



LEGGERE FILOSOFIA

Del fallimento. Simbolo e violenza II

EMILIANO BAZZANELLA
NELLE EDIZIONI ASTERIOS

- *Echologia. Introduzione a una fenomenologia della proprietà e a una critica del pensiero ontologico*, Trieste 1999.
 - *Fede, echologia, sapere*, Trieste 2002
 - *Il tardocapitalismo*, Trieste 2006
 - *Logica e tempo*, abiblio, Trieste 2009
 - *Lacan. Immaginario, simbolico e reale in tre lezioni*, Trieste 2012b
- *Filosofie della paura. Verso la condizione post-postmoderna*, Trieste, 2012
 - *Eros e Thanatos. Corpo, morte e senso nel Seminario XX di Jacques Lacan*, Trieste 2013
 - *Come. Linee guida per una immuno-fenomenologia*, Trieste 2015
- *Il numero e il fenomeno*, Asterios, Trieste 2016
 - *Il tragico e il comico nell'epoca del grillismo e del trumpismo*, Trieste 2017
 - *Simbolo e violenza*, Asterios, Trieste 2018

Emiliano Bazzanella

Del fallimento

Simbolo e violenza II



Asterios Editore

Trieste, 2019

Prima edizione nella collana PB: Luglio 2019
© Emiliano Bazzanella
© Asterios Abiblio editore 2019
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: 978-88-9313-134-6

Prefazione, 9

Introduzione, 13

CAPITOLO I

Fenomenologia del fallimento

1.1 Indagini preliminari

1.1.1 *La lotta è intelligibile?*, 21

1.1.2 *Deficit, penuria, violenza*, 25

1.1.3 *Verità e fallimento*, 33

1.1.4 *Gerarchie celesti e gloria*, 39

1.1.5 *Il "non-detto" nietzschiano*, 43

1.2 Trasfigurazioni del fallimento

1.2.1 *L'esonero*, 48

1.2.2 *L'eccentricità posizionale*, 55

1.2.2.a *La posizione dell'uomo nel cosmo*, 63

1.2.3 *L'esercizio*, 66

1.2.3.a *Il paradigma dell'operatività
e del debito infinito*, 73

1.3 Soggetto, fallimento, alienazione

1.3.1 *L'horlieu e l'esplace*, 76

1.3.2 *L'uomo antiquato*, 84

1.3.3 *Il fallimento psicanalitico*, 88

1.3.4 *Il fallimento fenomenologico*, 93

1.4 Fenomeno e violenza

1.4.1 *Sovranità, proprietà, libertà*, 99

1.4.2 *Il fallimento del comunismo*, 108

- 1.4.3 *Il fallimento simbolico*, 115
- 1.4.4 *Il fallimento modale*, 121
- 1.4.4.a *L'ipotesi semiochimica: l'economia capitalistica è una sovrastruttura immunitaria*, 126
- 1.4.4.b *Il trascendentale della ricchezza*, 133
- 1.4.5 *Il fallimento economico-giuridico*, 137
- 1.4.6 *Il fallimento epistemologico*, 141

CAPITOLO II

Logica del fallimento

- 2.1 *Fallimento e fenomenologia essematica*
 - 2.1.1 *Cenni introduttivi*, 147
 - 2.1.1.a *La teoria dei giochi e ipotesi di un gioco a giocatori infiniti senza pay-off*, 152
 - 2.1.2 *Logica del fallimento*, 156
 - 2.1.2.a *Essere e tempo interpretato come "filosofia del fallimento"*, 162
 - 2.1.3 *Analisi essematica del fallimento*, 165
 - 2.1.4 *Evoluzionismi*, 175
- 2.2 *Verso un superamento del modello nikologico*
 - 2.2.1 *L'eccesso plusessematico*, 184
 - 2.2.2 *Estetica della morte*, 193
 - 2.2.3 *Autodomesticazione, socialità, relazione*, 197
 - 2.2.4 *L'ermeneutica del soggetto*, 201
- 2.3 *Parerga*
 - 2.3.1 *I Parastēmata essematici*, 210
 - 2.3.1.a *Il parastēma inessematico*, 217
 - 2.3.1.b *Il parastēma coessematico*, 223
 - 2.3.1.c *Il parastēma diessematico*, 226
 - 2.3.1.d *Il parastēma riessematico*, 232

Prefazione

Simbolo e violenza ci ha mostrato con una certa vividezza come ciò che naturalmente ascriviamo all'irrazionalità e all'animalità, di fatto dipende ed è originato dal *sensu*, ovvero – in sintesi – da ciò che ci caratterizza come *animal rationale*. Più precisamente la violenza dipende da un eccesso di senso, da una sorta di *surplus* autoimmunitario che poi, a sua volta, riassume delle nuove vesti razionali, per così dire, suddividendo il mondo in un interno e in un esterno, in amici e in nemici, in conflitti giusti e in conflitti ingiusti, in morali giuste e in morali ingiuste, etc..

Ora l'ipotesi che vogliamo affrontare in questo saggio è che pure il concetto di "fallimento" con tutti i suoi annessi semantici, sia da ascrivere al registro simbolico e ad un suo eccesso. Il fallimento si rifà ad una radice *fall-* che ritroviamo nel latino *fallere*: si tratta di un "cadere", ma più propriamente di un "far cadere", un "ingannare". "Fallire" significa quindi "cadere", ma anche trarre in inganno, "barare al gioco"; per converso la "vittoria", con la sua etimologia complessa che spazia dal puro combattimento, al soggiogare o "legare" (*vincire*), ha storicamente assunto un'aura positiva e contrappositiva: chi perde è "falso", cioè non appartiene al campo delle verità in quanto è colui che trae in inganno, mentre chi vince può elevarsi al livello del divino e dell'eroico, ossia significa che egli è *nella verità*. Non ci troviamo quindi soltanto all'interno di un orizzonte polemico, nel

quale vittoria e sconfitta costituiscono le due ovvie polarità strutturali che suddividono il mondo in sfere separate. Il fallimento convoca pure l'ontologia, l'epistemologia, la scienza e l'etica: chi perde non esiste, non dice il vero, inganna e la sua sconfitta dipende da una determinata colpa.

Funziona qui un paradigma ben preciso che ho deciso di chiamare – con un neologismo un po' astruso – *nikologia*. Questo paradigma a sua volta non è arbitrario ma deriva dall'assetto *relazionale* che caratterizza il nostro essere-nel-mondo. Prima di esistere come "cose" o "soggetti", come *quidditates*, prima ancora di "esistere", noi siamo dei *modi*, dei "come" a loro volta viranti verso una certa esuberanza, un *plus*. Potremmo dire persino che il mondo "ordinato" e "categorizzato" così come ce lo rappresentiamo abitualmente, non sia che una formazione difensiva del nostro cervello collettivo, un'immunizzazione che porta in sé un'intrinseca ambiguità.

Il fallimento e la sconfitta s'inquadrano in questo contesto immunologico e costituiscono pertanto dei *modi convenzionali* con cui descriviamo ed ordiniamo gli eventi. Se la violenza ci costituisce come "soggetti simbolici" che risiedono *in* un luogo preciso, che differiscono da un Altro (nemico, ostile, straniero) e che iterano i propri gesti e i propri pensieri per dare una realtà fittizia a irrealtà ontologiche, fallimento e sconfitta descrivono i punti estremi di un processo a sua volta apparentemente razionale e comprensibile. Ma che cosa significa davvero "fallire"? E, se esiste una "vittoria" si può davvero vincere e che cosa significa vincere?

L'uomo contemporaneo ha fatto numerosi progressi, non c'è dubbio, all'interno di specifici "giochi simbolici"; eppure nel campo dell'etica è rimasto imbrigliato in un ideale agnostico della vita (non soltanto di derivazione nietzschiana) che si è esteso retroattivamente anche ad aree originariamente indenni. La vita si è trasformata così in una lotta per

la vittoria, il sapere è divenuto una competizione, l'economia è un agone senza esclusione di colpi, la geopolitica una guerra dissimulata, la medicina costituisce propriamente un'arte bellica specifica dove prevalgono l'annientamento immunitario e la distruzione chemioterapica dell'avversario. Il fallimento si è trasformato in tal modo in un *noli tangere*, la cui "immunizzazione" e sterilizzazione costituiscono il nucleo di molte religioni e soprattutto di molte filosofie: dal peccato originale, al deficit fisiologico dell'animale umano per finire con la sconfitta sistematica dell'individuo come elemento funzionale nell'evoluzione delle specie, il fallimento è stato ingabbiato in un reticolo nikologico dominato dall'antropocentrismo, ossia dall'idea balzana che il mondo sia *per l'uomo* e che la specie umana sia *superiore* alle altre.

Non si tratterà tuttavia di decostruire soltanto quest'impianto, operazione peraltro già svolta in parte da un certo evolucionismo; la posta in gioco sarà anche quella di una *pars construens* ispirata all'ultimo pensiero di Foucault e Derrida: una precettistica non normativa ma critico-decostruttiva che intacchi per così dire i punti di eccesso del senso e, quindi, i luoghi ove può ancora germinare in qualche maniera il fantasma nefasto del trionfo e della vittoria. Se insomma oggi pare prevalente la dimensione del soggetto, è proprio su di essa che dobbiamo lavorare per smussarne il carattere egocentrico, narcisistico ed esuberante, e per passare dunque da un *ergo sum* ad un più problematico *con-noi*, ad un con-essere generalizzato in cui mondo-ambiente e natura non rappresentano più delle indifferenti disponibilità *per-l'uomo*. In questo percorso e in una visione non più prettamente tecnico-filosofica, bisogna prendere in considerazione anche prospettive differenti ed "eterotrope" che spaziano dalla scienza paleontologica alle neuroscienze, dalla biologia alla teoria matematica dei giochi, dall'ingegneria alla biochimica. Tutto ciò in una *vision* della contemporaneità in cui il sapere non sia più parcellizzato in

discipline tecniche iper-specializzate e prive di comunicazione l'una con l'altra, essendo sin troppo sicure o ignare dei propri fondamenti, ma debba altresì, siffatto sapere, costituire un *unicum*, un insieme organico interrelato in cui le singole prospettive si confrontano e si mettono reciprocamente in discussione.

Trieste, 30 marzo 2019

Introduzione

*“E Agesidamo, vittorioso a Olimpia
nel pugilato, abbia gratitudine
per Ila, come Patroclo per Achille.*

*L'uomo che temprava
chi è nato alla virtù
lo solleva a una gloria sovrumana
per la mano di un Dio.*

*Rari uomini colsero
senza pena la gioia,
per tutte le proprie opere
una luce che è vita.*

(...)

*Cantava tutto il luogo sacro
nei conviti festosi
e il ritmo era trionfale.*

*Anche ora, ripetendo quelle origini,
canteremo la gioia che ha il superno
nome della vittoria,*

*e il tuono e il dardo di fuoco
che Zeus vibra dal suono profondo,
il fulmine acceso*

*che lega tutta la forza,
e la voce sfarzosa dei canti
incontrerà i flauti:*

*i canti che appariranno
là a Dirce gloriosa, fuori tempo”.*

(Pindaro, Ol X, 25-115)

Pindaro celebra la vittoria di Agesidamo di Arcestrato ad Olimpia nel pugilato. In quest'ode intrisa di *páthos* convergono numerosi aspetti che sembrano far tutt'uno

con la natura umana. Il divino, il sovrumano, il gioco, la vittoria, la pena e la gloria. I canti e i flauti accompagnano “la gioia che ha il superno nome della vittoria”, come se si trattasse di un’invariante antropologica, di un fine cui tendere con l’esercizio, la fatica e il sacrificio.

Il contesto è rituale, cioè costituisce un tessuto di senso in cui assistiamo a proiezioni e metamorfosi simboliche e la lotta perenne dell’uomo con la natura matrigna e con il numenico imperscrutabile viene trasfigurata in un ambito ludico in cui la forza eccezionale del singolo, frutto di coraggio e di allenamento, riassume il desiderio proiettato di tutti i componenti. Si dispiega in altri termini, un orizzonte sacro in cui campeggiano qualcosa come *victory* e l’acclamazione di una *communitas* riunitasi per celebrare la grandezza quasi divina dell’eroe-campione. Il mito e l’epica sembrano in tal modo incarnarsi in uno spettacolo trionfante, in cui non c’è finzione, ma l’agone implica davvero sforzo, dolore e fatica estrema.

Ciò che traspare in Pindaro in fondo costituisce una tonalità ricorrente nella storia della nostra civiltà: l’inferiorità costitutiva dell’uomo rispetto al divino, la necessità di un avvicinamento attraverso l’agone, l’esercizio e la fatica, la centralità dell’idea di una superiorità basata su scale di valori molteplici e tutte altrettanto discutibili. “Chi ha buona fama e gloria/è felice” (*Ol VII*, 14-15), cioè vive in armonia all’interno della collettività, fungendo da catalizzatore di ambizioni e desideri irrealizzabili e quindi da accentratore delle pulsioni narcisistiche soggettive: “ecco il fiore/e la dolcezza del valore altissimo,/delle corone vittoriose a Olimpia” (*Ol V*, 1-2). La vittoria ha in sé un valore altissimo ed è fonte di felicità; di contro, chi perde subisce una sorta di degradazione sociale cui corrisponde una condizione di infelicità. Il mondo degli umani, insomma, è fatto dai vincenti poiché più d’ogni altro costoro s’approssimano al sempiterno, mentre gli sconfitti, secondo un destino iscritto in una giustizia universale, sono votati alla soccombenza e alla sofferenza.

Le odi pindariche sono soltanto una voce all'interno di una polifonia della cultura occidentale che, a partire da Omero, associa tra di loro, in un plesso inscindibile, valore, forza, violenza e vittoria. Se nel primo libro di *Simbolo e violenza* abbiamo tentato un'analisi degli intricati rapporti che intercorrono tra il senso e quella parte oscura dell'uomo costituita dall'aggressività, dalla prevaricazione e dalla violenza, in questa seconda parte ci poniamo il problema altrettanto centrale del significato della sconfitta e del fallimento, partendo dal fatto ineludibile che paradossalmente la vittoria costituisce un fattore minoritario e quindi, se vogliamo estendere il discorso in senso politico, un fattore non propriamente democratico. Per ogni vittoria, riscontriamo di contro decine e decine di persone soccombenti e umiliate, laddove però anche le ragioni della vittoria e della sconfitta (che cosa e in che senso davvero si vince o si perde?) rimangono oscure e spesso pertinenti all'ambito del sacro.

Proprio a causa della pervasività del concetto di vittoria, ipotizziamo che viceversa essa sia frutto di schemi prefissati di pensiero e di ragionamento multidisciplinare e così tradizionalizzati da presentarsi alla stregua di realtà inemendabili. Dall'evoluzionismo all'economia, dalla teoria della scienza all'antropologia, dalla storia alle *Kulturwissenschaften*, la realtà sembra composta da una serie di vittorie e di personalità vincenti, a fronte di serie indefinite di sconfitti consegnati all'oblio del tempo. La vittoria d'altronde è un concetto correlato alla lotta e alla violenza, e costituisce pertanto una certa declinazione delle strutture di senso con le quali ci attrezziamo per affrontare l'ambiente esterno. L'essere-nel-mondo, insomma, non può escludere in qualche forma un'idea di vittoria e, per *consecutio* logica, una sconfitta che può essere originaria (ad esempio, il peccato originale) o escatologica (l'apocalisse), consustanziale (l'esistenzialismo pessimistico) od occasionale (l'imperscrutabilità del fato).

Abbiamo così pensato di associare questa tonalità del pensiero e del senso occidentali ad una sorta di *paradigma nikologico*, il quale possiede entrambe le specificità di un *a priori* kantiano e di un *a priori* teleologico o normativo (“dobbiamo” assumere una condotta di vita come se fosse possibile qualcosa come una vittoria o un successo). La cosa interessante è che questo paradigma sembra funzionare anche ove non ce l’aspetteremmo, ovvero nelle cosiddette “antropologie del negativo”, le quali, a partire probabilmente da Martin Heidegger, interpretano la superiorità del genere umano proprio a partire dal suo deficit fisiologico e da una generalizzata mancanza esistenziale o finitudine. Ma, soprattutto, lo ritroviamo nella genesi del capitalismo dove il fallimento iterato sembra fungere da motore centrale di ogni successo in termini imprenditoriali ed economici, divenendo così un vero e proprio principio regolativo: una saggistica abbastanza consistente (cfr. ad esempio Corrado, 2019) tende così a razionalizzare l’errore e, attraverso passaggi più o meno regolati, a fare di esso il perno di un vero metodo operativo e decisionale, ineguagliabile per risultati ed efficienza.

Il nostro intento è quello di decostruire questo paradigma attraverso due precisi passaggi: 1) il senso, a partire dal primo manifestarsi del fenomeno e dalle nostre prime esperienze linguistiche, *funziona* mercé il fallimento, mentre d’altro canto l’ideale di una *perfectio*, di un preciso collimare di simbolo e realtà, costituisce una proiezione delirante del nostro spirito collettivo e una tendenza immunologica a privilegiare le gerarchie e gli assoggettamenti; 2) vittoria e sconfitta si equivalgono, anche dal punto di vista logico, ossia non sono fattori descrittivi sufficienti per caratterizzare un mondo fatto di relazioni molteplici, multidirezionali e non facilmente comprimibili in “oggetti” e in “cose” agevolmente manipolabili; 3) in questa prospettiva, il soggetto è sia colui che è costitutivamente alienato in quanto destinato alla

sconfitta, sia colui che, proprio grazie al fallimento di ogni pretesa nikologica, emerge come area di perenne crisi di un sistema di senso altrimenti psicotico.

Gli assi lungo i quali cercheremo di articolare il nostro discorso sono a loro volta due, cioè quello propriamente fenomenologico e quello, interconnesso, di un'immunologia. La prima idea è che il "manifestarsi del fenomeno", il suo φαίνεσθαι o "venire alla luce" si caratterizzi come "un incontro *mancato* con l'Altro". Noi non percepiamo il mondo attraverso una qualche *pienezza eidetica*, ma attraverso una distonia e un *fallere* a propria volta organizzati in sistemi e micro-sistemi. Se l'esempio più fulgido di una "vittoria" fenomenologica viene incarnato dall'ἰδέα platonica, noi dovremmo pensare viceversa ad una *défaillance* o ad un effetto ottico, in cui funzionano molteplici proiezioni e ammalamenti immaginari, filtri e sovra-filtri strutturati come una buccia di cipolla all'interno della quale non c'è nulla o, meglio, lacanianamente, "non è questo".

L'asse immunologico è a sua volta connesso a quello fenomenologico: se il fenomeno è mancamento, ciò implica tutta una serie di strategie difensive, suppletive e distraenti a partire dai sistemi adattivi del nostro corpo organico per finire con le costruzioni culturali più raffinate della nostra civiltà. L'immunologia filosofica, ovviamente, non è integrabile semplicemente in un discorso medico-scientifico, sebbene quest'ultimo possa rappresentare un buon modello per comprendere meglio le nostre azioni collettive e i nostri pensieri. Ciò che, in maniera molto generica e astratta, connota l'*immunitas* è la relazione, cioè il fatto che qualsiasi vivente è inserito in un mondo multiplo e pluraliforme, e che anche la categoria di "essente", magari con una caratterizzazione specifica quanto generica, costituisce una finzione o, se vogliamo, un'illusione necessaria, anch'essa spiegabile adattivamente. Per dirla con le parole di Jean-Luc Nancy e rileggendo la massima di Cartesio, dovremmo legittimamente affermare *cogito, ergo cum*, cioè veniamo al

mondo nel “con” e nel “comune”, siamo innanzitutto un con-essere anziché un semplice ed univoco “essere”.

Senza tuttavia approfondire la tematica immunologica sulla quale ci siamo ampiamente soffermati altrove, la nostra attenzione deve rivolgersi alla componente profondamente eccessiva che caratterizza nel modo più ampio l'*immunitas*, sia dal punto di vista dell'aggressione antigenica che della reazione biologica. Anche nell'ambito della violenza abbiamo trovato la componente eccessiva nella forma più bizzarra che ci saremmo aspettati, cioè nell'“eccesso di senso”: la violenza non costituisce una *vacatio* della ragione, non è l'espressione più pura dell'insensatezza e della follia, ma esattamente al contrario è l'effetto di un *sur-plus* di senso, di un'eccedenza di razionalità. Allo stesso modo il fallimento deriva da un eccesso relazionale che riguarda la co-munità, l'in-essere, il differenziare e l'iterare: l'illusione di una vittoria si radica sulla sicurezza immunitaria che, per reagire alla *défaillance*, debbano esistere spazi privati che includono ed escludono l'Altro, amico o nemico che sia, che debba esserci un mondo segmentato in cose e categorie sempre più minute e corpuscolari e che l'iterazione, attraverso la pena e l'esercizio, possa condurre ad un miglioramento evolutivo. L'ipotesi di un contromovimento, forse a sua volta immunologico, ci viene invece, ancora, dalla tradizione greco-latina così come descritta dall'ultimo Foucault, nonché dal decorso che ha subito la “decostruzione” nel pensiero di Derrida a partire dagli anni Ottanta: si tratterebbe in sintesi di utilizzare comunque le strategie nikologiche e pindariche dell'esercizio e del miglioramento, però per trasmutarle e virarle verso i luoghi eccessivi che caratterizzano il tessuto relazionale del nostro essere-nel-mondo, nella consapevolezza che i concetti di vittoria e sconfitta siano assolutamente finzionali e che dovremmo approntarci a giocare un gioco iterabile all'infinito in cui non si vince e non si perde, ma si gioca soltanto.

La nostra ricerca è stata di conseguenza organizzata in tre parti: una parte prettamente fenomenologica in cui

vengono indagate tutte le forme del fallimento e, soprattutto, le contromisure immunologiche adottate dall'essere umano per costruirsi un mondo confortevole fondato sul progresso, sulla crescita continua e sullo sviluppo; una parte più propriamente decostruttiva in cui viene tentata una "logica del fallimento" per enucleare i tratti specifici e formali del fallimento medesimo, ma soprattutto per dimostrare come la stessa logica, anche concepita nel suo carattere più astratto e avulso dal reale, sia alla fine fondata necessariamente su un *fallere* che costituisce il suo propulsore principale; infine una *pars construens* in cui vengono isolati i luoghi dell'eccesso relazionale e vengono ipotizzati dei *parastēmata*, ossia dei precetti finalizzati all'evitamento e alla decostruzione di quelle che sono le forme dissimulate dell'eccesso come la proprietà, l'Altro, il diverso, la ripetizione rassicurante dell'identico. I *parastēmata* non costituiscono alcunché di prescrittivo e normativo, ma riguardano il *modus*; e per riguardare prioritariamente il *modus*, il "come" anziché il "che cosa", non possono assumere la forma dell'enunciato assertivo, ma debbono configurarsi come una "domanda", la *domanda essematica* più semplice: "dove sono?", "con chi sono?", "tra chi?", etc..

CAPITOLO I
Fenomenologia del fallimento

1.1 Indagini preliminari

1.1.1 *La lotta è intelligibile?*

Nella seconda parte della *Critica della ragione dialettica* di Jean Paul Sartre (1958) – lavoro assimilabile ad un cantiere aperto e rimasto per lo più incompiuto –, nel paragrafo significativamente intitolato “La lotta è intelligibile?”, la dimensione antropologica della violenza viene indagata attraverso quel rito, quello sport o quella vera e propria metafora che è l’arte della boxe: “ci si potrebbe domandare se la comprensione di un conflitto (...) non rinvii necessariamente alla comprensione totalizzante dei conflitti fondamentali (penuria) che caratterizzano l’insieme sociale corrispondente” (Sartre, 1985, p. 41).

Precipitano in poche righe quelle che saranno le analisi sartriane dell’intero tomo solo in parte abbozzato. Innanzitutto emerge la centralità della violenza nei rapporti di reciprocità dei rapporti umani, cagionata per lo più da quella che appare d’acchito una componente inenunciabile, ovvero la penuria (*rareté*) che rimanda alla scarsità, alla mancanza, comunque ad un’atmosfera di deficit e di insufficienza: “tutte le nostre violenze sono là, sostenute dalla violenza fondamentale da cui derivano; tutto si svolge nell’insostenibile tensione della penuria”

(*ivi*, p. 79), come se l'uomo fosse "soggetto" alla natura e fosse costretto pertanto a ricorrere alla violenza per sopperire a questa dicotomia lancinante quanto originaria.

Inoltre, l'uomo è sospinto verso questa conflittualità diffusa da una tendenza immanente alla totalizzazione, ossia dal conglomerarsi di ogni istanza individuale in un universo onniglobante, in un "tutto". Non esiste dunque una reciprocità relazionale tra due individui, ma ogni relazione convoca in sé una totalità che tende ad essere onnicomprensiva: il soggetto, in altre parole, cerca di prendere le distanze dalla penuria attraverso una "lotta" che non può essere riassunta dall'immagine del "duello" di von Clausewitz, ma riguarda una moltitudine ed è pertanto globale. Non esiste una violenza isolata, eccezionale e a sé stante, ma ogni violenza non può essere che sistemica e immunitaria, cioè rimanda più o meno esplicitamente ad una dimensione simbolica.

È a questo punto che Sartre introduce la *boxe*, ad un tempo parafrasi, esemplificazione didascalica, vero e proprio evento in cui la violenza viene da un lato ritualizzata in un contesto totalizzante e sublimante, dall'altro assume una valenza autonoma quasi metafisica. Nella *boxe* in quanto lotta ritualizzata tra due individui s'incarna, manifesta e realizza quello che è l'antagonismo originario tra l'uomo e la condizione di penuria in cui si trova a vivere: "nella prospettiva della penuria, i rapporti costitutivi sono fundamentalmente antagonistici; considerando il loro sviluppo temporale, essi si presentano nella forma di quell'evento particolare che è la lotta" (*ivi*, p. 37). Quindi la *boxe* a) è uno *spectaculum*, un evento sociale, rituale e paradossalmente religioso come lo furono la tragedia greca o *mutatis mutandis* la lotta tra gladiatori nella cultura imperiale romana; b) è un gioco che alla stregua di altri giochi ha quale suo oggetto la violenza ed una vittoria che si consuma con l'abbattimento fisico dell'altro, cioè con la sua "caduta" (*fallere*); c) è nel medesimo tempo un "evento", un *accidit* irripetibile e

irriproducibile nei suoi dettagli (pensiamo solo agli incontri Clay-Frazer), e una totalizzazione di senso che implica una precisa connessione con la storia dell'umanità e con i suoi processi di civilizzazione, nonché un riferimento molto puntuale ad un sistema gerarchico di forze, saperi e poteri all'interno del mondo boxistico medesimo; d) pur costituendo un fatto piuttosto triviale e cruento – talchè l'espressione “arte della boxe” pare quantomeno ossimorica – esso implica il condensarsi di un insieme di regole, etiche e competenze che, ad avviso di Sartre, sono espressione diretta della società borghese, tanto da costituire un vero e proprio rituale consumistico-capitalistico con tutto il suo sistema di scommesse, diritti media, sponsor, cachet sempre più cospicui, speculazioni, followers, fans, tifoserie, etc.; e) *realizza* contemporaneamente la violenza collettiva che è causata dalla penuria e che può sfociare nell'atto rivoluzionario, e la violenza individuale del soggetto *contro* l'Altro, adombrando quindi un'idea della relazione basata sull'antagonismo e sul conflitto; f) è alla fine, nonostante il suo carattere disumano o troppo umano, un “oggetto di consumo”, cioè pur nella follia dell'atto inconsulto e “belluino” si inserisce all'interno di una precisa economia e quindi in un sistema di senso molto puntuale.

Sartre non accenna mai alla ritualità della boxe, preferendo invece un termine come “ritotalizzazione”: c'è un “ritorno”, una ripetizione della violenza originaria che ha quale scopo quello di addomesticare la violenza stessa, di totalizzarla simbolicamente e astrattamente, in vista di un suo depotenziamento e controllo; e c'è soprattutto una tendenza a distanziare l'evento conflittuale e ineludibile attraverso una fitta rete di pratiche, di teorie e di saperi, cioè attraverso quello che in sintesi possiamo chiamare “senso”. Espresso in termini non sartriani, l'evento cruento e timotico viene ripetuto, ricreato, esteso e trasfigurato simbolicamente in una scena limitata e controllata in cui ogni cosa sembra ben

padroneggiata e circoscritta. Le tecniche della boxe, così, “sono state accorpate da professionisti diventati insegnanti o allenatori; l’insieme sintetico prima è diventato l’unità delle prescrizioni pratiche, derivate dall’insegnamento, dai regimi adottati, etc., poi si è (più o meno) tradotto in teoria attraverso la mediazione dei linguaggi. Questa unificazione pratica e teorica era resa necessaria dal fatto stesso di combattere, cioè l’obbligo per ognuno degli avversari, di sconfiggere l’altro attraverso la propria tecnica. Ritroviamo qui ciò che poco fa segnalavamo: l’unità sintetica delle organizzazioni nazionali e internazionali che si accordano per mettere a punto l’insieme delle regole da osservare e per realizzare ciò che spesso viene chiamata l’*arte della boxe* come unificazione di una pratica e di una teoria” (*ivi*, p. 45). Per tali ragioni ogni incontro (anche nel suo senso fenomenologico) catalizza in sé delle totalità che sono molteplicità di uomini, prassi e competenze: “ogni incontro è così l’intero pugilato. (...) L’incontro di pugilato è così per *tutti* un evento unico, che scorre irreversibilmente impegnando individui singolari, e, al tempo stesso, è la presenza di *tutto il pugilato*, messo in causa in questo stesso evento. Ad ogni combattimento, il pugilato *si incarna*, si realizza e, realizzandosi, trascorre; ad ogni combattimento esso è là, stabile e totalizzante, in quanto ambiente che produce *in sé*, come una crepa che si estende, il combattimento di quelle due persone singolari” (*ivi*, pp. 46-47). Il termine “incarnazione” rimanda effettivamente ad un contesto eucaristico-sacrificale di tipo totalizzante, e quindi rituale, partecipativo e comunitario: nei due contendenti assistiamo ad una transustanziazione della violenza collettiva, al metamorfizzarsi della lotta disimpari, talora crudele e *impossibile*, dell’uomo contro la penuria. La boxe “incarna” tutti i conflitti possibili, cioè nel “pugno” sferrato all’improvviso sullo zigomo dell’avversario si condensa la violenza assoluta, nonché il sistema di senso che segue, precede

ed accompagna la violenza stessa. Il pubblico *produce i pugili*, cioè la violenza è un prodotto sociale e simbolico che si ritualizza nella contesa tra due singolarità, cosicché “l’incontro di pugilato è ovunque, la guerra onnipresente circola ovunque” (*ivi*, p. 53).

In *Simbolo e violenza I* abbiamo evidenziato come sia radicato nella cultura occidentale (e non solo) il cosiddetto paradigma *polemologico*. Anche in Sartre traspare l’idea che esista una violenza fondamentale, primaria, che solo in seconda istanza verrebbe totalizzata (e, quindi “dotata di senso”) in un contesto di pratiche, teorie e abitudini: “ogni violenza-evento è prodotta, vissuta, rifiutata, accettata come *l’assoluto*. In primo luogo perché attualizza l’insieme diffuso e confuso *delle violenze* che mi hanno reso fundamentalmente violento; in secondo luogo perché si pone assolutamente e immediatamente come lotta per la vita (e per la morte dell’Altro), rivelando a tutti i partecipanti che la vita può fondarsi sulla morte di un altro (o degli altri)” (*ivi*, p. 58). Lo stesso “evento” è violento in sé, è il reale di Lacan che si manifesta nella sua radicalità e induce il propagarsi di ulteriore violenza il cui fine è di fondare l’esistenza e la vita sul fallimento dell’altro, sulla sua caduta e sul suo venir meno. Vedremo, come questa dimensione agonistica sartriana che ha ereditato molto da un’erronea lettura della teoria evoluzionistica di Darwin, sia pervasiva nella cultura occidentale del Novecento e come, al contempo, sia il frutto di una serie di assiomi e di truismi i quali invero hanno poco senso e sono senza dubbio fuorvianti quanto pregiudiziali.

1.1.2 *Deficit, penuria, violenza*

“La penuria – come relazione vissuta di una molteplicità pratica con la materialità circostante all’interno di se stessa – fonda la possibilità della storia umana” (Sartre, 1960, p. 251). Assistiamo qui all’ingredienza di un elemento nuovo:

la penuria non costituisce un in sé oggettivo, il “fuori” inag girabile e inemendabile “nel” quale e “con” il quale siamo costretti a soggiornare, bensì presenta una struttura relazionale, è il rapporto pratico dell'uomo che lavora una terra non troppo provvida nell'offrire i propri frutti. In questo rapporto, “l'uomo, è quell'essere gracile, deforme ma duro alla fatica, che vive per lavorare dall'alba alla notte con strumenti tecnici *dati* (rudimentali) su una terra ingrata e minacciosa” (*ibidem*): l'uomo è un essere deficitario, manchevole, che deve in qualche maniera sopperire sia al suo deficit biologico, sia ad un ambiente ostile rispetto al quale non può che innescare delle relazioni di ostilità e conflitto.

La *praxis* lavorativa, di lontana ascendenza hegelomarxiana se non propriamente borghese, funziona da mediatore universale e immunizzante di questo rapporto complesso, conducendo, attraverso una progressiva evoluzione storica, alle scienze, alle tecniche e ai saperi narrativi, sino ad un presunto dominio sulla stessa penuria.

In quest'ultima accezione, la penuria non è sufficiente a fondare una storia, cioè ad iscriversi in una narrazione di eventi rispetto ai quali l'uomo assolverebbe una funzione di comprimario. Al contrario, per Sartre, la penuria viene continuamente interiorizzata in una *praxis* soggettiva, in vista di un superamento e di un graduale miglioramento: “la penuria – in ogni ipotesi – non è di per sé sufficiente a provocare lo svolgimento storico o a sfondare, in corso di svolgimento, una strozzatura che trasforma la Storia in ripetizione. Essa, per contro – come tensione reale e perenne tra l'uomo e l'ambiente circostante, e tra gli uomini – rende conto *in ogni circostanza* delle strutture fondamentali (tecniche e istituzioni): non in quanto le abbia prodotte come forza reale, ma in quanto sono state fatte, *nell'ambito della penuria*, da uomini la cui *praxis* interiorizza questa stessa penuria per volerla superare” (*ivi*, pp. 252-253). Non si intende, dunque, un ambiente assolutamente allotrio ed estraneo, un totalmente-altro assimilabile al reale di Lacan, bensì ad un

ambiente che è già a sua volta il “prodotto” di *praxis* collettive innescate dallo scarto indotto dalla penuria, cioè un ambiente in gran parte già immunizzato e simbolizzato: “astrattamente la penuria può essere ritenuta come una relazione dell’individuo con quanto lo circonda.

Praticamente e storicamente – vale a dire in quanto siamo situati – quel che circonda è un campo pratico già costituito, che rinvia ciascuno a strutture collettive (...), la più fondamentale delle quali è proprio la penuria come unità negativa della molteplicità degli uomini (di *questa* molteplicità concreta)” (*ivi*, p. 253). La penuria inizia così a dimostrare la propria fruttuosa ambiguità, tanto da essere incasellabile in una categoria o in una determinata modalità dell’essere-cosa o del *quid est*: quindi a) la penuria è una circostanza fattuale, disumana e inenunciabile che ne fa la situazione imprescindibile dell’essere dell’uomo nel-mondo: “in realtà, la penuria, come tensione e come campo di forze, è espressione di un fatto quantitativo (...): una certa sostanza naturale o un certo prodotto manufatto esiste, in un campo sociale determinato, in quanto insufficiente *dato* il numero dei membri dei gruppi o degli abitanti della regione: *non ce n’è abbastanza per tutti*” (*ibidem*); b) per tale ragione, essa non costituisce un in-sè oggettivo, non può essere assimilata ad un’idea romantica di natura matrigna ed infida, poiché rappresenta semmai una relazione funzionale, un essere-in-rapporto con il mondo e con gli altri uomini: come abbiamo visto, questo rapporto sorge da un deficit originario ed è essenzialmente di tipo conflittuale ed agonistico: in questo senso, l’essere-nel-mondo dell’uomo, il suo essere-situato si traduce sostanzialmente in un essere-in-lotta con l’Altro; c) la penuria, tuttavia, si configura già come una struttura, ovvero si tratta qualcosa di artefatto e collettivo che non riguarda il singolo individuo immerso in un ambiente ostile, ma riguarda le istituzioni comunitarie attraverso le quali un determinato gruppo di uomini definisce storicamente la propria *praxis*; d) per

tali ragioni, essa è ad un tempo la condizione necessaria per la storia, ma non la condizione sufficiente, poiché abbisogna di tutte quelle formazioni “immunologiche” e pratiche attraverso le quali l’essere umano ha organizzato il proprio essere-nel-mondo, declinando storicamente la stessa penuria in quanto relazione.

Vorremmo in questa sede spostare il focus sull’elemento che più ci interessa, ossia la penuria in quanto relazione e, soprattutto, in quanto relazione che si esplica nella violenza e nel conflitto. Sartre non tentenna affatto in questo caso ad utilizzare un termine forte, che si inalvea in quel filone teorico che considera la violenza qualcosa di pertinente al mondo animale e non a quello umano: *disumanità*. Se la penuria è relazione e, in particolare, rapporto agonistico con l’Altro, questo rapporto non può essere che paradossalmente disumano: “rendiamoci conto, infatti, che la disumanità è un rapporto degli uomini fra loro e non può essere *che questo*: si può essere crudeli, senza dubbio, e inutilmente, verso questo o quell’animale particolare; ma solo in nome delle relazioni umane tale crudeltà è biasimata o punita: a chi mai si farà credere, infatti, che la specie carnivora che alleva gli animali a centinaia di migliaia di capi, per ucciderli o per utilizzarne la forza-lavoro e che distrugge sistematicamente le altre (sia per igiene, sia per proteggersi, sia, del tutto gratuitamente, per gioco), a chi si farà mai credere che questa specie da preda abbia smesso (...) i suoi valori e la definizione reale di se stessa nei rapporti con gli animali?” (*ivi*, p. 256). L’uomo è un animale carnivoro e predatore, dominato da una penuria che cerca continuamente di eludere attraverso il conflitto con gli altri uomini e con gli altri animali: in questo, egli è “disumano” solo all’interno di un’ottica antropocentrica e cristiana che vede nell’uomo il segno e l’immagine di Dio.

Invero ogni incontro con l’Altro, forse il fenomeno in se stesso, così come lo abbiamo caratterizzato altrove, è – e non può essere diversamente – nella sua essenza

profondamente disumano. Riprendendo certe tematiche dell'*Essere e il nulla*, Sartre porta al limite la propria riflessione, trasponendo l'umana disumanità del rapporto dell'uomo con gli altri animali, alla disumanità quasi assoluta del rapporto dell'uomo con l'altro uomo, o, persino, con l'altro-che-è-se-stesso: "ciascuno è uomo disumano per tutti gli Altri, considera tutti gli Altri come uomini disumani e tratta realmente l'Altro con disumanità (...). Eppure bisogna intendere tali rilievi nel loro vero senso, cioè nel senso che non esiste una *natura* umana" (*ibidem*). Non si può parlare astrattamente di "natura umana", poiché questa non è che un'*inventio* edificante e consolatoria dell'uomo stesso, così come propriamente non si può parlare di disumanità rispetto ad un ideale labile, storicamente determinato ed assolutamente immaginario. Per Sartre i termini in gioco sono soltanto la penuria in quanto relazione, e la lotta dell'uomo con l'altro uomo in quanto reificazione collettiva di questa relazione. "Nella pura reciprocità, l'Altro da me è anche il medesimo. Nella reciprocità *modificata dalla penuria*, il medesimo ci appare come il contro-uomo in quanto *questo medesimo uomo* ci appare come radicalmente Altro (ossia portatore per noi di una minaccia di morte)" (*ivi*, p. 257). È una strana rilettura del pensiero heideggeriano: l'essere-per-la-morte costituisce la migliore esplicazione dell'originarietà ontologica del essere-con, del *mit-Dasein*, ma la morte che è in gioco non è quella possibilità dell'impossibilità che apre un mondo e ci caratterizza come Cura, *Sorge*, bensì si tratta patentemente della morte-dell'Altro, dell'agone estremo per la sopravvivenza individuale in vista della conservazione della specie.

"La violenza si presenta sempre come *controviolenza*, ossia come replica alla violenza dell'Altro. Questa *violenza dell'Altro* è una realtà oggettiva solo nella misura in cui esiste in tutti come motivazione universale della

contro-violenza: ed è semplicemente il fatto insopportabile della reciprocità rotta e dell'utilizzazione sistematica dell'umanità dell'uomo per realizzare la distruzione dell'umano. La controviolenza è esattamente la stessa cosa, ma in quanto processo di riequilibrio, in quanto risposta a una provocazione: distruggendo nell'avversario la disumanità del controuomo, non posso, di fatto, che distruggere in lui l'umanità dell'uomo e realizzare in me la sua disumanità. Che si tratti di uccidere, di torturare, di asservire o semplicemente di mistificare, il mio scopo è di sopprimere la libertà estranea come forza nemica, cioè come forza che può respingermi nel campo pratico e fare di me un 'uomo di troppo' condannato a morire. In altri termini, è ben vero che aggredisco l'uomo in quanto uomo, ossia in quanto libera *praxis* di un essere organico, che nel nemico odio l'uomo e nient'altro che l'uomo, ossia me stesso in quanto altro, e che proprio me stesso io voglio distruggere in lui, per impedirgli di distruggermi davvero nel mio corpo" (*ivi*, p. 259). La penuria ambientale, cioè la scarsità di risorse e mezzi, si cristallizza in una situazione storica ed umana connotata dal conflitto mediato tra gruppi antagonisti: questo conflitto in cui la violenza della penuria viene dapprima interiorizzata per poi essere successivamente esteriorizzata, implica una penuria di secondo grado, un nuovo terreno di *rarété* che non è più quello naturale, bensì un campo sociale ben delimitato. "Il campo si costituisce praticamente come mezzo che può venir utilizzato dall'Altro; è mediazione tra i due gruppi nella misura in cui ciascuno ne fa uno strumento contro lo strumento dell'Altro. Tutto è insieme tranello e apparato; la realtà segreta dell'oggetto è quel che ne farà l'Altro. Mentre la pura materialità circostante diventa l'unità contraddittoria di due totalizzazioni, ogni gruppo, in quanto oggetto tra gli oggetti, cioè in quanto mezzo scelto dall'Altro per raggiungere i suoi fini, viene ad essere oggettivamente

totalizzato come fragilità materiale con tutte le altre strutture materiali dal campo” (*ivi*, p. 261).

Se prendiamo due popolazioni limitrofe – una nomade e l’altra stanziale – il campo della penuria sarà univoco per entrambe, ma mediato attraverso prassi e totalizzazioni differenti. Da un lato ci sarà una “produzione” basata sulla razzia e, quindi, su un certo parassitarismo violento; dall’altro lato il lavoro della terra dovrà essere coniugato con la difesa e quindi con un tipo di totalizzazione conflittuale.

Una certa condizione ambientale istituisce un campo di penuria che conduce a forme oggettive di totalizzazione pratica le quali inducono a loro volta alla lotta con l’Altro e ad una penuria di ritorno.

Il paradosso emerge quando, a causa di un processo sovraproduttivo, la penuria riguarda il lavoratore stesso, la forza-lavoro; oppure, nell’epoca del post-capitalismo che viviamo, nella penuria del consumatore. “In talune condizioni storiche particolari e se la tecnica consente di superare un certo stadio della penuria, se insomma l’ambiente lavorato dalle generazioni precedenti e gli strumenti (per numero e qualità) permettono a un numero definito di lavoratori di aumentare la produzione in proporzioni definite, sono gli uomini a diventare scarsi o a rischiare di essere scarsi in quanto unità di lavoro che sopprime la penuria in base a una produzione organizzata” (*ivi*, p. 263).

La penuria del consumatore è certamente secondaria, ma si connette comunque, attraverso molteplici mediazioni, ad una penuria più originaria che è quella naturale; essendo poi un fattore puramente relazionale essa non è determinabile come “qualcosa”, ma neppure come semplice assenza. Semmai descrive un determinato tipo di rapporto tra gli uomini che si traduce in antagonismo, competizione e violenza: “ma la penuria dell’uomo rispetto al prodotto, ultimo rovesciamento della dialettica della penuria, presuppone, come condizione essenziale, la penuria del prodotto rispetto all’uomo. Questa penuria esiste come determinazione fondamentale dell’uomo” (*ivi*, p. 264).

L'invenzione commerciale di sempre nuovi gadgets e prodotti più o meno inutili, risponde a questa penuria secondaria in cui la *rareté* non concerne più il rapporto dell'uomo con l'altro-uomo o con se stesso, bensì – paradossalmente – gli oggetti che l'uomo stesso ha creato all'interno di un processo di totalizzazione pratica.

Assistiamo qui ad un saggio di quella che sarà la nostra analisi *essematica*, ossia basata su determinate relazioni che riguardano sia l'uomo nei confronti dell'altro uomo, sia l'uomo nei confronti degli ambienti più o meno naturali dei quali si circonda. La penuria diviene in questo senso il titolo per un plesso relazionale: essa è storica, per cui riguarda necessariamente il “*con*” di gruppi o comunità che organizzano la propria *praxis* al fine di evitarla o, quantomeno, di lenirne gli effetti; nel medesimo tempo essa individua un campo, un essere-*in*, talché – possiamo ben dirlo – che l'uomo “viene-al”-la penuria ed è costitutivamente nel-la penuria. Allo stesso modo, essa genera una *dif*-ferenziazione sistematica che riguarda sia l'individuo e l'Altro, sia i gruppi contendenti e in conflitto, sia la suddivisione del lavoro e dei processi organizzativi della produzione che abbisognano sempre di determinate scansioni del lavoro; tutto ciò, infine, implica una *ri*-petizione che possiamo bene definire *di*-alettica, talché il superamento della penuria attraverso la produzione conduce alla penuria del consumatore, nonché alla crisi del capitalista che *ri*-cade nella penuria originaria.

In tutta questa disamina essematico-relazionale, che traiamo con una forzatura filologica dallo stesso Sartre, oltre alla dinamica agonistica e violenta cui si è fatto più volte cenno, emerge un ulteriore “vettore” non proprio inessenziale, cioè l'asse direzionale *minus-plus*: in altri termini, se interpretiamo la penuria come un *minus* assoluto, un deficit quasi *a priori*, dobbiamo rileggere la *praxis* umana come un'emergenza opposta rivolta al *plus*, la quale emergenza ha come correlato l'istituzione di un immaginario collettivo basato sulla competizione e la

necessità sistematica della *vittoria*, di Νίκη. “Ad ogni modo, quel che conta è che, all’interno di un gruppo dato, l’individuo viene costituito nella sua umanità dagli altri individui, *sia* come eccedente, *sia* come scarso. Il suo aspetto eccedente è immediato. Il suo aspetto d’*oggetto scarso* appare nelle forme più primitive dell’associazione pratica e crea una tensione permanente in una società determinata” (*ivi*, p. 263). C’è sempre un eccesso, un’eccedenza che occulta una scarsità o, se vogliamo, un *fallere* originario, una vittoria sempre mancata: il deficit della penuria alla fine conduce, attraverso eccessi relazionali e conflittuali, ad un *sur-plus* che crea paradossalmente nuova penuria e nuova competizione. Se associamo la *rarété* sartriana al reale lacaniano, potremmo dire di trovarci innanzi ad una impossibilità e ad un fallimento: l’impossibilità dipende dalla circostanza esiziale che il *fallere* e il *minus* della penuria sono irriducibili e sfuggono ogni modalità umana di padronanza, al di là delle forme socializzate e istituzionalizzate di dissimulazione e copertura; il “fallimento” riguarda paradossalmente il senso stesso o, lacanianamente, il registro del simbolico, cosicché per definizione la penuria-reale non può essere immunizzata, controllata, dominata da alcun linguaggio o forma organizzativa del lavoro, e si produce proprio laddove i sistemi umani di ritotalizzazione falliscono miseramente ed inaugurano un infausto gioco dialettico e iterativo.

1.1.3 Verità e fallimento

La teoria di Heidegger della verità come ἀλήθεια è forse sufficientemente nota: la verità non corrisponde a nulla di assoluto, non è una “cosa”, un oggetto “trascendente”, un fatto puramente “spirituale”; semmai corrisponde ad un movimento, ad un processo articolato in un dis-velamento in cui prevale paradossalmente la velatezza, l’essere-nascosto. Nei cosiddetti *Beiträge*, scritti “quasi” esoterici nei quali Heidegger cerca di tirare le fila del fal-

limento, più o meno presunto, di *Sein und Zeit*, assistiamo ad un intimo collegamento (*Bezug, Gefüge*) tra gettatezza (*Geworfenheit*), radura (*Lichtung*) ed Esserci (*Dasein*): “la radura per il velarsi si dirada nel progetto. La gettatezza del progetto accade in quando esser-ci, e colui che getta questa gettata è di volta in volta quell’esser-sé in cui l’uomo diventa insistente” (Heidegger, 1989, p. 228). Assistiamo ad un cambio di lessico, cosicché la gettatezza del progetto dirada la radura attraverso un velamento: che cosa significa? Qual è il senso dell’introduzione di un termine eretico per la filosofia come il diradarsi della radura? E com’è possibile che questo diradarsi implichi in qualche modo un velamento?

Il progetto – osserva Heidegger – non è mai alcunché di oggettivo, un’idea da realizzare, una certa pianificazione che prescinde dall’esserci; né d’altronde il progetto riflette il puro “me stesso”. Si tratta semmai di una relazione, di un riferimento reciproco ed è “la conseguenza dell’intimità che nell’essenza della verità è essenzialmente in quanto radura che si nasconde” (*ibidem*). Se dovessimo tradurre tutto ciò in un linguaggio che ci diventerà via via più consueto, il deficit originario dell’uomo che caratterizza la “gettatezza”, si risolve reattivamente in uno sporgerci “sul” mondo, in una proiezione in cui l’intimità con l’ambiente non è caratterizzata dal diradarsi della radura, ma paradossalmente dal suo velarsi, dal nascondersi.

La “verità” si articola in questa dinamica ambivalente: essa deriva da un *fallere* originario rispetto al quale il progetto esistenziale che ne deriva, la risposta immunitaria – diremmo noi – non può che portarci ad una condizione di nascondimento.

A questo punto, entra in gioco un elemento che a noi pare suggestivo e non desueto in Heidegger: l’intimità tra radura e nascondimento, questo inceppamento originario ed essenziale si traduce in una *contesa*, in una lotta. Se la verità si articola prevalentemente nel campo simbolico e ne è uno dei suoi fattori decisivi, essa deve

scontare il fatto di costruirsi al di sopra di un mancato, di una non-verità, e per queste ragioni deve pure articolarsi in maniera agonistica, in una sorta di lotta che nel diradamento illusorio scopre invece un ulteriore nascondimento e un'impossibilità. Inoltre è proprio qui, forse, che a livello genetico si rivela l'essenza della verità in quanto processo di appropriazione e possesso, e, di conseguenza, si rivela la sua natura profondamente violenta e polemologica, "questa contesa per cui ciascuno, essendo coinvolto nel riferimento e rifacendovisi (*einrückbeziehend*), si volge contro ciascuno" (*ibidem*).

In un corso del 1944 tenuto a Friburgo e dedicato al pensiero di Parmenide, Heidegger sembra affrontare la questione della verità da una prospettiva lievemente diversa: dal punto di vista etimologico, in greco, il contrario di ἀληθές, "falso", non si dice – come potremmo legittimamente presumere – ληθές, ma ψεύδος, "cioè con una parola che deriva da una radice totalmente diversa: nella radice λαθ- è contenuto il 'velare', mentre ψεύδος non dice niente di simile, in ogni caso non immediatamente" (Heidegger, 1999, p. 63). Anche il "falso", tuttavia, appare come qualcosa di velato o, quantomeno, come qualcosa di mancato: "il velare è un occultare (*verstellen*). Il significato fondamentale preminente di ψεύδος consiste nell'occultare, una parola quindi da prendere nel senso letterale che ancora oggi ci è familiare" (*ivi*, p. 80). Tuttavia emerge una tonalità che differenzia il "velare" delle due parole: nel caso di ψεύδος l'occultare si accompagna a una simulazione, è un velare dissimulante. Nella *Teogonia* di Esiodo si trovano ad esempio i due termini affiancati l'uno all'altro, ma senza ridondare: Νηρέα δ' ἄψευδέα καὶ ἀληθέα, "Nereo, il non occultante, il nulla dissimulante" (v. 233 e ssg.). Il dissimulare costituisce una variante del velare, ma è dal velare che trae la propria essenza, sicché Heidegger dice: "il non-dissimulante è il non-svelante:

ἀληθές” (*ivi*, p. 82). Detto in breve, sembra ancora che l’orizzonte applicativo della verità non sia quello del raggiungimento definitivo di un punto fermo o *Grund* al quale ancorarsi, bensì, al contrario, uno spazio di “contesa” articolato nel velamento e nella dissimulazione.

In origine il velare dissimulante dello ψεύδος si presenta come uno scoprire, un far apparire: “solo laddove domina un far apparire, cioè uno svelare, v’è essenzialmente un lasco per la possibilità dello ψεύδος, cioè di quel mostrare che al tempo stesso copre e trattiene” (*ivi*, p. 88). Alla luce di questa contiguità semantica, per quale ragione – si interroga Heidegger – il termine “falso” ha assunto il valore negativo che conosciamo oggi? Perché il velante scoprire che sorregge sia la verità che la falsità si è biforcuto in due determinazioni separate e opposte, lo scoprimento del vero e il velamento dissimulante del falso?

Invero la parola “falso” – e qui siamo giunti alla parte che più ci interessa – deriva dal latino *falsum*, la cui radice è *fall*, la medesima che troviamo nel greco σφάλλω, far cadere (*ivi*, pp. 91-91), ingannare, mentre ἀσφάλεος indica al contrario “ciò che non cade”. Assistiamo in questo caso ad una suggestiva commistione tipica del mondo greco tra una dimensione oggettivo-concreta (la caduta fattuale) e una dimensione simbolico-metaforica connotata dal “come se” (l’inganno), ma soprattutto viene adombrato un *milieu* agonistico in cui nella verità è in gioco un “far cadere”, una “caduta” e una certa resistenza. Emerge in questa commistione pure una velatura immunologica, per cui la caduta dell’uomo sarebbe in fondo un inganno, un’astuzia simbolica: il *fallere* non è soltanto “oggettivo”, qualcosa che deriva dall’ineluttabilità del “fuori”, ma deriva altresì da un’operazione dell’uomo, nel senso che il fallimento è un prodotto dell’uomo. In breve, vittoria e sconfitta, elevazione e caduta non sarebbero che *effetti di senso*, cioè qualcosa che non appartiene al registro

del reale. Come la violenza anche il fallimento, il *fallere* si dimostrano chiaramente *simbolici*.

Nel passaggio dal mondo greco a quello latino-imperiale, lo ψεύδος è divenuto così *falsum*: “l’*imperium* è il territorio che si fonda sull’ordine (*Gebot*) e al cui interno gli altri sono sottomessi. L’*imperium* è il comando nel senso dell’ordine. Così concepito, il comando è il fondamento essenziale del potere” (*ivi*, p. 93): l’imperatore diviene colui che agisce in modo tale da far cadere in basso colui che si fosse sollevato alla sua altezza ed è così garante della verità. Se nella greicità prevaleva l’ambiguità della contesa, e radura e velamento facevano parte del medesimo processo, nella Roma imperiale vengono definitivamente definiti i rapporti tra “vero” e “falso” con tutti i suoi connotati sia epistemologici che politico-sociali.

Tuttavia, “colui che è stato fatto-cadere non viene dunque annientato, bensì in un certo qual modo rimesso in piedi entro i limiti fissati dal potere dominante. Questo ‘fissare’ si dice in lato *pango*, da cui deriva la parola *pax*, pace. Dal punto di vista imperiale la pace è quindi la condizione di colui che è stato fatto-cadere” (*ivi*, pp. 94-95).

La romanizzazione del concetto greco di verità mette in gioco dunque un sistema gerarchico, un dispositivo imperiale di potere che domina e “fissa”, un *fallere* che è un cadere e un rimanere-sotto, un essere sottomesso nella pace. La verità diviene uno “strumento”, una funzione che, nell’ambito della comunità, può divenire una vera e propria arma, da usare con strategia e sapienza: le grandi lotte per la verità della nostra storia non sono, in questo senso, che ulteriori dissimulazioni che nascondono disegni occulti di potere e di violenza.

Quasi con una certa ridondanza, ritroviamo la medesima traiettoria semantica nel latino *verum*: come *fall* in *falsum*, la sua radice è indogermanica – *ver* – radice che peraltro risuona nel tedesco *wehren*, “difendere” e in *das Wehr*, la “barriera”. Il verbo *wehren* non significa soltanto difendersi opponendosi a qualcuno, ma anche “stare in

posizione”, “restare in piedi”: da qui possiamo desumere come *verum* significhi il contrario di *falsum* in quanto fatto-cadere e fissato nei propri limiti. Si tratta di una difesa che si esplica nel restare in alto, nel non cadere: la verità insomma implica una *Kampf*, una guerra per il possesso e la garanzia simbolica di una certa azione violenta: “il *ver-*, *verum* originario significa la stessa cosa del greco *λαθόν*, quindi esattamente l’opposto di *ἀληθές*” (*ivi*, p. 105), ma nella sua distorsione implica un’azione difensiva di contro ad un’offesa, una sorta di reazione immunitaria in cui prevalgono termini come forza, sopraffazione, potere, sicurezza. Se Heidegger pensa ad un *fallere* originario, la verità nella sua accezione più usuale e logicistica non può che conseguire da una certa violenza, da una risposta cruenta rispetto ad un deficit costitutivo e incolmabile. Se nella greicità quest’ambiguità pervade ancora l’idea di *ἀλήθεια*, nel *detour* imperiale che giunge sino al tomismo, il *verum* è uno stare-in-piedi che implica “rettitudine”, correttezza e che, quindi, allude a un *regere*, a un preciso regime dominato da un *rex*, un “re”.

Aggiuntivamente, s’innesta una valenza rassicurante, sicché in sé la verità è ciò che dà sicurezza: “l’imperiale scaturisce dall’essenza della verità intesa come correttezza nel senso dell’assicurazione direttiva e instaurativa della sicurezza del potere. Il ‘tenere per vero’ della *ratio*, il *reor*, diventa il porre al sicuro anticipante e di vasta portata. La *ratio* diventa conto, calcolo. La *ratio* è l’installarsi in base al corretto” (*ivi*, p. 109).

Se intendiamo per “correttezza” la prossimità tra il nome e la cosa che viene designata, così come la prossimità della proposizione e l’evento che viene rappresentato, notiamo una divaricazione che, nella storia, ha portato a non pochi infausti incroci: 1) da un lato la verità è rassicurante poiché garantisce l’attendibilità della nostra comunicazione e la sua capacità di rappresentare ed agire nel reale: questa *démarche* – osserva Heidegger – conduce alla *ratio*, alla ragione calcolante ove la finalità pri-

vilegiata è quella – psicotica quanto illusoria – di un impossibile “tutto-vero”; 2) dall’altro lato, la verità implica una dinamica di appropriazione ed espropriazione che a sua volta garantisce il potere, ma che sfocia talvolta in un “possesso” (e, quindi, nella riduzione della verità ad una “cosa”) e perciò in una vera e propria contesa violenta, assolutamente priva di valore alethologico.

1.1.4 Gerarchie celesti e gloria

La dimensione imperiale della verità implica quasi naturalmente una gerarchia, cioè una distribuzione verticale del potere. In epoca cristiana l’alethologia si mescola quasi indistricabilmente con la teologia, ma ciò introduce un’ulteriore complicazione, ossia la necessità di contemperare la dimensione dell’essere (*verum*) con il governo di Dio e la sua prassi. “L’essere di Dio, in quanto ordine, è costitutivamente *ordinatio*, cioè prassi di governo e attività che dispone nella misura, nel numero e nel peso. È in questo senso che la *dispositio* (che, è bene non dimenticarlo, è la traduzione latina di *oikonomia*) delle cose nell’ordine non significa nient’altro che la *dispositio* delle cose in Dio stesso. Ordine immanente e ordine trascendente rimandano ancora una volta l’uno all’altro in una paradossale coincidenza, che può essere intesa però soltanto come un’incessante *oikonomia*, come una ininterrotta attività di governo del mondo, che implica una frattura tra essere e prassi e, insieme, cerca di ricomporla” (Agamben, 2007, p. 104). Si può rintracciare in questa separazione e nei successivi tentativi di ricomposizione gran parte della storia della teologia cristiana. Governo, ordine ed economia sono i tre registri trinitari della teologia cristiana (*ivi*, p. 106), ma questi al loro interno implicano una contesa ed una gerarchia via via determinata storicamente. Così Tommaso: “poiché l’atto di governo ha il compito di condurre alla perfezione gli esseri governati, il governo sarà tanto migliore,

quanto maggiore perfezione sarà comunicata dal governante alle cose governate. Ma la perfezione è maggiore se qualcosa, che è buono in sé, è anche causa di bene nelle altre creature, e non soltanto per sé. Dio governa, perciò, le cose in modo da rendere alcune di esse causa rispetto al governo di altre (...) “cosicché il potere regio diventa più illustre attraverso la gerarchia dei suoi ministri” (*S.Th.*, I, q. 103, a. 6-ad. 3.). Compriamo allora, a mo' di *experimentum mentis*, una fusione tra questi spunti e la dottrina alethologica di Heidegger, fondata sul *fallere*: la verità si esplica in una difesa dalla caduta all'interno di una contesa, per poi trasformarsi in un possesso, un potere e un momento di assicurazione; il bene emana attraverso il governo di Dio in virtù di una precisa gerarchia e, quindi, anche attraverso forme di assoggettamento.

Notiamo un evidente isomorfismo e la necessità che sia il *verum* che il *bonum* debbano essere governati economicamente nell'ambito di un orizzonte polemologico, in cui c'è una contesa per la sicurezza. Ma tutto ciò deriva ancora più essenzialmente dalla circostanza che *ab initio* troviamo un deficit, un *fallere* per cui sia il bene che la verità rappresentano dei “buchi” che innescano delle precise “economie”: il bene e la verità non sono oggetti trascendenti, od oggetti immanenti, né tantomeno sono realtà soggettive, bensì sono – forse più semplicemente – modalità di governo o gestione dell'*abitare*, cioè *economie*.

“Il Potere, che ama gli uomini e inizia al mistero”, scrive lo pseudo Dionigi, “ci rivela le gerarchie celesti e istituisce la nostra gerarchia in modo che sia associata al ministero di quelle per la somiglianza col loro ministero deiforme” (*C.H.*, 124a). “La nostra gerarchia”, ripete il trattato sulla gerarchia terrena, “formata santamente da ordini tramandati da Dio, è conforme alle gerarchie celesti, in quanto ne salvaguarda i caratteri deiformi e capaci di imitare il divino, per quanto possibile agli uomini” (*E.H.*, 536d). La sperequazione terrena trova una giustificazione adeguata nella sua proiezione sul piano divino, in cui la gestione della

gerarchia viene affidata ad una precisa economia: “l’*oikonomia* provvidenziale si è integralmente tradotta in una gerarchia, in un ‘potere sacro’ che compenetra e attraversa tanto il mondo divino che quello umano, dai principati celesti alle nazioni e ai popoli della terra” (Agamben, 2007, p. 171). In questo quadro la *gloria*, fatto tipicamente umano e collettivo, funziona da perno di giunzione, all’interno delle gerarchie e attraverso di esse, tra la dimensione economica ed inoperosa del divino e l’economia della prassi dell’uomo.

La gloria inneggia ad una sovranità assoluta che tuttavia “è-qui”, tra-noi, nella *communitas*, mercé un tripudio, il κλέος che ritroviamo in Omero (*ivi*, p. 224). Nel mondo giudaico *kabod*, suggestivamente, significa nello stesso tempo “signoria” e l’abitare, cioè viene esemplificata l’espressione “Dio è in questo luogo”, cosicché nella gloria, nella sua gestione economica, abbiamo sia un ricongiungimento dell’umano e del divino, sia una reciprocità all’interno dell’economia trinitaria.

Trascendenza e prassi, economia e teologia trovano nella glorificazione il loro anello di congiunzione (*ivi*, p. 230) in vista del superamento della caduta originaria e della deiezione dell’uomo (*ivi*, p. 262). Ma che cosa si glorifica effettivamente in Dio? Qual è l’anello di congiunzione tra l’economia terrena e quella trinitaria?

Anche in questo caso sembra funzionare un meccanismo fondato sul deficit e sulla mancanza: la prassi umana glorifica Dio nella sua inoperosità e assume una valenza escatologica nella misura in cui preannuncia l’inoperosità dell’uomo (in questo caso lambendo certe riflessioni di Marx). “Si misura qui con chiarezza il mutamento del paradigma ontologico che è ormai un fatto compiuto: l’essere coincide senza residui con l’effettualità, *nel senso che esso non è semplicemente, ma deve essere effettuato e realizzato*” (Agamben, 2012, p. 61). Da una parte, quindi, essere e prassi sembrano far tutt’uno: “l’*officium* istituisce fra essere e prassi una relazione circolare, per cui l’essere del sacerdote definisce la sua prassi e questa, a sua volta, definisce l’esse-

re. Nell'*officium* ontologia e prassi diventano indecidibili: il sacerdote deve essere ciò che è ed è ciò che deve essere" (*ivi*, p. 96); dall'altra l'*officium* deriva da un'inoperosità più originaria, da un *fallere* che fa tutt'uno con il potere.

L'ozio diviene così il motore economico, politico e produttivo, quel buco nero che è origine ed ἔσχατον e che genera competizione, gerarchie e lotta per la vittoria.

Se tuttavia nella teologia cristiana emerge l'idea dell'inoperosità divina a fronte di un essere dell'uomo totalmente "liturgico", nell'*Etica Nicomachea* Aristotele pensa invece proprio all'inoperosità dell'uomo ed alla sua connessione con il λόγος (1097b), anche se non si riferisce propriamente all'accidia o all'aprassia assoluta, ma a un modo diverso dell'ἐνεργεῖν, cioè a un "agire con il linguaggio" quale declinazione privilegiata della *praxis*.

Ecco allora che l'uomo inizia a profilarsi come quell'animale che, essendo dotato del linguaggio e pur essendo indotto sempre a dover-essere e a "realizzare" l'essere, tende *e contrario* a divenire inoperoso, delegando viepiù la sua prassi alla parola: da un certo punto di vista, ciò implica una sorta di legame a *double bind* con il fallimento, poiché da un lato il simbolico e il pratico-economico derivano da una manchevolezza biologica dell'uomo, dall'altro lato la funzione compensatoria e talvolta ipertrofica del linguaggio sembra riportare al fallimento dell'ἔργον, ossia ad un non-fare e ad una inoperosità che sono disumane e appaiono perlopiù delle finzioni e delle pantomime che imitano – senza effettuarla – la realtà.

L'acclamazione è in questo senso un evento performativo in cui la comunicazione rafforza la socialità: essa tuttavia è pure legata ad un vettore relazionale decisivo per la costituzione dell'*homo sapiens*, ovvero a una diffusa e capillare tendenza all'eccesso. La gloria non è identificabile con la sacertà, se non per il fatto che celebra un *plus* umano, un "più" assolutamente antropico che tende alla trascendenza divina. Grazie ad esso l'essere non si risolve estaticamente in se stesso ma vuole diventare nel con-

tempo azione, prassi, un agire modulato dal “dovere” e da quella che chiamiamo un’etica: compito dell’uomo è eccedere la propria manchevolezza attraverso un linguaggio che non è soltanto suppletivo, vicariante o sostitutivo del reale, ma tende esso medesimo a divenire-reale, ovvero a reificare: nell’acclamazione che segue ogni momento dell’incontro di boxe, riprendendo l’analisi sartriana, la violenza non è più simbolica e sostitutiva di un *thymós* sociale, ma diventa qualcosa di consistente e totalizzante, qualcosa che si può tagliare con il coltello. Spinta dall’ossessione per il *plus* e la trascendenza, la gloria del pugile vittorioso catalizza tutto il senso di una specie e ci spinge verso l’alto in ogni istante della nostra esistenza, dal fornicare al mangiare.

1.1.5 Il “non-detto” nietzschiano

Le figure dell’innalzamento e della *décadence* appartengono a pieno titolo alla filosofia di Nietzsche. Potremmo dire che gran parte del pensiero della modernità sia ispirato ai nuovi parametri introdotti dal filosofo tedesco, ovvero alla convinzione che l’essere umano sia fondamentalmente deietto e incapace di sopravvivere nel suo ambiente naturale, alla certezza che tutte le grandi costruzioni di senso dell’umanità, a partire dalla Grecia classica, non siano che il risultato dell’oblio della matrice dionisiaca intrinseca alla vita e della conseguente reazione immunologica per cui delle finzioni simboliche si trasformano all’improvviso in verità e, infine, all’idea che l’uomo medesimo serbi in sé le risorse per un capovolgimento rivoluzionario e per la trasformazione di tutti i valori illusoriamente condivisi e consolidati. In uno scritto del 1888, per certi aspetti prodromico dell’*opus magnum* alla fine mai effettivamente realizzato – la “Transvalutazione” –, Nietzsche condensa quello che è un vero e proprio manifesto del fallimento e della necessaria reazione ad esso da parte dell’uomo occidentale:

“quando parliamo di valori, parliamo sotto l’ispirazione, sotto l’ottica della vita: la vita stessa ci costringe a stabilire dei valori, la vita stessa valuta per nostro tramite, *quando* noi stabiliamo valori... Ne consegue che anche questa *contronatura della morale* la quale concepisce Dio come concetto antitetico e condanna della vita, è soltanto un giudizio di valore espresso dalla vita – da *quale* vita? da *quale* sorta di vita? Ma ho già dato la risposta: dalla vita declinante, infiacchita, stanca, condannata” (Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, p. 53).

Assistiamo ad una “fisiologizzazione” del pensiero di Nietzsche, sicché la decadenza fisica, la lassitudine, la debilità fisica non corrispondono soltanto a realtà naturali, a un decorso dell’esistenza comune e immutabile nella sua essenza, ma divengono dei tratti “ideologici”, cioè riguardano il pensiero e la storia culturale dell’uomo occidentale. Non è un caso che, in parte, il *Crepuscolo degli idoli* sia stato ispirato da uno scritto pseudo-scientifico dell’epoca – *Dégénérescence et criminalité* (Charles Féré, 1888) – secondo il quale l’individuo decadente sarebbe il nevrotico tendenzialmente ipocondriaco che diviene la causa del proprio male e della propria pena, così come *e contrario* la via della salvezza si tradurrebbe in un fatto “dietetico”, determinato da una certa condotta di vita che anziché condurre alla gotta o al diabete, apre la strada alla felicità. Questa bizzarra corrispondenza – lo notiamo qui quasi di sguincio – non pare così discosta dagli eubiotismi e dietismi contemporanei, ove la “condotta di vita” prima ancora di essere fatto morale o fatto prettamente etico, si traduce invece in elemento puramente fisiologico, modificabile e migliorabile attraverso determinati apporti nutritivi (regime vegetariano, digiunista, vegano, vegano-crudista, paleolitico, etc.) e l’opportuno esercizio (jogging, running, biking, fitness, pilates, zumba, afro, body-building, north-walking, etc.).

Questa tangenza riguarderà anche questo lavoro: forse il tentativo sotteso è proprio quello di dimostrare come le

idee di decadenza, fallimento, caduta, etc. e, allo stesso modo, le idee di vittoria, primato, superiorità, gloria. etc. non siano che strategie simbolico-immunitarie sviluppate per ordinare gli eventi e per conferire senso ad una realtà che, altrimenti, risulterebbe forse troppo cangiante. In questo senso Nietzsche costituisce forse uno dei più grandi rappresentanti della “nikologia” occidentale, cioè del λόγος della vittoria e di un eccesso virato in senso positivo: “la ‘ragione’ è la causa del nostro falsificare la testimonianza dei sensi. In quanto i sensi ci mostrano il divenire, lo scorrere, il cambiamento, non mentono...Ma Eraclito avrà ragione in eterno nell’affermare che l’essere è una vuota finzione. Il mondo ‘apparente’ è l’unico mondo: il ‘vero mondo’ è solo un’aggiunta mendace...” (ivi, p. 41). Epperò – osserva Nietzsche – (io) “fui il primo che, per comprendere l’antico istinto ellenico, ancora ricco e addirittura straripante, considerai seriamente quel meraviglioso fenomeno chiamato col nome di Dioniso: esso è spiegabile unicamente sulla base di un eccesso di forza” (ivi, p. 134). L’eccesso si trova sia a valle che a monte di un medesimo processo: le potenze timotiche della natura umana condensate nel mito dionisiaco vengono represses da eccessive forze immunitarie, le quali costruiscono un mondo tanto fittizio e posticcio, quanto reale ed apparentemente “vero”; ma a sua volta soltanto un eccesso vitale, una controistanza che potremmo definire – con un termine non nietzschiano, ma consentaneo e riprendendo il pensiero di Sartre – *rivoluzionaria*, è in grado di decostruire siffatte invenzioni, “il dire sì alla vita persino nei problemi più oscuri e più gravi, la volontà di vivere che, nel sacrificio dei suoi tipi più elevati, si allietta della propria inesauribilità (...)” (ivi, p. 137). L’eterno ritorno, che tanto pare collidere con la volontà di potenza, costituisce questo movimento ciclico per cui ad ogni costruzione positiva di senso e di valore corrispondono una transvalutazione e un’azione “violenta” che portano nuovi valori e nuove verità. In questa prospettiva,

Nietzsche si autoproclama “maestro dell’eterno ritorno”: “io, l’ultimo discepolo del filosofo Dioniso – io, il maestro dell’eterno ritorno...” (*ivi*, p. 138). L’anima “timotica” dell’uomo, la sua forza vitale e incompressibile da nessuna gabbia apollinea, tendono a ri-tornare e compito del soggetto è quello di farsi carico di questa movenza e di agire con “forza” e prontezza, finanche correndo il rischio d’essere eccessivo e debordante: ciò che si profila sullo sfondo è una vittoria sia biologica che ideologica, è la “creazione” come *inventio* di nuovi valori e trasformazioni del mondo.

Questa *lignée* di pensiero ispirerà tutto il primo Novecento, da Heidegger all’antropologia filosofica, dall’esistenzialismo al postmodernismo, fatte salve ovviamente accentuazioni tematiche di volta in volta diversificate e virate in senso reazionario o progressista. Gli autori che di seguito attraverseremo quasi “di sorvolo” palesano con medesime accentuazioni – sebbene talora critiche, talora concilianti –, sempre lo stesso impianto di senso: esiste la possibilità di una vittoria e di un fallimento, e il fallimento in sé è deprecabile, sia esso quello fisiologico-biologico cagionato dalla malattia e dalla senescenza, sia esso quello puramente ideologico laddove delle *verità* vengono soppiantate e neutralizzate da altre verità e da altre ancora. Il “martello” (*Hammer*) che appare come termine di riferimento del *Crepuscolo* implica la “lotta”, una certa forza, sperabilmente eccessiva, in grado di far soccombere l’avversario, in un “gioco” evolucionistico che funziona sempre medesimamente, eppure non concedendo “secondi tempi”.

Non è un caso quindi che l’operetta nietzschiana termini con una significativa citazione dal *Così parlò Zarathustra*:

“Perché così molli, così cedevoli e arrendevoli? Perché nei vostri cuori è tanta negazione, rinnegamento? Così poco destino nel vostro sguardo? E se non volete essere destini e inesorabili: come potreste un giorno, con me – *vincere*? E se la vostra durezza non vuole lampeggiare e scindere e frantumare: come potreste un giorno, con me

– creare? Tutti i creatori infatti sono duri. E dovrà parervi beatitudine, premere la vostra mano su millenni come su cera – Beatitudine scrivere sulla volontà di millenni come su bronzo – più dura che bronzo, più nobile che bronzo. Solo le cose più dure sono le più nobili. Questa nuova tavola, o miei fratelli, io pongo sopra di voi: divenite più duri!” (*ivi*, p. 139, cors. ns.).

Il *milieu* polemologico è molto chiaro e trasparente quasi in ogni riga; vi potremmo leggere anche delle sfumature nemmeno troppo velate di un maschilismo che per secoli si è trasfigurato in antropocentrismo. Durezza, forza, coraggio non sono affatto virtù femminili ma si riallacciano ad un mondo sociale gerarchico fondato sulla funzione dell'uomo quale attore della guerra e prosecutore della progenie: al di là del caso eslege ed eccezionale delle *Baccanti* di Euripide, il vero spirito dionisiaco risiede nell'uomo maschio, capace di raggiungere l'ebbrezza e la follia, rimanendo nel contempo un fiero ed affidabile combattente che tiene innanzi a sé quale miraggio immarcescibile la dea Νίκη. Per tali ragioni la filosofia non può essere che qualcosa che si esercita col martello nell'ambito di un agone in cui ciò che vale è soltanto la vittoria: “ogni mezzo è buono a questo scopo, ogni ‘caso’ è un caso fortunato. Soprattutto la *guerra*. La guerra è sempre stata la grande accortezza di tutti gli spiriti divenuti troppo interiori, troppo profondi; perfino nella ferita c'è la virtù di guarire. Già da tempo una sentenza, di cui tengo celata l'origine alla curiosità erudita, è stata la mia divisa: *increscunt animi, virescit vulnere virtus*” (*ivi*, p. 23). In realtà si tratta di una citazione del poeta Furio Anziato (II° a.c.), il quale testimonia anche in epoca latina come sia possibile il risorgimento a fronte di un deficit originario e apparentemente insanabile.

La sconfitta d'altro canto viene incardinata in un sistema nikologico sì da trasformarsi in qualcosa di impossibile e fattualmente irrealizzabile: ad ogni *vulnus*, ad ogni lacerazione – grazie alla guerra – non può

conseguire che una rinascita, una vittoria, una nuova virtù. La sconfitta non è primaria e bastante a se stessa ma ha quale sua *ratio essendi* la vittoria e πόλεμος.

Ma se questa *oppositio* non avesse alcun senso? E se la vittoria e la sconfitta fossero equivalenti e valessero unicamente per il loro significato “posizionale” e se perciò esse fossero in realtà delle finzioni all’interno di un gioco che, pur nella sua irrealtà, ha cagionato nella storia innumerevoli vittime e catastrofi ecologiche?

1.2 Trasfigurazioni del fallimento

1.2.1 *L’esonero*

Abbiamo visto sin qui come talune delle manifestazioni più eclatanti e significative dell’essere umano dipendano in fondo da una reazione adattiva nei confronti di un generico deficit originario. La lotta e il conflitto in vista del primato e del soverchiamento del più debole derivano dalla penuria, cioè da quella relazione essenziale di manchevolezza che intratteniamo con l’ambiente e con i nostri simili. Ma la stessa idea astratta e quasi auratica di “verità” sembra celare entro di sé un fallimento originario, un *fallere* che Heidegger declina nel nascondimento; oppure le istituzioni della trascendenza così come articolate nelle economie religiose, non sarebbero che la proiezione di un *plus* in cui l’essere e il dover-essere, l’ontologia e l’etica, la teoria e la prassi si congiungono e non trovano mai ristoro così come tendono ad un miglioramento di sé asintotico. Lo sport, l’agonismo, l’esercizio non sono che metafore e ritualizzazioni di un *modus* che non sembra trovare eguali nel mondo animale e che forse – ipotizziamo noi – costituisce un effetto di linguaggio: nella glorificazione e nella tensione etica che mira ad un indeterminato *plus*, la parola tende così a farsi carne, cioè a rei-

ficarsi, a divenire-reale e a saldare, almeno per un istante e illusoriamente, il divino-trascendente con il prettamente umano.

L'antropologia filosofica della prima metà del XX° secolo, che trova in Arnold Gehlen, Helmut Plessner e Max Scheler i suoi esponenti più rimarchevoli, sembra portare a compimento l'idea heideggeriana di una finitezza originaria dell'uomo e della necessità di una continua progettazione orientata al futuro. A monte di tutte queste filosofie del fallimento sembra tuttavia permanere lo sfondo di un'impostazione aristotelica in cui viene celebrata la superiorità dell'uomo *λόγον ἔχον* nei confronti del mondo animale. In altre parole il carattere deficitario della biologia umana avrebbe portato ad una reazione adattiva ipertrofica ed esuberante, donde una sempre maggiore padronanza dell'ambiente e l'utilizzo di strategie di sostituzione e di distanziamento nei confronti del mondo naturale: la tecnica e l'artificialità della nostra esistenza, sarebbero gli indici più significativi di questo decorso che, a sua volta, ha quale orizzonte una concezione evuzionistica ingenua o – come si dice – *ultradarwinistica*.

Ora, si può ben comprendere il titolo di quello che forse è l'*opus magnum* di Gehlen, cioè *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*: in un'estrema sintesi, questo titolo associa quella che è la natura umana (deficitaria, fallimentare, debole, etc.) ad un riposizionamento nel mondo che dipende aristotelicamente da un sapiente utilizzo del linguaggio, della prassi e dell'intelligenza riflessiva. "L'uomo è l'essere che agisce. In un senso che dovremo precisare meglio, egli non è 'definito', è cioè ancora compito a se medesimo; è, come si può anche dire, l'essere che prende posizione. (...) E in quanto l'uomo, che non ha altro fondamento che se stesso, può anche mancare a tale compito necessario alla vita, ne viene che egli è l'essere precario, 'soggetto al rischio', con una possibilità costituzionale di fallire" (Gehlen, 1940, p. 69). Ritroviamo nuovamente l'incrocio tra prassi e teoria: l'uomo è colui che agisce, colui che ha

un compito; epperò l'uomo è anche quell'essere parlante che comunica e che costruisce il suo mondo trascendente e sostitutivo, glorificandolo. In quanto agente, egli è in grado di modificare l'ambiente adattandolo alle proprie necessità: "in tutte le azioni dell'uomo accade una duplice cosa: per un verso egli padroneggia adattivamente la realtà che lo circonda *trasformandola* in ciò che è utile alla sua vita, perché non esistono al di fuori di lui condizioni naturali d'esistenza spontaneamente adeguate ovvero perché le inadeguate condizioni di vita naturali gli riescono insopportabili; per un altro verso, egli compulsa in se stesso una gerarchia complicatissima di prestazioni, 'fissa' dentro di sé un ordine strutturale di capacità, ordine che gli inerisce unicamente secondo il possibile, e che egli deve costituire traendolo da se stesso, attivamente, anche affrontando interiori contrarietà" (*ivi*, pp. 74-75). Manchevolezza, autonomia conflittuale, esercizio suggeriscono invero una rimodulazione del *Dasein* heideggeriano, per il quale l'in-essere induce un poter-essere e un aver-da-essere motivati paradossalmente da un'impossibilità (la morte), quale motore fondamentale dell'esistenza dell'uomo e della sua superiorità sul mondo animale (per il quale, appunto, la morte non "è").

È a questo livello che Gehlen introduce il concetto di *esonero* (*Entlastung*) quale caratteristica tipica dell'uomo nel mondo: egli non affronta direttamente l'ambiente, ma fa leva sulle proprie carenze per creare una sfera simbolica e tecnica suppletiva che lo esonera dal peso e dal rischio di un incontro ravvicinato con il reale: "l'uomo deve *trovare a se stesso degli esoneri* con strumenti e atti suoi propri, cioè *trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita*. (*ivi*, p. 74).

L'apertura al mondo di Heidegger deve essere padroneggiata, controllata da un sistema simbolico esonerante, ossia "la cultura è pertanto la 'seconda natura' – vale a dire: la natura umana, dall'uomo elaborata autonomamente, entro la quale egli solo può vivere; e la cultura 'innaturale' è il *prodotto* di un essere unico al mondo, lui

stesso ‘innaturale’, costruito cioè in contrapposizione all’animale. *Proprio nel luogo* in cui c’è l’‘ambiente’, sorge quindi, nel caso dell’uomo, il *mondo culturale*, cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la sua vita” (*ivi*, pp. 75-76). La mancanza e un certo primitivismo biologico (*ivi*, p. 177) - altrove definita “neotenia” - consentono la massima plasticità di questo strano animale, sempre proteso a creare dei surrogati del mondo e ad artificializzare, attraverso la tecnica e la simbolizzazione, il suo rapporto con l’esterno.

Come nelle prime pagine della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, non è possibile nemmeno una minima e volatile percezione immediata della realtà, ma quest’ultima si trova già ad essere il prodotto di infinite ulteriori mediazioni, nelle quali ogni percetto rimanda ad un altro percetto, e poi ad un altro ancora, per rimandare a sua volta ad una categoria, a uno o più sistemi di senso, a conseguenti tecniche e procedure pratiche, politiche, economiche, etc.. “Seguiremo con precisione e nei particolari in qual modo il padroneggiamento della profusione delle impressioni sia sempre, nel contempo, un esonero, un’agevolazione attivamente e autonomamente attuata; vedremo anche come, tuttavia, e proprio per questo, l’uomo si orienti, dia ordine alle impressioni che riceve, se le renda intelligibili e soprattutto le assuma in *prima persona*” (*ivi*, p. 77).

Ciò che vediamo *tout court*, ciò che si manifesta, il fenomeno in se stesso è il prodotto di una precisa attività di padroneggiamento, ossia di controllo, di ordinamento più o meno arbitrario in vista dell’esonero di un contatto diretto con il “fuori”, epperò anche di un’ “assunzione in prima persona”. Gehlen opera una precisa torsione della fenomenologia di Husserl, facendo dell’attività noetico-noematica del polo egologico una sorta di presa di distanza difensiva (nei confronti dell’*hyle*) e di esonero nei confronti del peso che l’ambiente esercita sull’essere umano. Ne deriva il carattere peculiare di una certa psicoticità dell’uomo, di un relazio-

narsi con l'alterità e la natura di tipo quasi autistico, tutto articolato all'interno di sfere climatiche collettive in cui si condividono linguaggi e tecniche, ma sempre con l'illusione di accedere alla realtà *prima facie*, in un modo "artificiosamente" diretto e immediato. "L'esposizione a un profluvio di impressioni non delimitato dall'opportunità biologica pone l'uomo – già nella primissima infanzia – dinanzi al compito di padroneggiarlo, di esonerarsene, di passare cioè a un intervento attivo nei confronti del mondo che invade i suoi sensi; quest'intervento consiste in attività *comunicative*, di maneggio, dischiudenti l'esperienza e *esaurienti*" (*ibidem*). L'uomo è aperto al mondo e, quindi, soggetto a un profluvio di stimoli che egli deve padroneggiare ma dai quali, soprattutto, deve esonerarsi attraverso un processo *sostitutivo* che – in un modo un po' generico – possiamo definire *simbolico*. La percezione in sé, dunque, è già simbolica, ovvero un con-catenamento e un gioco di rimandi in cui ogni percetto può-stare-per un altro e viceversa: proprio l'attività sostitutiva è quella che garantisce meglio delle altre l'esonero, poiché non solo porta alla "comprensione" del fenomeno, ma pure alla sua distanziamento in vista di un miglior controllo.

"Il mondo dei nostri sensi è dunque simbolico, e questo significa che allusioni, abbreviazioni, parti anteriori e intersezioni, ombre, riflessi, qualità cromatiche o formali vistose *bastano* a dar conto delle masse reali degli oggetti. L'opportunità biologica di questo fatto, come si è detto, risiede da un lato nell' 'esonero' e nell'accelerazione delle reazioni in tal modo possibili, dall'altro, e soprattutto, nell'essere *visione panoramica* possibile soltanto in aree simboliche; la non necessità di affidarsi alla possibile abbondanza e profusione delle cose che incidono sui nostri sensi, quest'esonero consente di cogliere panoramicamente intere *aree di allusioni*" (*ivi*, p. 223). Per Gehlen, dunque, l'uomo non è soltanto quell'essere deficitario che deve supplire alle sue mancanze con l'azione, la domesticazione dell'ambiente e una precisa presa di

posizione nel mondo; egli è anche l'essere simbolico per definizione, procedendo anche molto al di là di Aristotele che pure concedeva una qualche autonomia alla vita vegetativa e a quella animale. In questo parossismo simbolico, non solo l'attività percettiva elementare ma anche tutto ciò che concerne la sfera senso-motoria si profila simbolicamente, ovvero come un sistematico processo di esonero. Anche in quest'ultimo caso, assistiamo ad una precisa scansione dei movimenti, ad una serie di rimandi e a un intero meccanismo economico finalizzato al risparmio energetico: "pertanto si può benissimo parlare di una *struttura simbolica del movimento* che corre parallela a quella della percezione: come la vastità delle vedute delle cose si riduce a poche vedute ricche e per così dire fruttuose, così un movimento 'riuscito' si riduce al perfezionamento di fruttuose fasi principali e articolate" (*ivi*, p. 242). La poesia da un lato e la danza dall'altro non costituiscono delle semplici espressioni estetiche, ma suggeriscono l'evidenza che sia la percezione del mondo che il movimento nel mondo sono attività nel contempo simboliche e comunicative, ossia abbisognano di una comunità e si inseriscono in una sfera in cui ogni gesto, ogni percepito non è bastevole per se stesso, ma rimanda ad infiniti altri, semplificandoli ed ampliando la nostra prospettiva sulla realtà.

Tuttavia, il meccanismo sottostante, ciò che effettivamente fa sì che l'uomo sia divenuto un animale simbolico, rimane sempre l'esonero, la liberazione dall'*onus*: se la simbolizzazione del flusso percettivo garantisce una migliore presa sul mondo e se la serializzazione ed economizzazione dei movimenti si pone alla base di tutte le antropotecniche, dobbiamo anche osservare che la simbolizzazione in se stessa, il linguaggio che nomina, è ciò che esonera entrambi ed inaugura in tal modo un'altra dimensione, ancora più securizzante e protettiva: "in tutta la nostra vita di parlanti si è conservata, da queste radici, una proprietà estremamente singolare: l'esonero consistente

nel fatto che nel nominare c'è già un esaurire" (*ivi*, p. 251).

La parola *esaurisce* la cosa, nel doppio senso che la "cancella" consumandola sino all'irrelevanza ontologica, e che la porta al suo compimento, all'*entelecheia* aristotelica: nella sua estremizzazione, dunque, il linguaggio non solo sostituisce il mondo che abitiamo, esonerandoci dal peso costante di un confronto diretto ed immediato, ma diviene una realtà esso stesso, cioè assume un ruolo ontologicamente esaustivo.

La performatività del linguaggio si realizza ovviamente solo all'interno di una comunità, di un "con": l'uomo è quell'essere animale fallimentare che per esonerarsi dal mondo deve consociarsi con i propri simili e formare delle comunità che non sono dei superorganismi come avviene per certi imenotteri (formiche, api, vespe, etc.) e animali "eusociali", ma che mantengono una costante tensione tra individuo e società. "Nel suono è presupposta una comunicazione" (*ivi*, p. 254), ma questa implica anche l'*intimizzazione* (*ibidem*), cioè la costruzione di un'interiorità che è in grado di rappresentare il mondo esterno: in altre parole, grazie al linguaggio, l'uomo non si esonera soltanto dal movimento (basti pensare all'attuale sovrautilizzo degli smart devices), ma da se stesso (in quanto altro, inconscio, emotività, etc.) e dal mondo circostante, in una continua e paradossale interscambiabilità tra interno ed esterno. "Assimilazione di mondo interno e di mondo esterno significa pertanto che noi interpretiamo il mondo interno in base a quello esterno e questo in base al primo, poiché entrambi li esperiamo soltanto nell'interpolazione reciproca. Il linguaggio è il centro, il nerbo di questa connessione di espressione ed impressione" (*ivi*, p. 317). Interno ed esterno di fatto non esistono ma, se vogliamo, costituiscono delle categorie immunologiche con le quali affrontiamo il mondo e dal quale, attraverso il linguaggio, tentiamo di esonerarci. Eppure, nonostante queste riflessioni ricorrenti in Gehlen, non dobbiamo pensare ad un modello pseudo-

psicotico dell'essere umano: al contrario, il linguaggio, proprio in forza della sua capacità di riscrittura e riorganizzazione dei fenomeni, possiede una prospezione pratica orientata nel futuro (*ivi*, p. 361), prospezione che si realizza nel mondo più manifesto attraverso la tecnica. Il linguaggio è nella sua essenza *metaforico* poiché *sta* per qualcos'altro; ma la sua struttura relazionale sembra riflettere quella del mondo, cioè esso non è estruso, un'e-flessione della realtà, ma essenzialmente *ne-è*. Si tratta insomma di un'antropotecnica che assieme alle altre tecniche consente all'uomo deficitario di padroneggiare e controllare la natura, di "inventare" un "interno" e un "esterno", un "identico" e un "altro", l'umano e il disumano, l'uomo e la natura, etc., tutte categorie contrapposte quanto fittizie, le quali tuttavia funzionano a livello di prassi e di espansione evolutiva nel mondo.

1.2.2 *L'eccentricità posizionale*

Al di là dei presupposti aristotelici ed antropocentrici, l'antropologia di Gehlen ha il merito di focalizzarsi sul linguaggio, non tanto perché espressione del *λόγος*, ma perché *isomorfo* nei confronti della realtà e perché strutturato "relazionisticamente", cioè come un gioco di concatenamenti, di rimandi, di differenziazioni e di ripetizioni il quale consolida una *communitas* con la sua precisa topologia e quindi una precisa delimitazione tra interno ed esterno, simile e dissimile, amico e nemico. Più complessa invece appare la riflessione di Plessner, dacché nella sua opera più cospicua – *I gradi dell'organico* – sembra divenire problematico ciò che Gehlen dava per scontato considerandolo un paradigma antropologico, e cioè la superiorità conclamata dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi.

La strategia di Plessner si basa su un'iniziale decostruzione delle classificazioni classiche di origine cartesiana e basate sulla differenziazione ontologica tra fisico e psichico, *res cogitans* e *res extensa*, naturale e umano,

umano e animale, etc.. Si tratta di un vero e proprio processo di *fondamentalizzazione* per cui certi principi accettati acriticamente vengono poi assunti “per fede”.

“Il quadro della fondamentalizzazione cartesiana è completato dal fatto che il suo principio richiede la rappresentazione meccanicistico-matematica o la misurazione come unico metodo per la conoscenza degli oggetti fisici. Con l'identificazione di corporeità ed estensione e la concomitante equivalenza tra estensione e misurabilità, il principio di alternativa fra *res cogitans* e *res extensa* porta automaticamente con sé la fondamentalizzazione di una scienza matematica della natura” (Plessner, 1975, p. 63). La separazione preordinata tra un esterno ed un interno, tra soggettivo ed oggettivo, tra uomo e natura conduce necessariamente ad un rapporto con il mondo che si basa sulla quantità e sulla misurabilità: tutto insomma può essere risolto da leggi e sequenze numeriche. Compito di un'antropologia filosofica sarebbe invece quello di comprendere come tali dicotomie si costituiscano fenomenologicamente, cioè in quanto fenomeni oggettivi, e, di conseguenza, come l'uomo possa costituire una certa variazione dell'organico con le sue specificità. Plessner per certi aspetti si ispira ad Husserl e nel contempo se ne discosta, cioè vuole partire da un orizzonte di “cose” colte nella loro neutralità organica, ossia come non ancora facenti parte di una precisa sfera di appartenenza.

Se Husserl ha indagato la costituzione genetica della “cosa in se stessa” cercandosi di liberare metodicamente da pregiudizi, precomprensioni, conoscenze acquisite, ereditate, “credute”, etc., Plessner parte da questa costituzione per tentare di delimitare strutturalmente e fenomenologicamente il campo del $\beta\iota\omicron\varsigma$, e, all'interno di questo, di definire lo specifico dell'essere-uomo. Se l'*epoché* husserliana giunge sino in prossimità dei puri *Erlebnisse* attraverso la cui articolazione si manifesta la “datità”, l'*epoché* plessneriana (peraltro implicita e mai dichiarata)

giunge sino alla *Sache* già costituita ma scevra di tutte le sue caratteristiche fisico-chimiche, culturali e soggettive che usualmente connotano ciò che definiamo in modo molto generico “vita”.

Per seguire questo progetto che vuole profilarsi come “teoria apriorica dei modali organici”, cioè come una teoria che cerchi di comprendere e differenziare, nel fenomeno, ciò che è organico (*ivi*, p. 134), la via privilegiata sembra essere quella di una sorta di *topologia fenomenologica*.

“Esistono due direzioni dello sconfinamento del fenomeno concreto della cosa, ed esse – conformemente alle determinazioni spaziali – sono per essenza abbinate, per quanto mai coincidenti. Si tratta dello sconfinamento del fenomeno ‘verso l’interno’ della cosa e ‘intorno’ alla cosa” (*ivi*, p. 109). Ciò che caratterizza questo rapporto è un fattore “intuitivo” e viene corroborato dal fatto che sussiste un “limite” ben percepibile fenomenologicamente: in altre parole, ciò che caratterizzerebbe l’organico è un *limite topologico*, cioè una questione di gestione e di abitazione dello spazio naturale, nonché il fatto che “interno” ed “esterno” emergono come *divergenza*, come tendenze contrapposte di posizione e di movimento, infinitamente allacciate tra di loro. “Al principio che i corpi viventi presentano come loro determinazione oggettiva nel fenomeno la relazione divergente per principio tra interno ed esterno si può dare la seguente forma: i corpi viventi hanno un limite che si manifesta in maniera intuitiva. Limiti intuitivi si danno nelle cose corporee là dove queste iniziano o finiscono. Il limite della cosa è il suo bordo, con cui incontra qualcos’altro” (*ivi*, p. 127). Notiamo qui la netta differenza con il pensiero di Gehlen: se per quest’ultimo la costituzione dell’interiorità e dell’esteriorità è puramente simbolica ed umana, per Plessner si riduce ad un fattore empirico e osservativo, dove valgono i limiti tra le cose, il loro rapporto, le loro relazioni.

Ci troviamo ad un livello relazionale o *essematico* – come useremo dire più avanti – che prescinde da un’ontologia, da un preordinato “che cos’è?”, per valutare una

certa situazione topologica basata su limiti, spazi chiusi o spazi aperti, interscambi, divergenze: “un essere vivente appare collocato di fronte al suo ambiente. Da esso parte la relazione *con* l’ambito *in* cui si trova, e la relazione che ritorna nel senso inverso fino a lui. L’intuizione coglie il carattere posizionale – questo diventa chiaro nel modo in cui si guardano sobriamente le piante, che appaiono prive di movimento – del tutto indipendentemente da qualsiasi animazione o personificazione” (*ivi*, p. 158). Inoltre gli essere organici tendono a cambiare il loro stato più dinamicamente, divengono un “processo”: in questo caso c’è un divenire del limite che si conclude nella “morte” in cui lo stesso limite viene meno. Per queste ragioni il “divenire” è una variante della posizionalità e, quindi, un gioco dei limiti, il quale non muta la tipologia della cosa (*type*), dell’essere organico sino a quando viene meno la posizione.

“La tipicità e la graduazione del mondo organico sono modalità necessarie mediante le quali soltanto la vita (in quanto realizzazione del limite di una cosa fisica) può acquistare realtà fisica” (*ivi*, p. 164).

Assistiamo ad una sovrapposizione di piani: il “con” e l’“in” esauriscono molto bene i concetti di posizionalità e di limite. Quest’ultimo, però, oltre a definire un “interno” ed un “esterno”, allude a un’altra relazionalità – la *differenza* – la quale conduce da un lato al divenire del processo vitale, dall’altro alla possibilità fenomenologica di categorizzare un determinato evento organico, che è tale, ossia ha “realtà fisica”, solo e soltanto perché rientra all’interno di un *type*. C’è, detto in breve, una precisa oscillazione in Plessner tra un oggettivismo fenomenologico-empirico e la continua necessità kantiana nel ricorrere ad *a priori* e a modelli teorici che a loro volta si presentano come concreti e materiali. D’altronde la sua finalità è quella di dimostrare la posizionalità eccentrica dell’uomo, la sua capacità di prendere le distanze da sé per riflettere e per oggettivare il proprio corpo. La fondamentalizzazione cartesiana quindi non sarebbe il *pri-*

mum movens, ma appena il *terminus ad quem* di un processo evolutivo molto complesso, con le proprie graduazioni e i propri passaggi decisivi.

Oltre al limite e alla posizione, è centrale in Plessner il *medium*, che genericamente potremmo definire come l'in-cui: l'essere vivente prende posizione *in* un ambiente che diviene luogo di mediazione (e anche immunizzazione) e mezzo per sussistere. Sia gli organi interni che il mondo esterno sono pertanto dei *media* per cui vivere, pur essendo concepibili questi *media* come qualcosa a sé, che può autosussistere con le sue posizioni e i suoi limiti (*ivi*, pp. 196-197). Ciò implica un rapporto che può essere sia conflittuale che cooperativo, poiché “vivere è essere posti innanzi alla sfera del proprio non-essere; è essere in relazione ad essa come al proprio opposto e contrario. (...)”

L'organismo realizza la sintesi di posizionalità e cosalità fisica, vale a dire la sintesi tra le proprietà che ha in quanto cosa vivente e le proprietà che le uniscono alle altre cose fisiche nello spazio e nel tempo. Realizza tale circuito nell'antagonismo della posizione di accordo o di opposizione rispetto al campo posizionale, come unità contraddittoria esistente nel e con il *medium e insieme* contro il *medium*, in pericolo e al sicuro, in lotta e in accordo con esso” (*ivi*, pp. 236-237). L'essere-con e l'essere-in implicano un rapporto agonistico, non necessariamente conflittuale come abbiamo visto in Sartre: tuttavia prevale in Plessner l'elemento della contrapposizione, della divergenza anche se attutita dalla sintesi del βίος, per cui l'essere vivente *ha* un corpo, il che non significa un semplice essere-in-relazione (come vorrebbe un'ecologia), bensì un possesso autoritario che profila il dominio di un Sé: “anche la pianta ha stelo, foglie, fiori e frutti, ma né il suo Sé, né il suo avere portano a un reale contrasto con il suo corpo come corporalità. Il Sé è solo una caratteristica della totalità vivente, non separabile posizionalmente dal corpo. Ma non appena, per il formarsi di un centro, sia comparsa una reale distinzione nel corpo stesso, l'intero si modifica anche

posizionalmente e si crea il fondamento per tutte quelle proprietà che sono connesse con l'esistenza di una coscienza" (*ivi*, p. 257). Al cartesianismo dicotomico *res cogitantes extensa* vengono sostituiti i concetti di posizione, centro, corpo e medium, ove indubbiamente cambiano i termini in gioco, ma similare appare la dinamica di differenziazione gerarchica e di potenziale conflitto.

Tuttavia se per Plessner i concetti fondamentali del *βίος* rimangono il "limite" e il movimento interno/esterno, permanendo dunque pienamente nell'ambito di un'ottica "classica", dobbiamo segnalare come soprattutto la posizione manifesti una *Stimmung* difforme, ove il "porre" deve essere sgravato dal sostrato semantico che gli perviene dall'idealismo e dal dualismo cartesiano: "porre" significa "essere sollevato", ossia allude all'esonero di Gehlen, sebbene questo sollevamento dal "peso" del *medium*, sia complicato da una stabilità che si articola sempre in movimenti eccentrici e concentrici, in un andare verso l'interno e verso l'esterno. La cosa inanimata non possiede un suo limite, una singolarità; mentre l'organico si caratterizza per avere a che fare proprio con il limite, per superarlo o interiorizzarlo, in un gioco infinito in cui – attraverso il movimento del dentro/fuori – il reale viene tenuto a distanza e in prossimità nello stesso tempo. "Il corpo organico nella sua vitalità, si distingue dal corpo inorganico per il suo *carattere posizionale*, o per la sua *posizionalità*. Con questo concetto si deve intendere quel fondamento della sua essenza, che rende un corpo posto nel proprio essere. Come già visto, i momenti 'oltre sé' e 'verso sé, entro sé' definiscono uno specifico essere del corpo vivente, che viene perciò sollevato nel passaggio del limite, divenendo in tal modo ponibile. Il corpo, con le modalità specifiche 'oltre sé' e 'verso sé', si staglia da se stesso e si mette in relazione con sé. Più precisamente il corpo è fuori e dentro di sé. Il corpo inanimato è libero da questa complicazione. Esso è fin dove arriva. Nel luogo e nel momento in cui termina, termina anche il suo essere.

Si interrompe. Gli manca quella elasticità intrinseca” (*ivi*, p. 156). Pur con differente terminologia, queste tesi non paiono poi così distanti dall’Heidegger di *Essere e tempo*: il soggetto, il vivente è caratterizzato dal suo *Da-sein*, ossia dal -ci che determina nello stesso tempo un luogo, un limite e un movimento di continuo trascendimento. Rispetto all’inerzia dell’inorganico, il vivente possiede un limite, si “pone” nel *medium* per interiorizzarlo ed esteriorizzarlo in un continuo dinamismo che delinea una centralità; perciò, per questo relazionarsi al “fuori” attraverso il pro-getto e la gettatezza, l’aver-da-essere, “l’essere vivente è fondato sul futuro” (*ivi*, p. 237), cioè si immette come “centro” all’interno di un flusso diveniente in cui l’individuo vive e muore per la sopravvivenza della specie.

Ma che cosa differenzia l’uomo dagli altri esseri organici?

Essendo il limite, la posizione in un determinato campo posizionale, il movimento introverso ed estroverso, la centralità, etc. i momenti genericamente fondanti il βίος, in che cosa l’essere umano diverge o ipotizziamo diverga dagli altri animali? Si tratta – osserva Plessner – di una questione che riguarda il centro posizionale e il suo rapporto con esso: “nella misura in cui l’animale esiste come tale, è assorbito nel qui e ora. Ciò non gli diviene oggettivo, non si distingue da lui: rimane la condizione, il ‘ciò attraverso cui’ mediatore della realizzazione della vita. L’animale esiste a partire dal suo centro, ma non vive come centro. (...) Nel grado animale la riflessività completa è impedita dal corpo vivente. Il suo essere posto in sé, il suo vivere a partire dal centro, determina la tappa della sua esistenza, ma non sta in rapporto con lui, non gli è dato. Qui, allora, è ancora aperta una possibilità di realizzazione. La tesi è che essa sia riservata all’uomo” (*ivi*, pp. 312-313). L’essere vivente è posizionale, cioè articola e delinea un limite ed un centro nel campo della mediazione con cui è in relazione, ma non è in grado di “oggettivare” questa condizione, ossia di essere in relazione con il proprio centro. “Sebbene anche in questo grado l’essere vivente sia assor-

bito dal qui e ora e viva a partire dal centro, gli è divenuta cosciente la centralità della sua esistenza. Ha se stesso, sa di sé, è percettibile a se stesso e per questo è un *io*, il punto di fuga, collocato ‘dietro di sé’ (...)” (*ivi*, p. 314). Quella che Plessner chiama *eccentricità posizionale* si palesa all’improvviso come una sorta di “via di fuga” immunologica, un prendere le distanze dal reale per oggettivarlo e per averne una maggiore padronanza. Se l’animale vive il *medium* in modo immediato, l’uomo media le mediazioni, è un animale mediatore che riflette e riflette ancora, oggettivando se stesso, il proprio corpo, la propria coscienza. “L’animale è posto nel centro posizionale e ne è assorbito. Per l’uomo vale invece la legge dell’*eccentricità*, secondo cui il suo essere qui e ora, cioè il suo assorbimento nell’esperire, non dà più il punto centrale della sua esistenza. Perfino nella realizzazione del pensiero, del sentire, del volere, l’uomo è al di fuori di se stesso” (*ivi*, p. 322).

Se usiamo un altro di giro di parole non proprio familiari a Plessner, potremmo anche dire che l’uomo è tale poiché sempre discentrato, sempre spiazzato rispetto ad una collocazione coerente: ciò significa anche che è in gioco un *fallere*, un mancamento in gran parte dovuto all’uso del linguaggio, per cui egli “non è mai là” e “non è questo”, e dove eccesso e deficit formano un tutt’uno enigmatico. Che il *fallere* poi svolga un’essenziale funzione immunologica, lo notiamo laddove l’*eccentricità* costituisce la sfera del mondo comune e della reciprocità, dando così sostanza e realtà vivente concreta a ciò che sfugge e costituisce una lacuna. “Il paradosso originario nella situazione vitale dell’uomo: che egli sta come soggetto di fronte a se stesso e al mondo e insieme con ciò si sottrae a questo contrasto. Nel mondo e di fronte al mondo, in sé e di fronte a sé: nessuna delle contrapposte determinazioni ha il sopravvento sulle altre; la frattura, il vuoto ‘in mezzo’ tra qui e là, l’altra parte, restano, anche se l’uomo lo sa e occupa proprio con questo sapere la sfera dello spirito” (*ivi*, p. 329).

1.2.2.a La posizione dell'uomo nel cosmo

Una certa accentuazione della “topologia” la rileviamo anche nelle ultime riflessioni di Max Scheler, il quale, partito da una potente formazione fenomenologica, approda ad un’antropologia filosofica in cui – al contrario di Gehlen e Plessner – l’ispirazione religiosa e la teologia paiono svolgere un ruolo decisivo. Il problema diviene, in quest’ottica lievemente discosta, quello di stabilire se il “concetto, che attribuisce all’uomo come tale una *posizione particolare* del tutto differente da quella di qualsiasi specie vivente, *sia legittimo o meno*” (Scheler, 1928, p. 119). Pur rimanendo inalveato in una *lignée* di tipo aristotelico, Scheler cerca di evitare la semplice risposta secondo la quale sarebbe l’intelligenza ciò che determina la grande differenza tra la sfera umana e quella più genericamente animale ed organica.

Già a quell’epoca numerosi studi di biologia ed etologia tendevano a rilevare come una certa intelligenza – specifica, finalizzata, istintiva, etc. – sia propria anche di altri esseri viventi e come pertanto la differenza potesse essere interpretata appena come quantitativa, se non in termini di specializzazione adattiva. In altre parole, è scontata l’esistenza di un campo posizionale nell’ambito del mondo organico, ed è pure scontata la superiorità dell’uomo, mentre non è affatto pacifica l’ipotesi che tale superiorità sia dovuta all’uso del linguaggio e del raziocinio. Si interroga allora Scheler, “se bisogna attribuire l’intelligenza anche all’animale, vi è tra questo e l’uomo qualcosa di più che una semplice differenza di grado, vale a dire una *differenza di essenza?*” (*ivi*, p. 142). L’uomo ha capacità di scelta e può discernere tra un valore e l’altro (e noi, nietzschianamente, potremmo dire che ha la facoltà di *creare* “valori”), ma anche nell’animale “sono rinvenibili nel suo comportamento atti come il donare, il porgere aiuto, il riconciliarsi e altri fenomeni analoghi” (*ibidem*). Non è possibile usare come discriminanti dun-

que l'intelligenza e la libertà di scelta, poiché troveremo sempre numerosi animali a loro modo altrettanto intelligenti e potremo sempre svelare come il comportamento "libero" sia alla fine molto più condizionato di quello che mai supporremo.

A loro modo, Gehlen e Plessner non hanno fatto che riconfermare – in modi differenti – un primato dell'essere umano fondato sulla capacità dell'espressione linguistica e sulla facoltà di riflettere e, quindi, di prendere le distanze dal proprio habitat attraverso l'oggettivazione.

Eppure queste conclusioni che non possiamo non definire "tradizionali", si fondano sulla singolare "centralità" del deficit e del fallimento: l'uomo è esonerante e attivo poiché è mancante ed è così costretto a modificare l'ambiente in cui vive; l'uomo ha un ruolo centrale nella scala degli essere viventi poiché paradossalmente è discentrato, sempre fuori-fuoco e mai in linea con il proprio corpo e con il proprio mondo.

Al contrario, per Scheler la superiorità dell'uomo deriva da un *plus*, da un nuovo elemento che egli chiama significativamente "spirito": esso "si trova *fuori da* tutto ciò che noi possiamo definire nel senso più lato come 'vita'. Ciò che fa sì che l'uomo sia veramente 'uomo', non è un nuovo stadio della vita – e neppure di una delle sue manifestazioni, la 'psiche' – *ma è un principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell'uomo*: un fatto essenzialmente e autenticamente nuovo che come tale non può essere ricondotto alla 'evoluzione naturale' della vita; ma semmai, solo al fondamento delle cose stesse: a quello stesso fondamento, dunque, di cui la 'vita' non è che *una* manifestazione" (*ivi*, p. 143). È latente una sorta di *Todestrieb* freudiano, cioè un'istanza anti-vitale e anti-organica che indubbiamente Scheler associa al religioso, ma la quale non riesce a comprimere al proprio interno un'istanza latamente negativa e contrappositiva. L'uomo è colui che si libera dai villi del semplice βίος e dalle costrizioni chimico-fisiche dell'organico,

per slanciarsi in una dimensione spirituale che è soprattutto rivolta verso la determinazione esistenziale e verso la necessità della natura. “Paragonato all’animale che dice sempre di sì alla realtà effettiva, anche quando l’abborrisce e fugge, l’uomo è *colui che sa dir di no, l’asceta della vita*, l’eterno protestatore contro quanto è soltanto realtà (...), l’eterno ‘Faust’, la *bestia cupidissima rerum novarum*, mai paga della realtà circostante, sempre avida di infrangere i limiti del suo essere ‘ora-qui-così’, sempre desiderosa di trascendere la realtà circostante: e con essa anche i limiti della propria realtà personale presente” (*ivi*, p. 159). Tuttavia, ciò non significa affatto accondiscendere ad una teoria negativa (*ivi*, p. 164), né ad una teoria del fallimento come quella di Gehlen o della limitazione-finitezza di Plessner e Heidegger: per Scheler è grazie allo spirito che l’uomo scopre la libertà nei confronti delle costrizioni esistenziali, dove lo spirito non costituisce affatto un’entità di tipo metafisico, un’ipostasi *a priori* in grado di farci uscire dall’*impasse* teoretica.

Se vogliamo offrire uno schizzo della concezione scheleriana dello spirito, dobbiamo – *ancora* – pensare ad una sorta di cedimento, di *vacatio* o impotenza. Come in un diallele, il rifiuto del fallimentarismo antropologico si traduce in un deficit di seconda battuta: “*ciò che è inferiore, è originariamente potente, ciò che è superiore, è impotente*.”

Ogni forma più elevata dell’essere è *relativamente* priva di forza in confronto di quella inferiore, e non si realizza mediante le proprie forze, ma mediante le forze della forma interiore (*ivi*, p. 168). C’è un sovvertimento il quale tuttavia sembra mantenere intatto l’impianto gerarchico dell’essere e il vettore “più-meno” che sembrano connotare sin dagli esordi la cultura occidentale: ovunque ci volgiamo troviamo un nucleo fallimentare, un qualche cedimento che viene mistificato alla stregua di una vittoria. Non sarà forse quest’ultimo un valore sin troppo usurato e non adatto a descrivere la realtà effettiva del vivente? Quando noi parliamo di

una perdita o di un *fallere*, non siamo forse irretiti nel medesimo meccanismo dialettico trasformato in un nastro di Möbius per cui ogni sconfitta, nei suoi eccessi, si *deve* trasformare in un trionfo? E se l'uomo è quell'animale capace di migliorarsi, di esercitarsi e di cambiare le proprie condizioni esistenziali, ciò non avviene poiché egli è da sempre ossessionato da un *plus*, da un "*ultra*" che cela un baratro, un buco o un essere fallimentare?

1.2.3 L'esercizio

L'antropologia filosofica sin qui brevemente attraversata offre alcuni spunti di un certo interesse e, soprattutto, evidenzia alcuni pregiudizi sottotraccia i quali sembrano connotare in maniera non marginale non soltanto la storia del pensiero occidentale, ma pure la nostra esistenza colta nella sua più semplice quotidianità. 1) Aleggja un po' ovunque, alla stregua d'un ideale immaginario o di uno spettro, la presunta superiorità dell'uomo sulle altre specie viventi. Anche quando Plessner, ad esempio, si pone il compito di rimappare il βίος per ricostruire una certa gerarchia "topologica" degli esseri viventi in base al rapporto con il limite e alle dinamiche interno/esterno, sembra muoversi sulla base di un *a priori* aristotelico, cioè quello dello ζῶον λόγον ἔχον. Sia in Gehlen, che in Plessner e Scheler è il campo simbolico, cioè la capacità di parlare e di articolare linguaggi metafisici per comunicare, quello che determina l'uomo in quanto tale e la sua presunta superiorità. 2) Siffatta superiorità viene quasi compensata dal carattere geneticamente e biologicamente deficitario dell'essere umano: da questa fascinazione per la negatività, peraltro tipica nel pensiero del primo Novecento e presente anche in Heidegger, ad esempio, sorge la necessità di una qualche compensazione difensiva, ovvero la messa in atto di tecniche, tattiche e strategie volte all'evitamento e alla distanziamento del mondo esterno. L'uomo è un essere *evitante*, che tende a fuggire

l'incontro immediato con l'Altro e che per ottenere questo risultato è costretto ad escogitare innumerevoli forme di mediazione, di spostamento e di eccentricità; l'essere umano è quel vivente che, per sopravvivere nel proprio ambiente, deve essere sempre fuori posto e "fuori-di-sé", ossia deve dislocarsi delegando il contatto diretto ad artifici tecnici che via via produce con sempre maggiore creatività e copiosità. Ma oltre all'evitamento, sembra emergere una caratteristica quasi dissonante rispetto all'idea di fuga sin qui affiorata: il deficit originario conduce ad una perpetua lotta per la vittoria e ad un privilegio dell'eccesso (*plus*) rispetto a qualsiasi altro comportamento: l'eccesso demografico, l'eccesso alimentare, l'eccesso agonistico, l'eccesso sessuale, etc. Lo stesso fantasma del miglioramento – come vedremo – sembra tipico della nostra specie, ma deriva da una mancanza o *défaillance* piuttosto che da un ideale platonico mirante solo al Bene e al Bello.

Peter Sloterdijk, a modo suo, può essere considerato il più coerente epigono della *lignée* sin qui accennata: la costitutiva neotenia dell'essere umano, cioè il mancato o ritardato sviluppo di tratti propriamente "adulti" (quale si evince ad esempio dalla lunga gestazione, allattamento e svezzamento, nonché dal prolungarsi sempre più marcato della pubertà, per finire con l'assenza di peli e di pelliccia, l'estensione smisurata del momento ludico, etc.) lo conduce a costruire sfere difensive che replicano morfologicamente il sacco uterino e costituiscono delle efficaci barriere contro il "fuori". Dalle mura erette per difendere il proprio giardino di casa, alle fortificazioni medioevali, dall'uso della diplomazia alle tecniche belliche, dalle innumerevoli deleghe attraverso cui incontriamo l'Altro senza relazionarci con lui davvero, fino al semplice e sempre più diffuso utilizzo dei cosiddetti social, tutto sembra articolarsi all'interno di un complesso sistema immunitario. In esso Sloterdijk vuole introdurre una specificità

che pare prettamente umana e rimanda alla possibilità di intervenire sul proprio organismo tentando di cambiarlo e mutarlo. Ciò avviene attraverso l'incontro reiterato e depotenziato con l'antigene, cosicché il sistema si adatta progressivamente, apprendendo e modificando parzialmente la propria struttura biochimica.

L'idea del cambiamento e del miglioramento, insomma, è tipicamente umana e caratterizza quella che è la storia della nostra cultura, dagli esercizi ginnici alle ascesi mistiche, dalle tecniche per la produzione dell'energia e la locomozione, alle antropotecniche per modificare noi stessi e le nostre società. Se il sistema immunitario dal punto di vista bio-fisiologico è diffuso in tutti gli esseri viventi, la socializzazione e simbolizzazione del medesimo costituiscono invece una caratteristica prettamente umana e fanno sì che possiamo parlare tranquillamente, senza il rischio di fallacia epistemologica, di immunizzazione culturale, psicopolitica, psicologica, etc.. In altre parole, la cultura umana non sarebbe che la proiezione di un sistema relazionale e immunitario che possiamo ritrovare simile, sebbene con strutture specifiche e differenti, in tutte le specie viventi.

In questo senso, “nella sfera umana esistono almeno tre sistemi immunitari, i quali, sovrapponendosi l'uno all'altro, cooperano in un profondo intreccio reciproco e si integrano in termini funzionali: oltre al sostrato biologico ampiamente automatizzato e indipendente dalla coscienza, sono andati formandosi nell'essere umano, nel corso della sua evoluzione mentale e socioculturale, due sistemi integrativi finalizzati al trattamento preventivo delle lesioni: da un lato, le pratiche socioimmunologiche, in particolare quelle di tipo giuridico e solidaristico, ma anche militare (...). Dall'altro, le pratiche simboliche ovvero psicoimmunologiche, con l'ausilio delle quali, fin dai tempi antichi, gli esseri umani riescono a far fronte più o meno bene alla loro vulnerabilità dovuta al destino, inclusa la mortalità, attraverso misure di prevenzione

immaginaria e di equipaggiamento mentale” (Sloterdijk, 2009, p. 13). L’immunologia, come abbiamo notato altrove, amplia il suo raggio d’azione e più genericamente diviene una modalità fenomenologica attraverso la quale l’uomo affronta o incontra l’Altro. In questo quadro, più nel dettaglio, Sloterdijk adombra l’esistenza di un vettore relazionale che ha a che fare con il *plus* e con una conseguente possibilità di miglioramento attraverso l’esercizio ripetuto. O, meglio, nell’ambito di altri fattori relazionali determinanti come possono essere l’in-essere e il con-essere, Sloterdijk enfatizza soprattutto una certa propensione dell’umano all’accrescimento e all’incremento, siano essi puramente fisiologici o astrattamente cognitivi e simbolici. Ciò che Scheler giustifica ricorrendo al concetto metafisico di spirito, in questo caso si traduce in un fattore mediano tra il campo biologico e il campo simbolico, formando un composto che può essere a buon titolo eletto a carattere discriminante decisivo dell’ominità. Inoltre, coerentemente con l’impostazione dell’antropologia filosofica, anche questo *plus* possiede una valenza soprattutto topologica, poiché delinea puntualmente una direzionalità alto/basso che non riguarda solo la cinematica fisica nella sua astrattezza, ma il senso *tout court* e il nostro modo di valutare – anche moralmente – il mondo. “Con un concetto di esercizio ben fondato dal punto di vista antropologico acquistiamo finalmente uno strumento idoneo per oltrepassare il baratro, che si presume metodologicamente insuperabile, tra i fenomeni immunitari di origine biologica e quelli di origine culturale, quindi tra i processi naturali da un lato e le azioni dall’altro” (*ivi*, p. 15).

Attraverso l’esercizio si rinsalda la presunta schisi tra naturale e culturale, articolando un unico dinamismo verso l’alto e verso un *più* sempre di là a venire.

Sloterdijk riprende così alcune riflessioni del Nietzsche di *Così parlò Zarathustra*, nell’ambito di un discorso immaginario e paternalistico fatto all’interno della propria fami-

glia: “al di sopra di te devi costruire. Ma ancor prima tu stesso devi essere costruito tetragono nel corpo e nell’anima. Non solo devi procrearti, ma surcrearti! A ciò ti aiuti il giardino del matrimonio. Un corpo più nobile devi creare, un moto primo, una ruota su se stessa ruotante – tu devi creare un creatore” (*ivi*, p. 137).

“Ma – si chiede Sloterdijk – in che senso si può distinguere, a tale proposito, tra orizzontalità e verticalità? Si tratta forse, nello specifico, della linea ascendente dai genitori ai figli oppure, in generale, della gradazione tra vari livelli della vita basata sull’esercizio? Da dove trae Nietzsche la convinzione che, nell’indice che misura il movimento, il moto ‘in avanti’ abbia minor valore di quello ‘verso l’alto’ (*Hinauf*, sur-)?” (*ivi*, p. 139). Forse potremmo trarre una risposta osservando un ricorrente meccanismo genetico-fenomenologico, per cui sin dalla prima infanzia, il piccolo uomo è abituato a guardare i “grandi” – e in particolare mamma e papà – a partire dal basso, con un senso generale di inferiorità. Oppure, in alternativa o come ipotesi corroborante, potremmo immaginare una marca paleoantropologica, per cui l’*homo erectus*, proprio per la curiosa posizione, sarebbe stato ossessionato sin dagli albori dalla verticalità, dalla capacità che lo faceva erigere su due zampe e lo rendeva così più maestoso rispetto alle altre scimmie della savana (vedi *ultra*). O, forse ancora, sussiste una ragione cosmologica per cui il sole e la luna, grandi principi ancestrali di tutte le proto-religioni, signoreggiano sopra i nostri capi e fanno sì che tutti noi associamo alla verticalità ogni impresa umana che voglia approssimarsi al divino, dalla scalata di una montagna all’erezione di un tempio sacro, dalla vittoria in una competizione sportiva di salto alla costruzione del grattacielo più alto del mondo, dalla voce altitonante del tenore all’edificazione biblica della Torre di Babele. Sloterdijk sembra voler accentuare l’elemento evolucionistico-darwinistico, cioè intende il *plus* non come un’invariante relazionale (seppure sviluppata per

finalità adattive), ma come un certo decorso storico-culturale dell'uomo che, ad un certo punto della sua storia, attraverso tecniche e antropotecniche è riuscito a connettere il naturale con il culturale. “La ‘metafisica dell'acrobata’ proposta da Nietzsche può collegarsi indisturbata alle conquiste della biologia darwinista. Sotto l'aspetto dell'attenzione per l'improbabilità, le specie naturali e ‘culture’ (...) sono fenomeni appartenenti allo stesso spettro. Nella storia naturale dell'artificialità, la soglia natura-cultura non rappresenta una cesura particolarmente rimarchevole, ma semmai una gobba in una curva, che a partire da quel punto aumenta la pendenza” (*ivi*, p. 147).

Il miglioramento viene così associato, sin dall'antichità, alla *ripetizione*, con qualche similitudine alla *μηχανή* (*ivi*, p. 208), all'*hexis* greca e, se vogliamo, all'imperturbabilità “meccanica” dei moti celesti: “un simile passaggio si può compiere, a quanto pare, secondo precise regole, da quando si è scoperto nella ripetizione stessa l'appiglio per un suo controllo. In questa scoperta, la differenza antropotecnica celebra la propria *première*” (*ivi*, p. 242). Ridisegnando il *Man* di Heidegger, il “si quotidiano”, è proprio grazie all'articolazione del “con” (attraverso la sommatoria assiomatica del *plus*) con la ripetizione che si crea quella società comune in cui, attraverso l'esercizio individuale, ciascuno può competere e migliorare le sue prestazioni, anche attraverso il *doping*: ritorniamo in altre parole allo scenario rievocato da Sartre, senza tuttavia una tematizzazione di quella penuria la quale, pur introducendo un elemento agonistico tra gli uomini, rimane per lo più lateralizzata nella riflessione di Sloterdijk: “nessuno oggi può essere un contemporaneo credibile se non avverte come la dimensione della performance sopravanza quella del lavoro. Il sistema dello sport è dunque dispiegato, diventando un *multiversum* con centinaia di ramificazioni.

Qui il movimento autoreferenziale, il gioco inutile, il dispendio superfluo, la lotta simulata, celebrano in un

certo senso sfrenatamente, la loro esistenza, in palese contrasto con l'oggettivismo unitario che caratterizza il mondo del lavoro" (*ivi*, p. 259). La lotta contro la penuria non si traduce in lavoro, in conflitti di classe, etc., ma diviene lo spazio egoistico dove la cura di sé di cui parla l'ultimo Foucault e sulla quale torneremo più volte, viene "asservita" completamente all'espansione del Sé e all'affermazione comune per i giovani "Millenials": "io faccio ciò che voglio".

In effetti, il *plus* demografico che crea la "moltitudine", il *populus* (dal greco πολύ) vero e proprio, innesca la necessità dell'esercizio in vista della lotta e, soprattutto, la costruzione di vie difensive come quella dell' "io interiore" e l'erezione di gerarchie e asimmetrie in cui la "caduta" ovviamente diviene un disvalore. "Si può chiamare questo procedimento come si vuole: invenzione dell'uomo interiore, ingresso nell'illusione nel mondo interiore, raddoppiamento del mondo mediante introiezione, nascita dello psicologismo dello spirito di oggettivazione dell'esterno, rivoluzione metacosmica dell'anima o trionfo dell'antropotecnica superiore..." (*ivi*, p. 274).

Quello che è in gioco è una sorta di "ritiro dal mondo", di costruzione di un'*enclave* soggettiva o lasco di libertà all'interno della *communitas*, attraverso regole ed esercizi: le attuali normative della *privacy* non farebbero che trasporre questo discorso a livello globale, legittimando così un "mondo della vita" costruito sull'espansione progressiva, sulle altezze e sugli eccessi, nonché – e soprattutto – sull'*egoismo*. Tutto si gioca attraverso articolazioni del potere, allenamenti in vista della vittoria ed altitudini: se per Plessner l'eccentricità dell'uomo è soprattutto topologica, per Sloterdijk si tratta di un esercizio egoistico che ritaglia un'*enclave* autonoma e libera nello spazio sociale, a discapito dei perdenti e dei caduti (*ivi*, p. 272); se invece per Heidegger la "gettatezza" è esistenziale e ontologica (cioè noi siamo tutti costitutivamente "fallimentari"), per Sloterdijk si tratta di un essere-caduto

all'interno di un agone per il quale ci si allena e si usa il *doping*: “mentre la mobilità esistenziale lungo l'asse orizzontale è dominata dalla relativa simmetria di andata e ritorno, nella modalità verticale compare sovente un'asimmetria, specie quando la discesa non costituisce un semplice rispecchiamento della salita, e quindi un'applicazione del detto eracleo: ‘la via verso l'alto e quella verso il basso sono la stessa via’, bensì una *caduta*” (*ivi*, p. 215, *c.n.*).

1.2.3.a *Il paradigma dell'operatività e del debito infinito*

La dinamica agonistica dell'esercizio e dell'ascesi individuale incarnano l'ideale tipicamente umano dell'*homo ergaster* (dal greco ἔργον), dell'*homo habilis* e dell'*homo faber*, ossia dell'uomo lavoratore, che attraverso l'apprendimento e l'esercizio consolida un *habitus*, plasmando e levigando così la pietra, modificando l'ambiente in cui vive ed iniziando a comunicare attraverso il linguaggio. Quella sorta di invarianza che per il momento abbiamo attribuito al vettore relazionale *plus* diviene nel tempo storico uno dei fondamenti della medesima religione cristiana e tende a rinsaldare il primato della prassi con quello del “dovere” e del miglioramento-cambiamento. La matrice antropogenetica assume uno spessore socio-culturale e psicopolitico, legando indissolubilmente l'ambito dell'umano e del terreno a quello del trascendente-divino, con il sospetto che si tratti di una proiezione à la Feuerbach, ossia di una sorta di causazione retroattiva finalizzata ad escludere i principi fondamentali (e scientificamente documentati da sempre più numerose scoperte paleontologiche) dell'evoluzione naturale.

Assecondando questa *lignée*, Suárez può ben affermare, citando Lattanzio, che “la definizione della religione che segue unisce strettamente dovere e abito nell'idea di una virtù che è, insieme, *officium*: «il nome della religione si può così spiegare correttamente: poiché la creatura razio-

nale è legata a un debito naturale e da una intima inclinazione a offrire un culto al suo autore, essa viene nuovamente legata (*religatur*) da una scelta volontaria e da un abito ad essa aggiunto. Pertanto la virtù che adempie questo *officium* si può chiamare *religio*» (Agamben, 2011, p. 121). Sottentrano in questa definizione degli elementi che adombrano una topologia in cui dominano vincoli, debiti, volontà relativamente libere che devono essere esercitate in vista di un compito e di un dovere da effettuare. “L’ontologia dell’*estō* e del ‘sii’ rimanda a un dover-essere; quella dell’*esti* e dell’ ‘è’ si riferisce all’essere. Chiaramente distinte e, per molti versi, opposte, le due ontologie convivono, si combattono e, comunque, non cessano di incrociarsi, di ibridarsi e di prevalere di volta in volta l’una sull’altra nella storia dell’Occidente” (*ivi*, p. 138). Il primato dell’azione e dell’imperativo in Gehlen, più che derivare da istanze biologiche, etologiche o prettamente antropologiche, sembra anch’esso semmai riflettere questa *lignée* del pensiero cristiano in cui l’essere-nel-mondo dell’uomo diviene *liturgico*; l’essere è un *factum*; e *officium* e *munus* si intrecciano continuamente. Riprendendo Sloterdijk, “non è l’essere ad agire, ma *ipsum eum operari esse est*, l’operatività stessa è essere e l’essere è in se stesso operativo” (Sloterdijk, 2009, p. 65).

Una prospettiva efficientistica del mondo, con annessa una gerarchia differenziale fondata sul debito (e, quindi, potenzialmente sul fallimento, laddove – come accade per lo più – il debito tende, per sua natura e per il meccanismo degli aggi e degli interessi, a divenire infinito e insolubile), deriverebbe quindi dall’operatività economica cristiana, a sua volta posta al culmine di un processo storico che avrebbe avuto origine da Aristotele. “Nel paradigma dell’operatività giunge al suo culmine un processo che, sia pure in forma latente, era presente sin dall’inizio nell’ontologia occidentale: la tendenza a risolvere o, quanto meno, a indeterminare l’essere nell’agire. In questo senso, la distinzione potenza-atto è, in Aristotele, certamente ontologica (*dynamis* ed *energeia* sono ‘due modi in cui l’essere si dice’): tut-

tavia, per il fatto stesso di introdurre una scissione nell'essere e di affermare poi il primato dell'*energeia* sulla *dynamis*, essa contiene implicitamente un orientamento dell'essere verso l'operatività. (...) L'essere è qualcosa che deve essere realizzato e messo-in-opera: questo è il carattere decisivo che il neoplatonismo e la teologia cristiana svilupperanno, a partire da Aristotele, ma in una prospettiva certamente non aristotelica" (Agamben, 2011, p. 72). Ma ci interroghiamo ancora: questo deciso viraggio verso l'operatività, l'efficientismo ma, giocoforza, anche verso l'agonismo, ha delle ragioni storico-culturali o piuttosto biologico-antropologiche? E le stesse nostre valutazioni nell'ambito dell'evoluzionismo e della paleontologia, non sono già forse immesse in questo paradigma assiologico, cioè che l'*operare* prevalga dal punto di vista valoriale sul semplice essere?

"L'*ergon*, che nominava il permanere dell'essere nella presenza in una forma, diventa ora il prodotto di un effettuare e di un produrre. (...) Di qui si può spiegare la realtà del fare umano e del creare divino...L'*esse*, a differenza dell'*essentia*, è *esse actu*" (ivi, p. 75).

Sofferamoci per il momento sulla componente storico-culturale e, in particolare, sul ruolo svolto dall'*officium* latino nell'ambito della teologia cristiana: "mentre i moderni derivano l'etimologia da un ipotetico *opificium*, «il fatto di realizzare un'opera» o «il lavoro effettuato da un *opifex* (artigiano) nella sua *officina* (Hellegouar'c, p. 152), è significativo che i latini la riconducessero invece al verbo *efficere*. (...) Decisivo era cioè, per loro, il senso di 'azione efficace compiuta o che conviene compiere in armonia con la propria condizione sociale»" (ivi, p. 85). Nell'ambito di una comunità, se l'inoperosità sembra essere riservata al sovrano o al divino, ossia all'inumano, l'essere del singolo deriva dalla sua prassi, dalla sua efficienza in sintonia con l'orizzonte di senso della società in cui vive. La *religio* stessa, come *officium* di colui che è costitutivamente in debito (e "fallito", cioè strutturalmente insolvente), si fonda su una dissonanza decisiva

ed originaria in cui essere e fare non collimano, ma l'uomo è colui che è destinato perpetuamente a far-si e migliorar-si in quanto già fallito, *geworfen*, caduto *ab initio*. “L’*officium* istituisce tra essere e prassi una relazione circolare, per cui l’essere del sacerdote definisce la sua prassi e questa, a sua volta, definisce l’essere. Nell’*officium* ontologia e prassi diventano indecidibili: il sacerdote deve essere ciò che è ed è ciò che deve essere” (*ivi*, p. 97). Il dover-essere rimarca ovviamente in modo significativo il “debito” e questo, perlomeno dal punto di vista economico, il rischio del fallimento e dell’insolvenza, cioè della rottura completa del patto sociale e del meccanismo immunologico che sostiene la *pax* comunitaria. Tutti siamo in debito, e *dobbiamo* operare ed agire per il nostro miglioramento, attraverso esercizi di ripetizione oppure lotte estreme senza esclusione di colpi. La negatività immanente nel vincolo debitorio, fa sì che il fallimento sia già da sempre avvenuto, o rappresenti la *geenna* ove nessuno vuole cadere: passato e futuro collimano così in un presente che è l’incessante divenire della prassi ripetuta e che fa sì, ad esempio, che il nostro tempo appaia tanto accelerato e spasmodicamente veloce.

1.3 Soggetto, fallimento, alienazione

1.3.1 *L’horlieu e l’esplace*

Una delle ricorrenze più curiose in questa sorta di “fenomenologia genealogica del fallimento” che stiamo abbozzando, riguarda in qualche modo la questione dello spazio o, più tecnicamente, concerne una topologia. In effetti, ciò sembrerebbe un azzardo se non collegassimo subito all’idea di uno spazio e un territorio un corredo semantico sufficientemente ampio, come la prefigurazione apriorica di una proprietà, l’erezione un diritto, il mantenimento di un ordine, la costruzione stabile di una certa gerarchia da sostenere nel tempo anche attraverso la violenza. A partire da

Heidegger per arrivare a Plessner e Sloterdijk, sia dal versante ontologico che da quello antropologico, desumiamo che l'uomo è un animale "territoriale", nomade e stanziale allo stesso tempo, e che quando parliamo di "mancanza", caduta o fallimento, dobbiamo riferirci in primo luogo ad una dimensione di spazio, ad una perdita in qualche modo di terreno, un arretramento od un qualche movimento di passaggio, di attraversamento.

Ora, operando un nuovo salto acrobatico nell'ambito della storia del pensiero filosofico, *La teoria del soggetto* di Alain Badiou (1982), sembra corroborare questa *démarche* importandovi elementi affatto nuovi. Il nucleo della ponderosa opera del filosofo di formazione laciana riguarda la formalizzazione dell'evento rivoluzionario e la formalizzazione di un "soggetto" quale agente storico "effettivo" del cambiamento e residuo alienato di un processo inesorabile. A monte troviamo il problema laciano-hegeliano dell'Uno e della sua necessaria scissione, cioè "una matrice dialettica il cui operatore è la scissione: il termine che la definisce consiste nell'affermazione che non vi è unità che non sia scissa. Senza alcun ritorno su se stessa, né coincidenza tra ciò che è alla fine e ciò che è all'inizio. Neanche il 'comunismo integrale' come ritorno, dopo la esteriorizzazione dello Stato, al concetto di 'comunismo primitivo' potrebbe essere la semplice immediatezza" (Badiou, 1982, p. 54). L'elemento interessante è che questa scissione, questa schisi che rende impossibile qualsiasi ritorno e qualsiasi auto-coincidenza dell'Uno, concerne lo spazio o, meglio, un "prendere posizione" (ciò che Nancy definisce *espacement*).

Partendo dal *Sistema della logica* di Hegel, la "A" implica necessariamente il suo *posizionamento*, cioè "Ap", a sua volta collocato in un "sistema" di posizioni "P".

"Diremmo noi: A, (e A è la cosa) è nello stesso tempo A e Ap, dove Ap è termine generico per ogni posizionamento di A. Dal momento che possiamo avere Ap₁, Ap₂, Ap₃...tutti i p₁, p₂..., p_n...che appartengono, ad esempio,

a P. (...) Ora A si dà sempre nello stesso modo (è sempre posto) e si nega (poiché una volta posto non è più soltanto lui, A, ma anche il suo posto, Ap). E ciò è vero per una qualsiasi cosa, per qualche cosa in generale, per tale cosa” (*ivi*, p. 57). Qualsiasi esistente “deve” prendere posizione e in questo *altera* se stesso e, quindi, subisce una necessaria *alienazione*: “poniamo dunque con Hegel la scissione $A=(AAp)$, effetto del rapporto conflittuale compiutamente svelato tra A e il distributore dei posti con i quali è connesso” (*ivi*, p. 59).

Notiamo qui una sottostante polemologia, già presente in Hegel e rafforzata da una presunta “lotta per il posizionamento”, strana metafora della “verità” per cui il *falsum*, il “caduto”, è ciò che perde il posto in un sistema (così come, allo stesso modo, non ci può essere una storia degli sconfitti, in quanto incapaci di trovare uno “spazio” di iscrizione).

Ma Badiou ci suggerisce qualcosa di più: se ad esempio ammettiamo che il proletariato sia quell’Ap che “prende posizione” nell’orizzonte sociale delle classi, ecco che immediatamente, nella sua stessa ragion d’essere, esso legittima ed “esistentifica” il sistema delle classi “P” in quanto sistema dei posizionamenti, ossia corrobora suo malgrado il sistema delle oppressioni e delle disuguaglianze sociali. “A” è impossibile in quanto già alienato in infiniti Ap_n , ma ciò nondimeno esso cercherà sempre e ancora di riposizionarsi per conquistare l’identità perduta e per ricadere suo malgrado nel *luogo*: “l’essenza della ricaduta è lo spazio del riposizionamento, il luogo” (*ivi*, p. 63).

Il “fallimento” sembra a questo punto aleggiare un po’ ovunque, ma Badiou cerca di isolare il momento germinativo di ogni scissione, cioè l’*evento* del posizionamento stesso, prima della ricaduta nel luogo e in uno “stato”.

La “A”, insomma, costituisce paradossalmente l’alterità “impossibile” (utilizziamo quest’ultimo termine in senso lacaniano) che è tuttavia destinata a istituzionalizzarsi e a inserirsi in un sistema “P”. “Per questo motivo Dio (A) indicizzato (Ap) come “hors-lieu” specifico dell’ ‘espace’

del finito. Questo è il principio della Incarnazione: Dio si fa uomo, Dio si divide in se stesso (il Padre) e se-stesso-posto-nel-finito (il Figlio). A è il Padre, Ap il Figlio, questo istoriale per il quale Dio esiste ('ex-siste'), e Dio si realizza come scissione dell' 'horlieu', del 'fuori-luogo', di $A=AAp$, Dio=Padre/Figlio (...)" (ivi, p. 69). In altre parole, l'*horlieu* costituisce il limite impossibile che viene istituzionalizzato dall'organismo "chiuso" e "posizionato" in un sistema di posizioni che rappresenta lo Stato: la A, l'*horlieu* che diviene necessariamente P, implica una differenza assoluta (e fallimentare), ma anche "correlazione" e origine di nuove posizionalità.

Dal punto di vista di un'analisi essematica, Badiou sembra effettivamente far interagire tra di loro vari assi relazionali: a partire dall' "in", cioè dal "posizionamento" necessario di "A", c'è una ri-caduta nel sistema delle posizioni, ossia nella pluralità del "con"; nello stesso tempo, però, la "A" implica in sé scissione e quindi differenza, stacco deciso e rivoluzionario che scombina un determinato sistema. Il meccanismo è destinato a ripetersi, ovvero a provocare infinite ricadute in un mondo ove l'*horlieu*, "posto" fuori-luogo o eccentricità assoluta erode i confini dell'*esplace* per ripiombarvi necessariamente dentro, in un "nuovo" Stato incapace di dissimulare la propria costitutiva statualità. La liturgia cristiana, "inconsapevolmente" cosciente di questo processo, non farebbe che ritualizzare il momento *horlieu* dell'incarnazione e del posizionamento di Gesù con la caduta nella Chiesa e la statualizzazione dell'elemento rivoluzionario: la scissione AAP è così destinata a ripetersi all'infinito nelle infinite simbolizzazioni in cui il rito collettivo la realizza e la presentifica.

Sin qui abbiamo costeggiato un tropismo per così dire già noto e probabilmente rintracciabile già in Lenin, oppure in Gilles Deleuze e Félix Guattari, in maniera più astratta e teorica. La vera questione cui si indirizza il focus di Badiou, certamente per l'influenza di Lacan,

è però il soggetto: abbiamo infatti delineato un soggetto che non può che risultare alienato, barrato, assoggettato al sistema posizionale “P”. Ma è proprio così?

In che modo contemperare allora il cosiddetto soggetto rivoluzionario, eroico quanto sprezzante del pericolo, fuori-luogo ma altrettanto umano, con l’idea di un uomo ingessato in una comunità soverchiante e dominante, espropriato di qualsiasi presunto Sé e destinato, suo malgrado, a “integralizzarsi”, cioè a trasformarsi in un individuo assoggettato allo Stato? Badiou cerca allora di associare il soggetto all’evento, cioè - lacanianamente - al campo del reale: anzi, se per lo psicanalista francese, la dimensione soggettiva è soprattutto quella simbolica vincolata in ultima analisi alla paternità, per il nostro si tratta altresì proprio di quell’evento-*horlieu* capace di determinare una certa configurazione storica del “luogo” P. Ma ciò significa oscillare ambiguamente tra due posizioni o riconsiderare il soggetto medesimo in quanto vacillamento, “tra”: “il soggetto si rivela nell’eclissi della marcatura, preso nel movimento pulsante, nel lampeggiare al margine di ciò che lo articola. Così il proletariato, intrappolato nelle leggi politiche del mondo borghese, è soltanto – come dice Lacan del fantasma – un’ ‘indicibile vacillazione’” (*ivi*, p. 208). Il soggetto nello stesso tempo inaugura una certa configurazione storica come la borghesia, producendo così *a fortiori* alienazione, ma è anche un soggetto *evanescente* – oppure un’*afanisi* dice Lacan – che posto ai margini del sistema, vi irrompe come l’impossibile.

Lo stesso Badiou “oscilla” tra le due ipotesi: a) il soggetto è “tra”, “differenza” eccessiva ma quasi non-esistente, cioè ai confini di un’ontologia e del campo posizionale P; b) il soggetto è *forza*, evento distruttivo, limite rivoluzionario che *si ripete*: il tal modo egli “*pone in essere la mancanza*” (*ivi*, p. 216), cioè è *eccesso* (plus) e azione dirompente che interrompe e distrugge una determinata situazione; ma in un certo senso, il sogget-