclusivo, ma estendibile all'intero regno animale, almeno da ciò che si evince dalle più recenti scoperte nel campo della neurobiologia), ci troviamo ad affrontare il paradosso di un fattore che, attraverso i processi di apprendimento, consente i processi di civilizzazione e di evoluzione simbolica, ma nel medesimo tempo conduce a momenti di criticità risolvibili soltanto attraverso una violenza più o meno ritualizzata. In sintesi, ciò che produrrebbe il senso, sarebbe infine la cagione del suo dissolvimento e di un ritorno inusitato allo stato belluino: “la *mimesis* è così a un tempo la causa della crisi e il motore della risoluzione. La vittima, dopo essere stata sacrificata, viene sempre divinizzata: il mito è perciò la *menzogna* che occulta il linciaggio fondatore, la *menzogna* che ci parla degli dèi, ma *mai delle vittime che que-*

*sti dèi sono stati*. Il rito poi ripete questo primo sacrificio (alla prima vittima seguono delle vittime sostitutive: bambini, uomini, animali, altri tipi di offerte...), e dalla ripetizione dei riti nascono le istituzioni, che sono gli unici mezzi trovati dagli esseri umani per ritardare l'apocalisse" (*ivi*, p. 56).

Non è un caso, dunque, che una certa fascinazione per una violenza che diviene il motore della senso-poiesi conduca Girard ad affrontare direttamente il pensiero di von Clausewitz e il suo tentativo ancora insuperato nell'addivenire ad una "domesticazione" esaustiva della guerra. Non vogliamo tuttavia in questa sede per così dire introduttiva affrontare subito quelle criticità che ci accompagneranno più o meno tematicamente in tutta la nostra analisi: vorremmo soltanto isolare quegli assi discorsivi che sembrano serpeggiare qui e là nel pensiero occidentale, diventandone quasi il propulsore e il laccio doppio-vincolante per cui senso e violenza, λόγος e θυμός, risulterebbero quantomeno coestensivi, se non proprio coesenziali. Questi assi sono riassumibili nei seguenti punti evidenziati da Girard nella sua rilettura di von Clausewitz: 1) l'essenza della guerra è il *duello*; 2) la guerra è un "concetto mancato", cioè essa non coincide mai con la sua realizzazione concreta (e corrisponde in questo ad una sorta di "hegelismo" zoppicante); 3) la natura della guerra è il "commercio" e un conseguente processo di sistematico differimento.

Il "duello" come forma assoluta e originaria del πόλεμος accondiscende ovviamente alle tematiche girardiane delle crisi mimetiche e ai meccanismi di "reciprocità" che regolano le relazioni umane: "quest' 'uso illimitato della forza' è la prima azione reciproca evocata da Clausewitz per definire il duello" (*ivi*, p. 31). Più precisamente "la guerra è un atto di forza, *all'impiego della quale non esistono limiti*: i belligeranti si impongono legge mutualmente; ne risulta un'azione reciproca che logicamente deve condurre all'estremo. Ecco dunque un

primo rapporto di azione reciproca e un primo criterio illimitato, cui l'analisi ci conduce" (*ibidem*). Sottolineiamo in questa proposizione due termini solo in apparenza laterali: "rapporto" e "logicamente" sembrano immergerci in un orizzonte argomentativo ove la relazione con l'Altro ha quale "logica" (illogica) un'azione reciproca che può risultare estrema, cioè potenzialmente sconfinante nell'*άλογον*. Ci troviamo innanzi ad un assetto tipicamente hegeliano, dove la relazione diviene una lotta per il "ri-conoscimento" che sfocia nella ragione: Clausewitz, tuttavia, opera un sovvertimento per cui il *λόγος*, il "concetto" non solo non rappresenta l'esito di questa relazione, ma pure fallisce miseramente il proprio scopo nella misura in cui si afferma. Questo scollamento pare fittizio, quanto effettivo e storicamente determinato: "la 'tendenza all'estremo' viene adesso definita come una 'fantasia logica', un puro concetto senza corrispondenze con la realtà della storia. Noti fra l'altro che Clausewitz sembra dispiacersene! Egli pertanto separa il concetto dalla sua realtà, e questo per ragioni teoriche che permettono alla 'guerra assoluta' di comprendere tutti i tipi di conflitto, dai più bellicosi ai più politici: il concetto della guerra come duello si trasforma allora in un 'punto di riferimento'. L'ambivalenza del pensiero clausewitziano è tutta qui. Clausewitz non afferma infatti che la realtà sia separata dal suo concetto, ma che le guerre reali *tendono verso questo punto*" (*ivi*, p. 32).

Se dovessimo rielaborare con altro linguaggio quest'argomentazione, potremmo dire che Clausewitz, interpretato da Girard, da un lato cerca di immunizzare la guerra nei suoi aspetti estremi scindendo il concetto astratto dalla sua realizzazione storica e nefasta; dall'altro egli sembra agitato da una tensione verso il "reale" che dovremmo rileggere in termini lacaniani come "godimento". In questo senso, calando il pensiero clausewitziano nel nostro tempo, esso sembra rifuggire l'aspetto intimamente terroristico della guerra laddove sfugge alle

sue costrizioni rituali e istituzionali, e nello stesso tempo sembra rincorrerne il miraggio come se la “guerra partigiana” (così la definisce) costituisse il fine “a tutto campo” del πόλεμος: “le ‘guerre reali’ in qualche misura mascherano la ‘guerra assoluta’, alla quale tendono senza saperlo; esattamente come l’alternanza di vittorie e sconfitte maschera la reciprocità a cui tende questa alternanza di rappresaglie e contro-rappresaglie” (*ivi*, p. 45). L’imbricazione tra senso e non-senso, tra tentativo di controllare attraverso la ragione il deragliamento cagionato dalla medesima ragione, sembra incarnarsi proprio nell’evento bellico, tanto da rendere difficilmente discernibile una così netta separazione tra λόγος e πόλεμος: “l’apocalisse non è altro, in definitiva, che la realizzazione di un’astrazione, un adeguamento del reale a un concetto; e bisogna avere la lucidità di dire che sono gli uomini stessi a tendere verso l’annientamento. È la legge implacabile del duello, precisatasi nel primato della difesa sull’attacco” (*ivi*, p. 51). Il perno di questa specie di dialelle rimane il rapporto à deux che può configurarsi istituzionalmente come relazione regolata ed ordinata (nel matrimonio, ad esempio), oppure come caduta nell’indifferenziazione e quindi nella reciproca soppressione con il miraggio della giustificazione difensiva. Per Girard quest’ultimo esito corrisponde al venir meno della funzione sacrificale più o meno ritualizzata e dipende in gran parte dall’operazione drastica compiuta dal cristianesimo nel rimuovere o “forcludere” (ancora seguendo una terminologia lacaniana) la violenza. “Questa tendenza all’estremo è un fenomeno totalmente irrazionale, di cui a mio giudizio solo il cristianesimo può fornire una spiegazione. Perché il cristianesimo ha rivelato da più di duemila anni l’inutilità dei sacrifici, con buona pace di coloro che vorrebbero ancora credere alla loro utilità. Cristo ha tolto agli uomini le loro stampelle sacrificali, lasciandoli davanti a una scelta terribile: o credere alla violenza, oppure non crederci più. Il cristianesimo è questa incre-

dulità” (*ivi*, p. 53). Il cristianesimo può essere legittimamente considerato “la” religione del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  e nello stesso tempo la scaturigine dell’irrazionalità della violenza, del *runaway* sociale espresso nel terrorismo sistematico o nello sterminio etnico. Questa ambiguità sembra far affiorare un’*impasse* forse più profonda rispetto alla quale tutte le dicotomie quasi manicheistiche sin qui emerse e che ancora dovranno emergere in un polimorfismo concettuale molto singolare, non costituiscono che una forma ammirevole quanto deficitaria di difesa.

Ma veniamo all’ultimo punto pregnante evidenziato da Girard nell’attraversamento del pensiero clausewitziano, punto che sembra quasi collaterale ma che corrobora teoreticamente il dispositivo a *double-bind* sin qui delineato. In breve, ci sarebbe un’analogia strutturale ed immunologica tra l’economia monetaria, il *commercium* e la circolazione timotica: lo scambio dei doni, l’istituzione di una dipendenza attraverso il debito con il conseguente differimento del saldo non sarebbero che tentativi di controllo e di sostituzione simbolica della violenza in quanto espressione del rapporto con l’Altro. In quest’ottica “il commercio non sarebbe una metafora della guerra, ma riguarderebbe *la stessa realtà*” (*ivi*, p. 101), ossia l’ontologia coinciderebbe *in toto* con una polemologia: quando in gioco è il *con* della relazione, si pone il problema di una mediazione impossibile che si caratterizza attraverso la frapposizione di *media* sempre nuovi, con l’innesto di meccanismi di dipendenza, di assoggettamento e di differimento: “non è mai una buona cosa raggiungere troppo rapidamente l’accordo sull’acquisto di una vacca o di una casa. È il senso nascosto anche della lentezza della giustizia, che ‘si trascina’ nei casi di divorzio come in quelli di crimini efferati. Questa lentezza, apparentemente ingiustificata, lo è pienamente a livello antropologico: essa costituisce un freno alle rappresaglie, un ‘attrito’ decisivo che dilazona i rapporti, evitando una loro degenerazione in reciprocità” (*ivi*, pp. 105-106). Il “con” può

scadere progressivamente in una cieca reciprocità mimetica, se l' "incontro" non viene opportunamente differito, ove per dif-ferimento intendiamo sia un prendere le distanze – temporali o spaziali – sia l'istituzione di una "differenza" e, quindi, l'istituzione vera e propria dell' "Altro" in quanto tale. Laddove l'economia della circolazione dei *media* non è più sufficiente a "mediare" e "schermare" attraverso una sorta di ottundimento e di spostamento, ecco che la costruzione di un'alterità più o meno fittizia, anche all'interno di un contesto di fraternità amicale, funge da polo per uno scatenamento timotico che non costituisce null'altro che la radicalizzazione estrema dello scambio economico. "In un certo modo, il commercio è una guerra continua ma di intensità attenuata; mentre la guerra, pur essendo arginata più o meno bene dalla politica, il più delle volte tende ad essere discontinua. Quando è il suo turno di diventare continua, allora la tendenza all'estremo emerge. Il commercio, dunque, ha tutte le caratteristiche della guerra: se il corretto funzionamento degli scambi degenera in competitività furibonda, la guerra commerciale può trasformarsi in una guerra *tout court*. Quando una nazione non riesce ad affermarsi in una competizione, essa tende subito a dare la colpa dello scacco alla concorrenza sleale. Il protezionismo segnala il momento in cui la competizione può degenerare in conflitto militare" (*ivi*, p. 103).

#### 1.4.a Amicizia e autoimitazione

Il concetto girardiano di imitazione ha sullo sfondo un'idea abbastanza precisa di "ricerca d'identità" o quantomeno prefigura un movimento di progressiva identificazione da parte degli attori sociali. Quando parliamo di violenza e di scatenamento timotico è senz'altro in gioco la costruzione di un'alterità più o meno fittizia, ma paradossalmente emerge la preminenza di un orizzonte di familiarità e fraternità. Prima di arrivare all'uccisione di

qualcuno, insomma, devo procedere al suo preliminare addomesticamento, così come abbiamo visto sinistramente echeggiare nelle parole bibliche attribuite a Mosè: “ognuno di voi uccida il proprio fratello, l’amico, il vicino”. La violenza si può esplicare soltanto nell’ambito del “proprio”, della prossimità e della familiarità, e ciò poiché – secondo Girard – è più agevole l’inesco di quella reciprocità estrema che a sua volta si pone all’origine della guerra.

Questo paradosso che incrina alle radici la speranza di una conoscenza e di una comprensione quale antidoti privilegiati nei confronti della violenza, si articola almeno secondo due assi che rimescolano drasticamente le nostre convizioni in merito all’identità, all’identificazione e all’amicizia. *In primis* dobbiamo notare che l’imitazione è nella sua essenza e originariamente *autoimitazione*: si tratta invero di un meccanismo biologico di controllo e di *fitness* attraverso il quale l’individuo prende le misure nei confronti dell’ambiente esterno. Ma questo prendere le misure ha di mira innanzitutto il proprio corpo e le reazioni e abreazioni cui esso dà inopinatamente luogo: l’infante nasce “altro-da-se-stesso”, per usare una locuzione provvisoria che dovremo correggere più volte, ed invece di costituire un’unità biologica dotata di determinati comportamenti geneticamente codificati, esso si caratterizza per essere un concatenamento più o meno sussultorio di eventi all’altro ed esotici. Il pianto stesso cui usualmente attribuiamo sin dalla nascita un preciso ruolo simbolico o quantomeno sintomatologico, invero non costituisce che il prodromo di un lungo e problematico percorso auto-mimetico in cui il suono fuoriuscente dal “proprio” corpo viene via via addomesticato fino a trasformarsi in quello strumento quasi magico che è il linguaggio. All’interno della medesima prospettiva, quando un bambino fortuitamente si ferisce con un coltello da cucina sottratto ai genitori, immunizza il proprio dolore sia fisico che morale incrementando la violenza

all'esterno, ossia riverberando quell'aggressività che, sebbene causale, lo aveva condotto all'autolesionismo.

L'autoimitazione dunque si fonda decisamente sulla "ripetizione", ma quest'ultima non riesce a spiegarne il funzionamento poiché vi si innestano dei processi di differenziazione essenziali per selezionare i comportamenti adattivi più efficaci per la specie. Infatti "si potrebbe ancora obiettare che il termine 'autoimitazione' è usato impropriamente: in fondo, non si tratta d'altro che di una ripetizione. Ma anche qui va notato che il primo moto compiuto funge esattamente da modello, nella misura in cui non è un moto qualunque ma precisamente quello, selezionato tra molti inutili e dannosi, che ha lasciato una traccia nel corpo dell'individuo" (Mormino, 2016, p. 46). L'individuo ripete e imita i propri "eventi-comportamento" sinché l'ambiente non risponde in modo negativo, ambiente che tuttavia dobbiamo allargare anche agli altri simili, in un *continuum* non bene discernibile tra pura imitazione ed autoimitazione. "Se dunque il piccolo ripete i movimenti della madre, è assai probabile che riceva da lei una risposta gratificante, che diverrà uno stimolo a ripetere quei primi tentativi, dunque ad autoimitarsi. Può sembrare che il piccolo prenda a modello la madre ma, in realtà, sta ripetendo un gesto trovato nel *proprio* esplorare e rivelatosi favorevole" (*ivi*, p. 58). Il problema insiste che a questo livello parlare di "proprio" o differenziare il piccolo bambino da sua madre, presuppone una categorizzazione preliminare non ancora disponibile nell'universo infantile e, soprattutto, presuppone una netta differenziazione tra un supposto "sé" e un "altro".

È su queste tematiche aporetiche che si sofferma Derrida, cioè sul paradosso di figure come quelle di "amico", "fratello" "prossimo", "proprio"; ma l'elemento che suscita in questo frangente la nostra curiosità è che tale problematizzazione viene articolata attraverso una rilettura del pensiero di Carl Schmitt e, quindi, attraverso la problematizzazione della "guerra" in quanto fatto

umano ineludibile e onnipervasivo. Insomma, emerge quasi sotto l'abito di una necessità il passaggio consenziale da un'argomentazione che tratta di amicizia, imitazione, identità, etc., ad una digressione che verte sulla violenza e sulla polemologia, sia a causa di una semplice contrapposizione dialettica, sia – più problematicamente – per contaminare e imbricare drasticamente due dimensioni solo in apparenza eterogenee. In questo senso, le riflessioni derridiane non celano una certa suggestione e quasi un ammiccamento nei confronti dell'ostilità e della violenza, operando una specie di capovolgimento fondativo o, quantomeno, facendo affiorare quell'insospettata "famigliarità" tra amicizia e inimicizia cui abbiamo già fatto cenno. Se infatti seguiamo Schmitt in modo pedissequo "1. si può simmetricamente inferirne che non c'è amico senza quella possibilità della messa a morte che instaura una comunità non naturale. (...) 2. Ma a questa logica si può *opporre* appunto l'*opposizione*: ciò che è vero del nemico (io posso o devo ucciderti, e viceversa) è anche ciò che sospende, annulla, inverte o come minimo reprime, rimuove, trasfigura o sublima l'amicizia, che è quindi allo stesso tempo la stessa cosa (rimossa) e *tutt'altra cosa*. (...) 3. Quel che *lega* o *oppone* senza fine la coppia amico/nemico nella pulsione o nella decisione di morte, nella messa a morte o nella messa in gioco della morte, sarebbe appunto, non dimentichiamolo, il politico" (Derrida, 1994a, pp. 148-149). L'amicizia presuppone la possibilità di un antagonismo che culmina con l'uccisione dell'altro; l'amicizia e l'inimicizia costituiscono dei concetti opposti, ma nello stesso tempo equivalenti e coincidenti, come se si trattassero di categorie fittizie, provvisorie o appunto "politiche", ossia funzionali ad un certo ordinamento transeunte quanto labile della *pólis*. Questa sorprendente coesistenzialità fa deflagrare pertanto ogni presunta assunzione di identità o di "medesimezza", tanto che quest'ultima non differirebbe per nulla dal concetto di alterità, apparentemente

imprescindibile per definire qualsiasi forma di conflitto nella sua idealità.

La posta in gioco di Derrida risulta abbastanza chiara: partendo dall'affinità "logica" tra amicizia ed inimicizia, siamo necessariamente declinati verso il pensiero girardiano e verso una conseguente presupposizione di un *αυτός*, di una preliminare "stessità" che può divenire oggetto di imitazione. E l'effetto di una crisi mimetica, ossia di un'imitazione portata all'eccesso, non può essere che quella "guerra assoluta" o "guerra partigiana" di cui ci ha parlato pure Clausewitz, individuando il limite ideale, irrealizzabile e nello stesso tempo estremo, della guerra. Invero una delle caratteristiche di questa forma bellica incontrollabile è quella di caratterizzarsi per essere un fratricidio, ovvero per riguardare in maniera eminente e sistematica i propri simili: "come potrebbe un fratello essere *soggetto* all'ostilità assoluta? Bisognerà invertire l'ipotesi. Non c'è ostilità assoluta che *per* un fratello. E la storia dell'amicizia non è che l'esperienza di ciò che somiglia, da questo punto di vista, a una sinonimia inconfessabile, a una tautologia micidiale. La guerra assoluta di cui parla Schmitt, la guerra rivoluzionaria che porta la teoria del partigiano all'estremo, la guerra che viola tutte le leggi della guerra, può essere una guerra *fratricida*. Facendo così ritornare la figura fraterna dell'amico. Come fratello nemico. Tradizione immensa. Biblica e greca. (...) E se il fratello è anche figura del nemico assoluto, che cosa significa la fraternizzazione?" (*ivi*, pp. 176-177).

Assistiamo a una drammatica inversione, che scompagina qualsiasi visione dicotomica dell'amicizia e dell'inimicizia, dell'identità e dell'alterità: ci può essere guerra soltanto all'interno di un contesto fraterno e la fraternizzazione, paradossalmente, ossia il vero e proprio "riconoscimento" dell'alterità dell'altro, consiste nel far violenza al proprio simile, fratello od amico, in quanto eminentemente "nemico". Interrogandosi allora sulla natura del

“nemico”, lo stesso Schmitt è costretto a compiere una giravolta del pensiero e a far coincidere in una sintassi “impossibile”, stessità, amicizia ed inimicizia: “mi domando dunque: chi può *essere*, in generale, il mio nemico?”, e ora: ‘Chi posso *riconoscere* come mio nemico?’. Risposta: ‘Evidentemente, soltanto colui che mi può mettere in questione. Riconoscendolo come mio nemico, riconosco che egli mi può mettere in questione. E chi può mettermi realmente in questione? Solo io stesso. O mio fratello. Ecco. L’altro è mio fratello. L’altro rivela mio fratello, e il fratello, mio nemico” (*ivi*, p. 194). Il nemico non soltanto dev’essere, “è”, in qualche modo “fraterno”, “mio” fratello, ma esso ha a che fare anche con la mia “stessità”, mettendo seriamente in questione la mia costituzione ontologica. Ogni nemico è il *proprio* nemico (*ivi*, p. 195) ossia incrina ogni statuto identitario per rivelare una dimensione dell’alterità diffusa in cui l’unico modo per “costruire” un “io”, ma anche qualcosa come un “simile”, un “amico”, un “fratello”, è paradossalmente un “nemico” o, meglio, l’invenzione dell’inimicizia.

#### 1.4.b *Il dono*

Girard, nella sua rilettura clausewitziana, ha evidenziato come la guerra costituisca una radicalizzazione del “commercio” e quindi si radichi su una dimensione economica che implica lo scambio monetario e, tutto un processo di trasfigurazione simbolica e rituale. Sullo stesso tenore, Sloterdijk teorizza un’economia della violenza, prendendo così le distanze da una semplicistica lettura del marxismo, secondo la quale la lotta di classe non sarebbe che l’effetto di un determinato *asset* economico: ira ed economia, insomma, sono strettamente correlate, come se non ci potesse essere che un’economia violenta e, viceversa, come se ogni deragliamento timotico non potesse sfociare altrimenti che in una nuova configurazione economica. Derrida si sofferma soprattutto sui momenti

economici del rinvio e del differimento, in quanto strettamente legati al meccanismo funzionale della *différance* e quindi della senso-poiesi; ma soprattutto sovrappone l'economia, colta nella sua forma più astratta – la circolarità – alla dimensione del “proprio” e del “famigliare”. “Che cos'è l'economia? Tra i suoi predicati e valori semantici irriducibili, l'economia comporta senza dubbio i valori di legge (*nomos*) e di casa (*oikos* è la casa, la proprietà, la famiglia, il focolare, il fuoco all'interno). *Nomos* non significa solo la legge in generale, ma anche la legge di distribuzione (*nemein*), la legge come spartizione (*moira*), la parte donata o assegnata, la partecipazione. Un altro tipo di tautologia implica già l'economico del nomico come tale. Dal momento in cui c'è legge, c'è spartizione: dal momento in cui c'è *nomia*, c'è economia. Oltre ai valori di legge e di casa, di distribuzione e di spartizione, l'economia implica l'idea di scambio, di circolazione, di ritorno” (Derrida, 1991, p. 7).

Gli ingredienti di questo processo sono il “dono” (il *munus* o, marxianamente, la merce più o meno feticizzata) e il suo scambio reciproco (la circolazione delle merci), nell'ambito però di una normativa più o meno tacita. Questo schematismo sembrerebbe funzionare nelle società più antiche, così come in quelle contemporanee di tipo tardocapitalistico: l'intento derridiano sarebbe proprio quello, quasi sperimentale, di decostruire l'apparato economico basato sul *commercium* e di ritrovare l'essenza del dono e della merce non tanto nello scambio e nei meccanismi di reciprocità che vi si insedia-no, quanto in una sorta di rottura, in una *failure* della circolazione. “Se la figura del circolo è essenziale all'economico, il dono deve rimanere *anaeconomico*. Non che esso rimanga estraneo al circolo, ma deve *mantenere* nei confronti del circolo un rapporto di estraneità. È forse in questo senso che il dono è l'impossibile” (*ivi*, pp. 8-9). Sullo sfondo di una rilettura critica di Marcel Mauss, emerge una contraddizione interna in quella che dovreb-

be funzionare, etnologicamente, come strategia universale di riduzione delle cariche timotiche che caratterizzano i rapporti tra comunità indigene limitrofe. Nel “donare” infatti è in gioco un implicito legame (*bind*) che è pure un imperativo al contraccambio, ossia diviene a suo modo un *munus*, un “dovere” che contraddice patentemente le iniziali intenzioni di gratuità e assoluta spontaneità. Ciò che dovrebbe scardinare un certo schema di assoggettamento – quello economico, in quanto “sostituto” o succedaneo del “duello” violento – alla fine rafforza ed anzi innesca un nuovo processo di obbligazione rispetto al quale solo il “differimento”, cioè il “ritardo” nella conclusione dello scambio, può apportare qualche fonte di lenimento e di emancipazione. In altre parole, il dono che esige il contro-dono, diviene una nuova sorgente di prevaricazione e assoggettamento, mentre il “dono assoluto” (il “dono del tempo”, ad esempio) si pone nell’ambito dell’impossibilità e del non-senso, qualcosa che per sua natura è fuori-gioco.

Il tempo non può essere così che differimento dell’obbligazione, una “presa di tempo” che nelle economie evolute viene a sua volta contabilizzata e calcolata (secondo il tasso di interesse). “La trasformazione della temporalizzazione in temporeggiamento sarebbe il movimento di questo desiderio del dono/contro-dono. Esso sarebbe iscritto in, sarebbe anzi la cosa *stessa* donata-scambiata” (*ivi*, p. 43). Sembra riemergere un’accezione francamente desueta della temporalità, cioè qualcosa – un orizzonte di senso, una modalità collettiva di descrivere ed ordinare il nostro essere nel mondo, etc. – che sembra essere di stretta pertinenza immunologica della violenza, della reciprocità assoluta e della costruzione di una serie di vie di fuga fondate sul ritardo, sul “non-ancora” e sulla monetarizzazione-quantizzazione di questo “non-ancora”. La “cosa stessa”, la merce più o meno smaterializzata, diviene in tal modo il *medium* del differimento temporale, ossia la sua identità si risolverebbe nell’essere l’a-

gente di un temporeggiamento che evita il conflitto à *deux*, una sorta di capro espiatorio simbolizzato e trasfigurato in un a-venire infinito e senza possibilità di compimento.

Ma c'è forse un elemento ulteriore che emerge dall'analisi derridiana: se la circolazione dei doni costituisce una strategia collettiva universale di riduzione delle tensioni timotiche interne ad una determinata comunità e se il dono, nella sua natura e nella sua essenza, dovrebbe essere assolutamente gratuito e, perciò impossibile (come il "dono del tempo", ad esempio), nonché infinitamente differito, ecco che ci troviamo all'improvviso entro uno scambio fittizio, se non propriamente rituale, ove il *munus* che fonda la *com-munitas* intensifica sempre di più il suo carattere cogente e costrittivo. Portando all'estremo questo schema teorico, potremmo persino dire che i processi di simbolizzazione e, pertanto, ogni forma di senso-poiesi non farebbe che ri-proporre la circolazione economica dei doni, diventando così un'efficace immunizzazione dell'ira e della violenza necessariamente derivanti dal "con" del con-essere intersoggettivo. Affiorano alcuni elementi relazionali basilari sui quali ci soffermeremo più a lungo: il "con" implica una ripetizione che crea delle "differenze" (tra i doni, tra i soggetti che donano, tra i valori dei doni, etc.), ma anche dei differimenti, delle prese di distanza spazio-temporale con annessa la costruzione di uno spazio familiare ed amico. I processi di famigliarizzazione e di fraternizzazione che si collocano alla base delle nostre idee di identità e di alterità, passano attraverso i movimenti relazionali dello scambio economico, con il rischio costante tuttavia che ciascuno degli elementi che compongono il circolo possa alla fine debordare e palesare all'improvviso il proprio volto allotrio ed estraneo: "ma la famigliarizzazione è veramente l'antagonista dell'alienazione? Niente affatto. Arriviamo qui alla sua radice principale, a quella radice che spiega come mai sia rimasta finora senza nome.

*Radice principale della familiarizzazione* è infatti – per quanto paradossale ciò possa sembrare – *l’alienazione stessa*” (Anders, 1956, p. 119).

Lungo questo ordito di pensiero, Derrida tenta di ripensare radicalmente gli assetti immunologici con cui affrontiamo la realtà, nonché l’ambiguità che caratterizza filosofemi solo in apparenza “pacifici” come “stesso”, “altro”, e così via. “Il debordamento del circolo da parte del dono – se ce n’è – non conduce infatti, alla fine, a una semplice exteriorità ineffabile, trascendente ed irrelata. Tale exteriorità mette piuttosto in moto il circolo, conferisce (*donne*) all’economia il suo movimento. Essa *introduce* nel circolo e lo fa girare” (Derrida, 1991, p. 33). L’eccezione – l’ospite che diviene un nemico ostile, lo straniero che sono io stesso, il dono senza contraccambio e contro-dono – deborda da una supposta “normalità” omogenea ed identitaria nella misura in cui ne è parte fondante, il *primum movens* onnipresente e onnipervasivo che istituisce un “dentro” e un “fuori”, uno “stesso” e un “Altro”, uno spazio di inclusione ed uno spazio di esclusione. Il dubbio, sul quale torneremo più volte e talvolta senza gran risultato, è che pure quest’area di impossibilità e disgiunzione assoluta – la quale, peraltro, potrebbe manifestarsi anche come alcunché di imposturale ed arbitrario – sia *ancora* connotata dalla violenza, cioè rappresenti un’azione di forza e un supplemento aggressivo.

## 1.5 Filopolemologia

In questi passaggi introduttivi balza all’attenzione una circostanza quantomeno inattesa: ciò che il linguaggio – immunologicamente – ha tentato di descrivere in svariati modi (θυμός, μανία, violenza, πόλεμος, male, follia, irrazionale, ira, furore, bestialità, competizione, etc.) sarebbe imbricato nella sua essenza al proprio opposto, come se ogni dicotomia categoriale risultasse davvero

insufficiente nel descrivere una realtà difficilmente digeribile per chi si autodefinisce, un po' trionfalisticamente e con non poca presunzione, *homo sapiens*. L'ultimo passaggio in questo percorso di scompaginamento radicale avviene quando proprio nel seno di un termine come *sapientia* ritroviamo quella carica timotica incontrollabile erroneamente annoverata tra i fenomeni disumani, irrazionali e devianti che caratterizzano la nostra vita sociale. In altre parole il πόλεμος non costituisce una modalità nei rapporti umani di tipo "derivato" o "degenerato", cioè esso non si insinuerebbe soltanto allorché le strategie politiche, economiche e razionali cedono rispetto ad ulteriori istanze soverchianti, ma rappresenta un *principio* ontologico imprescindibile ed inemendabile. Noi, insomma, non veniamo "al mondo", ma al πόλεμος, alla guerra ed allo scatenamento timotico reciproco, condizione nella quale il λόγος non rappresenta un'antitesi, ma quasi la sua più genuina realizzazione o quantomeno il viatico introduttivo o drammaticamente conclusivo, come si realizza in qualsiasi forma di mitografia o iscrizione fondativa di religioni, credenze e fedi: dallo scoppio immensamente violento del Big Bang, alle atrocità dell'Antico Testamento, dall'evoluzionismo darwiniano ai miti omerici, da una *Weltanschauung* biologistica dell'esistenza al carattere storico-mitico della Resistenza italiana nella seconda guerra mondiale, la violenza sembra assumere sempre di più dei connotati cogenti di tipo etico, giuridico ed ontologico.

Il punto di partenza, pur nella sua emblematica oscurità, è significativamente il pensiero di Eraclito, espresso in alcuni frammenti che ci sono pervenuti attraverso più fonti dossografiche: "Uno deve sapere che guerra è comune e lotta è giustizia e che tutte le cose passano per lotta e necessità" (Eraclito, VII, fr. 28). Il fatto che la guerra sia una realtà comune e onnipresente nelle società umane, ne fa indubbiamente una necessità storica ed empirica; ma essa appare tale non in quanto conseguen-

za di ulteriori cause, ma perché la “lotta” costituisce un principio universale ed ha persino a che fare con la giustizia. Non dobbiamo tuttavia accondiscendere ad interpretazioni troppo semplicistiche, come l’idea che la lotta possa corrispondere a quelle fondamentali suggestioni eraclitee che sono la tensione tra gli opposti oppure lo stesso divenire delle cose; così come non possiamo far coincidere pacificamente λόγος e πόλεμος. Semmai – e cercheremo di farlo affiorare costeggiando la cosa da più versanti – per qualche ragione costitutiva, strutturale o “relazionale” (essematica), guerra e ragione paiono evidenziare una qualche similarità, quantomeno a livello funzionale.

Il secondo frammento di Eraclito è ancora più inequivocabile, almeno ad una prima lettura: “Guerra è padre di tutti (gli esseri) e re di tutti, pertanto rende gli uni dèi, gli altri uomini, fa schiavi alcuni, gli altri liberi” (Eraclito, VII, fr. 29). In un’ottica metafisica, la frase sembra tradurre di fondazionalismo: il *Grund* dell’esistenza umana, ciò che la regge, regola e istituisce le differenze, stabilendo successivamente delle gerarchie assiologiche e dei canoni di giustizia. Da una prospettiva che invece prende a prestito alcune lezioni di Lacan, πόλεμος sembra manifestare tutte le caratteristiche del “reale”, ossia di quella τύχη che indica indubbiamente un evento fortuito, cogente quanto insondabile nel suo verificarsi, ma che è pure “incontro”, rapporto più o meno conflittuale (la lotta con il destino). Per queste ragioni ciò che sembra intendere Eraclito non è tanto la guerra empirica, quella storicamente realizzata dagli uomini, bensì un principio metafisico che allude piuttosto a delle movenze e a dei rapporti: “in ogni caso, qualunque sia l’interpretazione complessiva che si intenda proporre del pensiero dell’Oscuro, resta assodato che la nozione eraclitea di πόλεμος non è riconducibile a quella di guerra nel suo significato empirico, non già perché non comprenda anche questa valenza, ma perché nella sua pregnanza di

significati eccede una determinazione esclusivamente storico-politica” (Curi, 2000, p. 113).

Questa antica tradizione filosofica permea anche il pensiero platonico, nel quale la guerra assume persino una funzione “divina”, costituendo il *modus* in cui Zeus riesce a mettere ordine nei fatti umani. Se vogliamo, anche nell’ambito omerico, traspare questa ineluttabilità sotto fogge divine, talché πόλεμος rappresenta quel *transcendens* rispetto al quale l’uomo nulla può, se non asservirlo più o meno astutamente o eroicamente. “Da un lato, dunque, la ‘guerra’ di cui si dice nel contesto del *Protagora* è conseguenza non dell’irruzione dell’irrazionalità, ma di una *filantropica* sollecitudine divina. Dall’altro lato, essa appartiene ad un ben determinato *ordine*, corrisponde a un *lógos*, al punto che si può dire che essa è parte di un *kósmos* sorvegliato dalla benevolenza di Dio e generato dall’avvento di *díke*” (*ivi*, p. 117). Possiamo riconoscere in questi passaggi teoretici uno specifico processo di immunizzazione, che si articola pressapoco nei seguenti passaggi argomentativi: 1) la guerra costituisce una realtà ineludibile e facente parte della natura dell’uomo; 2) la guerra è irrazionale e pare non consentanea rispetto ad una certa concezione dell’uomo; 3) la guerra allora deriva da una dimensione ontoteologica e metafisica, ossia extra-umana; 4) in quanto “divina” essa porta l’ordine nelle società umane, per cui è necessaria quanto “positiva” e giusta; 5) se vale la definizione aristotelica *homo animal rationale*, allora λόγος e πόλεμος sono lo “stesso”. In altre parole, “la guerra compare non già come risultato di una ‘deviazione’ umana, ma al contrario come dono divino, fondamento dello Stato e della legislazione. Solo la ‘stoltezza dei molti’ (altro motivo inconfondibilmente eracliteo), infatti può indurre a dimenticare un dato di fatto inconfutabile, vale a dire che ‘sempre c’è la guerra di tutti gli Stati contro tutti gli Stati, continuamente, finché duri il genere umano’ (Platone, *Le leggi*, 625e, 6-7)” (*ivi*, p. 119).

Per aggirare quest'*impasse* ermeneutica della filosofia platonica, potremmo ricorrere alle idee di dialettica e di maieutica che sono d'altronde gli assi portanti della sua riflessione filosofica: quando parliamo di "lotta" e di "violenza" di fatto dobbiamo riferirci ad un duello e ad un agone di tipo simbolico e linguistico, come se si trattasse di una vera e propria metafora rituale del πόλεμος. Nel dia-logo si apre un διά, una differenza che è allo stesso tempo distanza e dif-ferimento e che istituisce l'orizzonte di un rapporto e di un incontro con l'Altro (il λέγειν). Quest'incontro, tuttavia, non ha di mira la soppressione fisica dell'interlocutore, quanto la conquista di quel motore sacro del λόγος che è la verità: nell'agone dialettico s'istanza un processo maieutico, un partorire ed una nascita che pure abbisognano di una certa violenza e sofferenza, un vero e proprio "torturare" (βασανίζειν). In questo "la filosofia non è soltanto *simile* alla maieutica. Essa è maieutica, nel significato tecnico di un'arte che presiede alla generazione. Salvo che questa *téchne*, allo scopo di raggiungere la finalità che le è propria, può esercitarsi solo sottoponendo colui che debba partorire – di qualunque genere sia la *prole* di cui sia pregno – al vaglio del básanos e alla violenza del biázesthai" (*ivi*, p. 127). Il pensiero filosofico sembra così sin dagli inizi irretito e ammaliato dalla potenza e dall'inesplicabilità della guerra, come se costituisse un principio universale contro il quale la ragione sembra impotente: una delle vie di fuga, dunque, può essere quella forma di ritualizzazione simbolica che è la dialettica e che traspone la violenza sul piano del rapporto dialogico, sebbene pure questa trasposizione non faccia che corroborare il carattere originario e trascendente del πόλεμος.

In una rilettura molto interessante di taluni scritti heideggeriani ispirati ad Eraclito, Derrida sembra aprire ulteriori spazi di riflessione che vanno a complicare il quadro sin qui succintamente tratteggiato. Nel saggio *L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia* del 1991

Derrida prende in esame quegli scritti di Heidegger degli anni Trenta che, assieme ai cosiddetti *Quaderni neri*, ormai appaiono come le testimonianze più compromettenti di un'adesione, non solo formale, del filosofo di Messkirch al nazionalsocialismo. Ciò che emerge tuttavia è probabilmente la medesima ambiguità in una valutazione della guerra e della violenza che abbiamo riscontrato nel pensiero occidentale a partire dalla tradizione greca classica: una certa fascinazione contingente per la forza espressa dall'evento bellico storicamente determinato; il tentativo di denegare questa fascinazione, incorporando la struttura concettuale – se pure c'è – della guerra in quella della razionalità *tout court*, come se la prima costituisse un “fallimento” o una *défaillance* accidentale rispetto alla seconda. Derrida, inoltre, intravede nelle riflessioni heideggeriane un elemento per così dire nuovo nell'ambito di una polemologia – il rapporto, la relazione – il quale funzionerà quale asse portante di tutto il prosiegua della nostra argomentazione, introducendo ad una dimensione relazionale che tempo fa abbiamo definito “echologica” (2004) e, successivamente ed in modo forse complementare e più comprensivo (2016), “immunologica”.

Per Heidegger, il *pólemos* eracliteo non può essere frainteso come la guerra empirica *tout court*: il modo in cui egli traduce tale termine, in effetti, è *Auseinandersetzung* (Heidegger, 1991, p. 152), cioè si tratta di una reciprocità che mette in gioco a sua volta varie azioni più o meno produttive: “1. *herausstellen, produrre* nel senso di mettere al di fuori, manifestare, esporre, 2. *herstellen, produrre* nel senso di fabbricare, fare, e forse anche 3. *ausstellen, produrre* nel senso di esporre, liberare, emettere” (*ivi*, p. 158). Quando Eraclito osserva che *pólemos* produce gli uomini e gli dèi, allude secondo Heidegger ad un faccia a faccia originario che non può ovviamente essere né umano né divino, ma tutt'al più “logico” nel senso di un “essere in relazione”.

Quando parliamo di creazione, di produzione, ma anche di liberazione ci troviamo *d'emblée* all'interno di una fenomenologia in cui si alternano fratture, schisi e successive coperture fantasmatiche difensive. "Dissociazione, disgiunzione, scissione, dissenso o secessione: è nella schisi dell'*Auseinandertreten* o dell'*Auseinandersetzung* che indubbiamente si aprono le fratture, gli intervalli, gli scarti, le distanze, ma si formano anche le giunture e le aggiunte (*Fugen*). Poiché la schisi prodotta dal *pólemos* deve anche raccogliere, aggiungere, congiungere, alleare, coniugare, mantenere assieme ciò che separa o che spazia. Ciò permetterà di concludere che *pólemos* e *lógos* sono la stessa cosa (*dasselbe*), il *légein* del *lógos* essendo sempre inteso nel suo senso originario di raccoglimento" (*ivi*, p. 159). Il "legare" può divenire fonte di sottomissione ed assoggettamento, in vista di una riorganizzazione sociale; ma costituisce pure la fonte di quei collegamenti che costituiscono il tessuto della ragione e di ogni forma di razionalità. D'altronde il legare raccogliente può attuarsi soltanto su una preliminare differenziazione ed identificazione degli elementi, ossia deve applicarsi sulla disgiunzione di un supposto "sé" e l' "altro", di un "dentro" e un "fuori" inquietante e incumbente, aprendo così tutto uno spazio sociale e una conseguente topologia polemogena.

### 1.5.a *Violenza, diritto e morfogenesi sociale*

L'apparente ineludibilità originaria della violenza implica, dunque, un'operazione astrattiva da parte della riflessione filosofica che ne fa un'entità ontologica ben definita, talvolta coincidente con il *λόγος* medesimo. In virtù di uno dei classici capovolgimenti operati dalla filosofia, la violenza non appare più qualcosa di assolutamente eterogeneo alla ragione umana, come vorrebbe peraltro il senso comune, ma viene trasformata nella ragione stessa,

secondo una mossa immunologica ben precisa per cui l'Altro, laddove non sia possibile la sua radicale rimozione, viene totalmente assimilato e incorporato ("integrato"). Ora, la cosa cui vorremmo far cenno è un analogo tropismo che possiamo riscontrare anche in certo pensiero sociologico contemporaneo: "il kamikaze non è solo, come vorrebbero alcuni autori, un soggetto autonomo che si crea da sé e trascrive nell'azione il significato individuale auto-riflessivo. Egli (o talvolta ella) è parte integrante di una comunità e tale legame conferisce all'azione personale un significato collettivo e trascendente; la missione suicida acquista senso all'interno dell'ampio quadro di riferimento di un sé individuale che è esteso e non solo auto-fondato" (Corradi, 2016, p. 11). Detto in altre parole, la violenza è senso-poietica, cioè si inserisce in un certo orizzonte di senso collettivo cui contribuisce e dal quale a sua volta trae i significati per un'azione in apparenza irrazionale. In una condizione di indifferenziazione la violenza è in grado di creare un nuovo ordine; in uno stato pernicioso di anomia, essa può imporre nuove regole e così controllare i rapporti interpersonali ed imporre un dispositivo di governo sovrano con fonti di potere autoritario e trascendente.

Rispetto ad una concezione modernista ed illuministica che considera la violenza un momento degenerativo rispetto ad un tracciato evolutivo dell'umanità che mira ad una progressiva razionalizzazione, le tragiche ed apocalittiche vicende del Novecento ci inducono a pensare ad una stretta affinità tra violenza e potere. Sulla linea tracciata dalle riflessioni di Sloterdijk, la carica timotica diviene oggetto di una vera e propria "gestione", in vista di finalità che hanno a che fare con il controllo, l'acquisizione o il mantenimento di un determinato *status* socio-politico. In questo caso, pur nei suoi caratteri estremi ed arcaici, la violenza diviene un "mezzo" e, quindi, viene giocoforza incastonata all'interno di un sequenza causale-effettuale: essa "è per sua natura strumentale; come tutti

i mezzi ha sempre bisogno di una guida e di una giustificazione per giungere al fine che persegue” (Arendt, 1979, p. 55). C’è insomma l’emerito tentativo di circoscrivere la violenza all’interno di una progettualità politica, offrendogli lo scopo razionale di un ridisegnamto radicale dei rapporti sociali: “la violenza è uno strumento del potere ma è anche *una forza sociale generatrice di potere e con esso si confonde*; mezzo e obiettivo coincidono. Molti eventi recenti vanno in questa direzione. La violenza è una forza sociale nel senso che è capace di strutturare la realtà e conferirle significato, rafforzando la dicotomia noi-loro, proponendo schemi identitari rigidi che talvolta sono inventati, naturalizzando la vittima entro un modello sessuale, etnico, culturale o nazionalistico che è uno stereotipo” (Corradi, 2016, p. 9). Abbiamo innanzi una sorta di dicotomia: da un lato la violenza assolve uno scopo puramente strumentale nell’ambito di un diagramma del potere finalizzato a ridisegnare i rapporti intra-gruppo ed intergruppo; dall’altro lato, il rischio costante è quello di un’autonomizzazione della violenza, la quale, ad un certo livello, innesca un meccanismo autoreferenziale tendente all’estremo. Anche in quest’ultimo frangente, che corrisponde - a seconda delle prospettive - alla guerra partigiana, alla guerra assoluta, al terrorismo, alla guerra civile, etc., serpeggia comunque l’idea che la violenza sia in qualche maniera connaturata al senso o che, quantomeno, ne costituisca il paradossale *initium* o fondamento (*Grund*).

Il luogo paradigmatico di questa ambiguità, come vedremo più innanzi (§ 4.5), lo ritroviamo sorprendentemente proprio nei concetti di “legge” e “giustizia”. L’interrogativo fondamentale si può così articolare: “come distinguere fra la forza di legge di un potere legittimo e la presunta violenza originaria che ha instaurato questa autorità e che non poteva dunque avvalersi di alcuna legittimità precedente, così da non essere, in quel momento iniziale, né legale né illegale, o come qualcuno

potrebbe dire in modo sommario né giusta né ingiusta?” (Derrida, 1994a, p. 53). Se la giustizia non può che auto-fondarsi, essendo un principio incontrovertibile non riconducibile ad alcun altro principio, com'è possibile una giustizia disgiunta dall'atto violento del suo porsi e della sua autoctisi? Com'è possibile una giustizia che non rechi più in sé le tracce di un sopruso e di un'ingiustizia originaria che apoditticamente decide ciò che è giusto e ciò che non è giusto?

Questa violenza originaria, tuttavia, non sembra sufficiente: accanto al sopruso fondativo, ci deve essere una forza conservatrice, ossia un'attività poliziesca finalizzata al mantenimento del potere e alla salvaguardia delle norme. Alla violenza originaria insomma, si aggiunge un'ulteriore forma di controllo forzato, come se il *κόσμος* sociale non potesse prescindere in alcun modo dal *θυμός*: “la polizia diviene allucinante e spettrale perché pervade tutto. È ovunque, anche là dove non è, nel suo *Fort-Da-sein* al quale si può sempre fare appello. La sua presenza non è presente, così come nessuna presenza è presente, ci ricorda Heidegger, e la presenza del suo doppio spettrale non conosce confini” (*ivi*, p. 116). Se dunque la violenza fondatrice e sacrificale che istituisce la legge può essere considerata anche nei suoi caratteri eccessivi ed estremi, successivamente ritualizzati e depotenziati simbolicamente, l'elemento spiazzante è che pure una violenza organizzata, “gestita” finalisticamente e orientata ad uno scopo, declina per sua natura verso un eccesso, acquisendo una realtà ontologica autonoma che assume le inquietanti tonalità del fantasma allucinatorio e dello spettro. In tal modo, lo Stato o, meglio, qualsiasi stato in quanto “fissazione” forzata e violenta di una condizione sociale essenzialmente liquida e diveniente, tende a trasformarsi nella radicalizzazione del diritto in dittatura.

### 1.5.b *La rivoluzione dimenticata*

Un'altra forma di violenza che pertiene intimamente al senso, concerne i cosiddetti meccanismi di trasmissione e tradizionalizzazione dell'informazione. Dobbiamo pensare non soltanto ad una polemologia dialettica intratestuale, per così dire, ma ad una lotta tra classi di scritti e meta-narrazioni che alla fine si propaga a tal punto da rimuovere o meno certe tradizioni di pensiero. Ciò significa che un determinato sapere non solo deve lottare con i concorrenti, ma deve diffondersi e ramificarsi a tal punto da soffocare ed obnubilare gli altri secondo un processo che altrove abbiamo indicato come "narcisizzazione" e che più genericamente sottolinea come ogni senso nel suo costituirsi, sorga da una matrice narcisistica (vedi § 4.2.b) proprio ad indicarne la vocazione pervasiva ed espansiva. Lo stesso concetto di "enunciato" che ritroviamo nell'*Archeologia del sapere* di Foucault e che indica quell'apriori che consente ogni dicibilità in un determinato momento storico, deriva presumibilmente da un atto di violenza che mira alla propria autoaffermazione e che viene corroborato dalla sua ripetizione. In ambito scientifico, alcune suggestioni di Kuhn ci inducono a pensare ad un sapere che tende per sua natura a "normalizzare" quanto più possibile e, di conseguenza, a ridurre e sopprimere eventuali deviazioni eretiche o posizioni alternative. Per queste ed altre ragioni la tradizione (la civiltà occidentale ad esempio) non costituisce affatto un *continuum* irenico e graduale come pensava Gadamer, ma essa risulta semmai continuamente interrotta e segmentata secondo l'idea di Derrida, teatro osceno di una guerra del senso che non ha pietà ed ha quale fine ultimo l'annichilazione dell'avversario. Ciò che noi "crediamo" di conoscere del passato, è il risultato di una miriade di lotte tra dispositivi di senso la cui validità coincide con l'affermarsi a livello di accumulazione di testi

epigonali e di varianti non eccessive. L'elemento interessante è che, al di là delle piccole dispute personali che la storia della scienza ci ha consegnato, in questo πόλεμος i belligeranti sono dei veri e propri saperi che, come fantasmi, si animano, chiamano in gioco alleati, cercano perfidamente di sorprendere l'avversario con l'inganno, si mostrano stucchevolmente benevoli per essere ulteriormente diffusi e promossi, non fanno prigionieri ma amano la soppressione sistematica e la cancellazione di ogni memoria residua.

Uno degli esempi più eclatanti in questo senso è rappresentato dal predominio dell'aristotelismo in Occidente a fronte di altre tradizioni concorrenti, come quella atomistica di Democrito ad esempio del quale, a fronte di una bibliografia senza precedenti per l'epoca, si sono conservate soltanto poche testimonianze nell'ambito dell'antica dossografia e una parte del *corpus* teoretico all'interno del *De rerum natura* di Lucrezio. Non si tratta ovviamente di una circostanza casuale dovuta alla conservazione più o meno occasionale degli scritti esoterici dello Stagirita: vi è la *compliance* della struttura di senso del mondo latino e, soprattutto, di quello cristiano che ha trovato nel sistema aristotelico un impianto parascientifico molto consentaneo con la propria dottrina. Ciò ha comportato a monte una scelta precisa e pianificata nella riproduzione e nella trasmissione dei vari scritti antichi, creando una "tradizione" che palesemente è parziale e completamente sbilanciata sulla metafisica.

Ma un paradigma ancora più pregnante di questa guerra compiuta su più piani e che trova in Aristotele l'indiscusso vincitore almeno fino al XV° secolo, riguarda la cosiddetta scienza ellenistica: se infatti una *vulgata* ancora persistente associa la nascita della scienza moderna all'introduzione sistematica del metodo galileiano, dobbiamo invece osservare come proprio in epoca ellenistica, allorquando si incrociano civiltà molto diverse tra di loro come quella egizia, greca e mesopotamica, fa la

comparsa uno stile di ricerca che non possiamo non definire “scientifico”. Dobbiamo infatti segnalare che: “1) non vi era ‘scienza’ né negli antichi imperi, né nella Grecia del V° secolo a.C., né nelle opere di Platone e di Aristotele; 2) l’ ‘esplosione’ del metodo scientifico si ebbe nel corso del III° secolo a.C. e fu una caratteristica essenziale della civiltà ellenistica; 3) se nel processo di formazione del metodo scientifico si vuole individuare un punto di svolta, il miglior candidato sembra la formazione dell’impero di Alessandro” (Russo, 1996, p. 36). In particolare assistiamo all’incontro di una cultura molto “razionale” come quella greca in cui prevalevano le elucubrazioni astratte dei filosofi, con delle culture in cui dominava un sapere tecnologico molto evoluto come quelle mesopotamiche ed egizie. Ciò ha comportato ad esempio all’impianto “costruttivistico” della matematica ellenistica ed ha aperto la via a quella geometria euclidea che appare una vera e propria teoria scientifica moderna, con il proprio momento astrattivo-assiomatico e la sua fase applicativo-sperimentale. “La matematica euclidea nasce esplicitamente come la ‘teoria scientifica’ dei disegni eseguibili con riga e compasso. I primi tre postulati di Euclide non sono altro che la chiara ed esplicita trasposizione, a livello di teoria matematica, delle operazioni normalmente effettuate con i due strumenti fondamentali. (...) La scienza matematica nasce sostituendo alla riga e al compasso una riga e un compasso ideali, modelli teorici degli strumenti reali, capaci delle operazioni descritte nei primi tre postulati; di tale modello teorico è però chiarissima sia l’origine che le ‘regole di corrispondenza’ che ne permettono l’applicazione” (*ivi*, p. 73).

Ma anche in altri campi la scienza ellenistica sembra palesare una fisionomia moderna: probabilmente grazie alla diffusione dell’orologio ad Alessandria, Archimede nel trattato *Sulle spirali*, ma anche altri scienziati ellenistici, utilizzano il tempo come variabile indipendente rappresentata geometricamente, riuscendo così a descri-

vere delle curve a livello cinematico; Erofilo di Calcedonia compie le prime descrizioni anatomiche e fisiologiche del cervello, del cuore, del sistema venoso ed arterioso, elaborando ipotesi sul funzionamento di ciascun organo; Erone elabora una meccanica ed una idraulica che manifestano una conoscenza tecnologica assolutamente ignorata dai Romani e che riemerge in Europa appena nel 1700; Aristarco formula l'ipotesi eliocentrica, precorrendo quella che da parte di Copernico non appare più tanto una rivoluzione, quanto una riscoperta.

“Gli scienziati del periodo aureo non cercavano di stabilire delle *ipotesi* della teoria; si trattava di assunzioni iniziali, che avrebbero potute essere sostituite da altre, dando luogo ad una teoria diversa. Quando il metodo scientifico fu dimenticato, la potenziale ‘sostituibilità’ delle ipotesi di una teoria non poté più essere compresa. Ogni affermazione essendo come o vera o falsa, le ‘ipotesi’ furono interpretate rozzamente come qualcosa della cui verità non si era certi, originando il significato attuale della parola” (*ivi*, p. 102). Nei termini dell’epistemologia moderna, possiamo dire che ci troviamo innanzi all’applicazione del principio di falsificabilità delle teorie scientifiche, dacché le assunzioni degli scienziati ellenistici erano sempre emendabili e sostituibili, senza la statuizione di alcuna verità deduttiva e metafisica. Ma se nell’ellenismo quasi tutte le scienze avevano raggiunto un livello così inusitato ed elevato, per quali ragioni hanno prevalso in epoca romana e cristiana, la fisica aristotelica, la matematica pitagorica, l’impianto astronomico tolemaico, per non parlare di cognizioni arcaiche in materia di fisiologia ed anatomia che hanno completamente obliato le scoperte di Erofilo?

Anche in questo caso rileggere il diagramma della violenza che ha portato a questa lateralizzazione storica e a questa vera e propria interruzione della tradizione (perpetrata peraltro in modo “negativo”, cioè attraverso la “non-traduzione” o l’interpolazione dei testi) non appare

molto facile, sia per la distanza temporale, sia per la complessità dei dispositivi di senso in gioco. Innanzitutto c'è una segretezza e un controllo dell'informazione sui vari progressi scientifici già a livello del potere delle sovranità ellenistiche: “nei regni ellenistici la riservatezza sui procedimenti tecnologici era favorita dal controllo sulle principali produzioni esercitato dai sovrani e, nei casi dell'Egitto e della Mesopotamia, dall'antica tradizione del controllo esercitato dalla casta sacerdotale sulle produzioni riservate ai templi: un sistema lasciato sopravvivere dai Tolomei nei confronti delle industrie indigene, ma affiancato da sistemi diversi di controllo nelle comunità greche. Non è quindi sorprendente che non si sappia quasi nulla, ad esempio, sulla tecnica delle fornaci o della tessitura o sui procedimenti usati per la produzione di profumi o di particolari qualità di vetro” (*ivi*, p. 150). Assistiamo già a monte ad un conflitto tra competenze, cosicché sia il potere politico che quello religioso concorrono a controllare e limitare il sapere scientifico. Questa preconditione diviene poi essenziale allorquando i regni ellenistici iniziano quel declino probabilmente già inscritto nel sogno egemonico di Alessandro, troppo ampio per poter essere sostenuto per un lungo periodo. “Il rapporto scienza-tecnologia-economia sopravvisse tuttavia in Oriente, sia pure a un livello via via inferiore. La supremazia scientifica delle città ellenistiche continuò infatti ad essere accompagnata dalla supremazia tecnologica ed economica non solo durante tutto l'arco di esistenza dell'impero romano ma ben oltre. La scelta romana di privilegiare gli strumenti giuridici e militari del dominio sugli aspetti tecnologici ed economici, se fu all'origine della vittoria, rese anche inevitabile che al crollo della costruzione politica di Roma si accompagnasse il crollo allo stesso tempo culturale ed economico dell'Occidente” (*ivi*, p. 233). Lo spostamento verso il giuridico e la progettazione militare fa sì che venissero meno quelle sensibilità ermeneutiche capaci ancora di com-

prendere i testi ellenistici: ciò che era frutto di ricerca, sperimentazione e ipotesi scientifica, si trasforma agli occhi di un latino in un caleidoscopio di “trovate”, sovente bizzarre e senza alcun sostegno metodologico. Gli *Elementi* di Euclide, ad esempio, già in epoca imperiale subiscono molteplici interpolazioni: “ci si può domandare perché i compilatori di epoca imperiale avrebbero dovuto accettare postulati indimostrabili e rifiutare enti elementari non definiti. La risposta è semplice: la tradizione pre-euclidea poteva fornire molte definizioni platoniche di oggetti geometrici elementari, ma certamente nessuna dimostrazione dei postulati di Euclide” (*ivi*, pp. 237-238). Ma lo stesso Newton probabilmente trasse spunto dalla pubblicazione degli *Elementa* di Apollonio di Perga in cui la gravitazione veniva spiegata attraverso “esercizi di teoria delle coniche” (*ivi*, p. 322). Grazie all'Illuminismo la nascente scienza europea opera una formidabile operazione mitografica, finalizzata a fondare la scienza moderna nei lidi europei di Bacone, Galileo e Torricelli: si tratta di una vera e propria azione violenta e ideologica, non dissimile – nonostante il nome – da altre operazioni oscurantiste e pantoclastiche operate nella storia. In una lotta all'ultimo sangue tra dispositivi di senso che mantengono un carattere rituale ed esoterico, l'Illuminismo ha compiuto una vera e propria rivoluzione politica, attraverso una sistematica cancellazione di secoli e secoli di scoperte e di ricerche. “Fu allora che ci si convinse che la pneumatica fosse nata con Torricelli, seppellendo le opere pneumatiche di Erone e di Filone di Bisanzio nell'oblio in cui sono rimaste sostanzialmente sino ad ora; l'idea eliocentrica, che da sempre era stata legata al nome del suo ideatore Aristarco, divenne un'idea ‘copernicana’ e Aristarco fu relegato nel ruolo di prematuro ‘precursore’. Tutti i ritrovati tecnologici ellenistici furono considerati dei ‘precursori’ delle loro imitazioni moderne. La storia millenaria di riflessioni sulla gravitazione fu cancellata anch'essa dalla coscienza collettiva,

che accettò che si fosse trattato di un parto improvviso del genio di Newton” (*ivi*, p. 332). Quindi non abbiamo avuto soltanto l’azione demolitiva dell’Impero romano e del Cristianesimo, ma pure quella dell’Illuminismo che, sulla scorta di un mito palingenetico ed enciclopedico, volle riscrivere la storia della scienza annullando più capillarmente possibile un *corpus* millenario di ricerche e di scoperte.

### 1.5.c *Stásis*

Στάσις indica in greco una ribellione o rivoluzione, e più precisamente significa “guerra civile”, ovvero la guerra assoluta di Clausewitz. Sorprendentemente, però, l’etimo di *stásis* è il medesimo di *epistēme*, “sapere”, e cioè il verbo greco ἵστημι, “porre”, “stare”, “stabilire”: in breve, la guerra civile, l’estremo cui può giungere la violenza umana, è in qualche modo associata o associabile alla conoscenza e al sapere. Vi torneremo ampiamente più innanzi; per ora soffermiamoci sulla specificità polemica di questa forma bellica: “dove ‘sta’ la *stasis*, qual è il suo luogo proprio? Innanzitutto una citazione dalle *Leggi* di Platone: ‘il fratello (*adelphós*, il fratello consanguineo) che, in una guerra civile, uccide in combattimento il fratello, sarà considerato puro, come se avesse ucciso un nemico; lo stesso avverrà per il cittadino che, nelle stesse condizioni, uccide un altro cittadino e per lo straniero che uccide uno straniero” (Agamben, 2015). Come abbiamo osservato con Derrida, appare oltremodo sorprendente come Platone arrivi a considerare “puro” un fratricidio, cioè l’uccisione di un proprio simile e familiare; e la cosa assume dei connotati ancora più inquietanti laddove sembra prevalere nel medesimo tempo un puro formalismo, dal momento che divengono secondarie proprio le motivazioni dell’uccisione. Ciò che rende puri è solo l’atto di uccidere il proprio simile in quanto simile, l’atto assoluto della violenza e del duello al di fuori

di qualsiasi regola di parentela o di fratellanza, di ostilità o di discordia.

Giorgio Agamben, sulla scorta delle analisi derridiane, ci introduce in un territorio insidioso, nel quale la *stásis* diviene una figura limite che scompagina l'abituale statuto della *pólis*, o, forse, persino lo consolida e lo rafforza. Innanzitutto sfumano i confini tra l'interno e l'esterno, tra l'amico e il nemico, la casa e la città: se Derrida smaschera i concetti di fraternità e di amicizia, evidenziandone l'ambiguità e la portata immunologica, nella *stásis* è proprio il mio consanguineo, il mio simile a divenire "altro", altro-da-sé e altro-da-me, in una trasfigurazione che è tanto paradossale quanto traumatica e difficile da sostenere. Come nello stadio dello specchio di Lacan, io vedo all'improvviso nel mio "io" riflesso, un "altro", innescando un processo di alienazione che sembra non trovare alcun rimedio se non nell'annientamento della figura proiettata.

In seconda istanza vengono anche scompaginati i confini che separano tra di loro il privato e il pubblico: la *pólis* e l'*oikos* si scambiano i ruoli, sicché assistiamo ad una depoliticizzazione della città e a una politicizzazione della casa e dell'intimità familiare. La politica entra in tal modo nelle nostre stanze ed ogni questione pubblica si trasforma in una questione individuale ed imprescindibile per la propria esistenza. Il campo di battaglia non è più quello codificato dalla polemologia, ma diviene il focolare domestico, interessando uomini e bambini, donne e fratelli: ciò che viene preso di mira è il proprio prossimo in quanto divenuto-altro, in vista di un nuovo ordine e di una nuova identità. Ogni suddivisione immunitaria dello spazio sociale deflagra, in vista dello ristabilimento di nuove identità e di nuove alterità: la fondazione mitizzata della città di Roma, ad esempio, deriva in fondo da un omicidio più o meno ritualizzato che riguarda il proprio fratello, ossia l'individuo più prossimo a sé dal punto di vista genetico, e nello stesso tempo quello più distante e diverso.

Nel pensiero greco la ricorrenza di questo evento particolarmente odioso subisce persino una forma di regolamentazione comunitaria e rituale. Le parole di Platone ci offrono la suggestione di un formalismo bellico che diviene più importante delle ragioni della guerra e dell'eventuale esito: ciò che è fondamentale è il mantenimento di certe caratteristiche formali, anche se queste ultime sono abominevoli. “Dal punto di vista del diritto, la *stasis* sembra così definita da due interdetti, perfettamente coerenti tra di loro: da una parte, non prendervi parte è politicamente colpevole, dall'altra, dimenticarla una volta finita è un dovere politico. In quanto costituisce un paradigma politico coesistente alla città, che segna il divenir politico dell'impolitico (dell'*oikos*) e il diventar impolitico del politico (della *pólis*), la *stasis* non è qualcosa che possa mai essere dimenticato o rimosso: essa è l'indimenticabile che deve restare sempre possibile nella città e che, tuttavia, non deve essere ricordato attraverso processi e risentimenti” (*ibidem*). In questa prospettiva la “*stásis*” non significa che “essere in contatto con l'Altro” e, in quanto tale, essa non può che assolvere – almeno nel mondo greco – una precisa funzione immunologica: “quando prevale la tensione verso l'*oikos* e la città sembra volersi risolvere in una famiglia (sia pure di un tipo speciale), la guerra civile funziona allora come la soglia in cui i rapporti familiari si ripolitizzano; quando a prevalere è invece la tensione verso la *pólis* e il vincolo familiare sembra allentarsi, allora la *stasis* interviene a ricollocare in termini politici i rapporti familiari” (*ibidem*). Quando i confini tra pubblico e privato iniziano a sfumare, la guerra civile sembra riequilibrare i rapporti come se il disordine servisse a controllare un disordine ancora superiore: città e famiglia, *pólis* e *oikos*, pubblico e privato, per funzionare bene, devono rimanere categorie separate e ben identificabili, mentre qualsiasi forma di sovrapposizione e di intersezione rappresenta il più pericoloso dei rischi.

Ora, in un'epoca in cui ci troviamo innanzi a processi di familiarizzazione della città e la politica è diventata *biopolitica* in vista della massima performatività economica, Agamben si chiede se la *stásis* abbia ancora la medesima funzione ed abbia una ragion d'essere. In effetti se i processi globali sembrano condurre a continue alternanze di politicizzazione dell'impolitico e depoliticizzazione del politico, sebbene con modalità diverse, la guerra civile sembra mantenere il suo ruolo pregnante. In particolare, nell'attualità, la forma assunta dalla *stásis* è il "terrorismo" poiché sono sfumati i limiti tra casa e città attraverso la costruzione di una "casa d'Europa" o di un "mondo come assoluto spazio della gestione economica globale". Anzi, l'economicizzazione totalizzante del mondo occidentale non vuol dire altro che l'allargamento progressivo dell'*oikos*, cioè di una casa-famiglia che è diventata il "mercato mondiale", *the global market*.

Il terrorismo minaccia la vita individuale e il privato, può colpire ovunque e in qualsiasi momento chicchessia; il simile e il consanguineo divengono "qualsiasi" uomo e ciò che è importante consiste nella ripoliticizzazione della vita attraverso la morte: "la sola forma in cui la vita come tale può essere politicizzata è l'incondizionata esposizione alla morte, cioè la nuda vita". La politica non può essere che biopolitica, poiché viene esercitata attraverso il controllo dei corpi e la facoltà sovrana di togliere la vita ai propri simili: la guerra civile è "necessaria" e con essa dobbiamo convivere in quanto assolutamente funzionale all'equilibrio della nostra società.

Eppure anche in questo caso sorge il dubbio di un pregiudizio di fondo, tendenzialmente "ideologico" e "filopolemologico": in un'intervista rilasciata alla casa editrice Feltrinelli nel 2014, Slavoj Žižek, per spiegare il concetto contemporaneo di ideologia, racconta l'aneddoto di cinque soldati israeliani che entrano nella casa di una donna che si presumeva fosse la moglie d'un terrorista palestinese. La donna spaventata chiama per nome la figlia per