



BIBLIOTHIKI NOUS 5  
*Filosofie della paura*



Emiliano Bazzanella

# Filosofie della paura

*Verso la condizione post-postmoderna*

Asterios

Prima edizione: maggio 2012

Asterios Editore è un marchio editoriale della  
Servizi Editoriali srl

Via Donizetti, 3/a – 34133 Trieste  
tel: 0403403342 – fax: 0406702007  
posta: info@asterios.it – info@abiblio.it  
www.asterios.it – www.abiblio.it

© Servizi Editoriali srl, 2011  
I diritti di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento totale o parziale  
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 978-88-95146-52-2

# Indice

Introduzione, 9

## CAPITOLO PRIMO

### ANTEFATTI

1. La condizione postmoderna, 17
2. Il reale, 24
3. Logistica e sicurezza
4. Il soggetto postmoderno, 43

## CAPITOLO SECONDO

### LA PROSPETTIVA IMMUNOLOGICA

1. Il dono e l'economia finanziaria:  
la rottura della circolarità, 51
2. Bolle, sfere, schiuma, 61
3. Paura e ritornello, 68
4. Immunologia, 81
5. Forme di immunizzazione, 85

## CAPITOLO TERZO

### FENOMENOLOGIA DELLA PAURA

1. Società dello spettacolo e società dei consumi, 93
2. Aporie della paura, 100
- a. *paura del default*, 103
- b. *paura della crisi*, 106

- c. *paura della povertà*, 108
- d. *paura della morte*, 111
- e. *paura della malattia*, 118
- f. *paura dell'Altro*, 120
- g. *paura della vecchiaia*, 122
- h. *paura delle paure*, 127

APPENDICE  
ERMENEUTICA DELLA PAURA

BIBLIOGRAFIA

## INTRODUZIONE

“Un gruppo di sciatori, come ogni domenica, parte verso l’amata montagna mosso da una passione viscerale quanto pericolosa: lo sci fuoripista. Praticano questo sport con assiduità, dal momento che le piste battute e gli attrezzi non danno più quel brivido e quelle sensazioni di incertezza che si provavano invece un tempo. Lo sci è soprattutto emozione, un essere al limite che si estrinseca nelle lamine che tagliano la neve in modo secco e deciso, senza possibilità di ripensamento.

A causa delle variazioni del clima, tuttavia, lo sci fuoripista non è più così sicuro e i nostri amici, molto accorti, si dotano di tutte le tecnologie securizzanti oggi disponibili sul mercato: tute termiche per evitare l’assideramento, trasmettitori ARVA (acronimo francese che sta per *Appareil de Recherche de Victimes en Avalanche*) in grado di segnalare ai soccorritori la propria posizione nel caso malaugurato della valanga, attacchi molto sensibili e di ultima generazione, sci sciancrati governabili ed elastici soprattutto con la neve fresca.

Quel giorno però si erano svegliati un po’ tardi: solitamente, soprattutto con determinati dati meteo, gli esperti consigliano di praticare il fuoripista entro le dieci del mat-

tino e senz'altro non a quell'ora alla quale si stavano inesorabilmente approssimando: le due del pomeriggio.

Confidando nell'esperienza, nella tecnica e nelle dotazioni puntigliose di cui erano armati, i nostri sciatori osarono comunque sfidare la montagna, ma non appena ebbero abbozzato le prime traiettorie fendendo il sottile crostello di ghiaccio, all'improvviso, ecco un boato, simile a una bomba, e miliardi di cristalli di neve pulverulenti avvolgere tutti, come una sorta di nebbia. Poi una massa fredda roteante, uno sconvolgimento dello spazio dove il "sopra" e il "sotto", l' "alto" e il "basso" divengono relativi, infinitamente interscambiabili. E infine il buio, anzi una sorta di oscurità bianca, simile alla morte.

Uno degli amici era rimasto sotto e, nonostante la tuta termica, l'ARVA, gli attacchi e gli sci sciancrati, non fu possibile salvarlo in tempo. Era morto, forse per l'inesorabilità del destino, oppure per un azzardo umano, o ancora per un eccesso di sicurezza, per l'essersi sentiti tutti troppo sicuri e protetti".

In questa cronaca che sempre più spesso capita di leggere nelle sue varianti, non dobbiamo soffermarci soprattutto sui risvolti tragici, né tantomeno criticare l'eccessiva presunzione dei suoi attori. Vi è in gioco invece una strana commistione che lega tra di loro paura, sicurezza e rischio: se un'interpretazione superficiale farebbe pensare a una sorta di legge del contrappasso della montagna che giustamente punisce chi osa sfidarla senza il dovuto rispetto e attenzione, osservando più nel dettaglio gli intrecci sottostanti riscontriamo dei movimenti di senso molto più generali, che non



riguardano solo i nostri sventurati, ma la società tardocapitalistica nel suo complesso.

A mio avviso ciò che domina il nostro tempo è infatti la paura: essa rappresenta senza dubbio una condizione atavica e costitutiva dell'essere umano, ma oggi appare per così dire “strategizzata” nella misura in cui viene fatta funzionare efficacemente in quasi tutti gli aspetti della nostra vita. E i modi in cui funziona sono da un lato il *dispositivo di sicurezza* di cui ci ha parlato Michel Foucault nei suoi ultimi corsi, dall'altro l'*immunizzazione*, cioè quella particolare tecnica di protezione e di difesa in cui il “pericolo” o l'“estraneo” non viene escluso o distanziato, ma paradossalmente avvicinato e integrato.

Il termine “paura” ci arriva dal latino *pavor* che a sua volta rimanda a una radice *pat-veo*, *pat-* e che indica un “atterrire”, un “essere percosso”. Dalla medesima radice probabilmente derivano anche “passione” e forse “passivo”: ci troviamo insomma in una generica condizione di assoggettamento nella quale il soggetto è costretto a subire qualcosa. Nelle sue forme più esasperate la paura è paralizzante, ma nella sua funzione biologica e neurofisiologica essa dovrebbe anticipare e predisporre le reazioni appropriate nei confronti di un accadimento pericoloso. In altri termini, la paura è nella sua essenza pre-occupazione, un “curarsi prima”.

“Sicurezza” invece significa *sine cura*, ossia l' “essere senza inquietudine” e, quasi all'opposto della paura, senza pre-occupazione: l'uomo in questo caso cerca di evitare uno scuotimento interiore, ma non attraverso una precisa e personale

applicazione, bensì attraverso una *delega* ad altri. La sicurezza, allora, vuol indicare sia l'allontanamento dalla paura, sia il non "occuparsene" direttamente, l'essere cioè letteralmente "senza cura". Ciò implica una sorta di disinnescamento del circuito positivo della paura: attraverso i dispositivi di securizzazione perlopiù protesici e artificiali, l'uomo si libera dal malessere provocato dalla condizione d'ansia, angoscia e atterimento, per conquistare però nuove paure. Affrancandosi dalla pre-occupazione, egli si ritrova immesso in un meccanismo perverso di "cura della sicurezza" a sua volta delegata al meccanismo dei consumi (il "mercato della sicurezza").

Il cortocircuito della paura si complica ulteriormente allorché i dispositivi di sicurezza sono anche immunizzanti, dal momento che integrano al loro interno l'oggetto stesso della paura. L'uomo si trova così ad affrontare il paradosso di sfuggire il potenziale pericolo attraverso una cortina di schermi protettivi, ma questi medesimi schermi sono intramati dal pericolo stesso, sono fatti della sua "grana" e della sua materia. In questo modo il meccanismo della delega della sicurezza mostra la sua fallace circolarità: invece di emancipare dall'assoggettamento della paura, facendo sì che se ne occupino altri o altre cose, esso ne produce una nuova, produce insomma la *paura della paura* e dei suoi effetti.

In questo saggio cercherò di dare senso, se ciò è possibile, alla tragica vicenda accaduta ai nostri sciatori imprudenti, mostrando come paura, sicurezza, immunizzazione dovrebbero diventare i termini di un nuovo approccio analitico alla contemporaneità. Il cosiddetto tardocapitalismo, cioè la "so-

cietà dei consumi”, si caratterizza per avere “funzionalizzato” la paura facendone un volano del proprio sviluppo: il “consumo” infatti può essere da un lato interpretato come un dispositivo di sicurezza poiché rendendo ogni pericolo “consumabile” (la malattia, la morte, la sicurezza stessa), lo disinnesca e lo rende più familiare (in fondo sarebbe questa la finalità ad esempio delle pompe funebri, degli ospedali e della assicurazioni); dall’altro incrementa progressivamente sempre nuove paure e quindi nuovi consumi.

La moltiplicazione delle sfere immunitarie (saperi, tecniche, competenze, pratiche, poteri) caratterizza nella sua essenza il postmoderno: secondo una prospettiva un po’ differente dalla *vulgata* che tutti conosciamo, esso agirebbe secondo due direttrici in apparenza antitetice, cioè tentando una riduzione della paura e un aumento della sicurezza con la pluralizzazione dei saperi (il cosiddetto relativismo) e, nel contempo, accrescendo l’insicurezza e la paura proprio a causa di questa pluralizzazione e dispersione che disorienterebbero decisamente il soggetto.

Quando parliamo allora, in maniera ancora provvisoria, di post-postmoderno, dovremmo pensare a una sorta di reazione a questa dimensione insicura (per eccesso di sicurezza) del postmoderno, sebbene l’idea non sarebbe tanto quella di corroborare una sequenzialità propriamente storico-temporale, come erroneamente implicito nel prefisso “post”. Per la natura del tardocapitalismo, invece, il post-postmoderno sembra semmai costituire un’alternativa al postmoderno, un’altra forma di rassicurazione tesa

a evitare le paure di “ritorno”, cioè quelle derivanti dal disorientamento dei valori e delle verità. Detto altrimenti sono due strategie immunizzanti complementari che trovano ospitalità in un unico dispositivo di senso e che cercano di controbilanciarsi continuamente.

Il rischio globale che stiamo correndo oggi, a causa di un eccesso della paura opportunamente alimentato dalla macchina tardocapitalistica, è lo sbilanciamento di questo delicato equilibrio e quindi la ricerca di una rassicurazione forte con la conseguente proliferazione “locale” di nuove forme di neo-totalitarismo (politico, economico, culturale, scientifico, etc.). La cortocircuitazione della paura fa sì che ci sia “troppa paura” e che l’uomo tenti di ancorarsi a forme di rassicurazione più primitive e solo in apparenza più durature e solide.

Alcune tendenze, perlopiù mascherate e sottovalutate, sembrano anticipare uno scenario di questo tipo. Oltre all’integralismo religioso, talora semplicisticamente ascritto al mondo islamico ma presente anche nel cattolicesimo e nell’ebraismo, nonché nel sempre più diffuso settarismo, assistiamo ad esempio a forme abbastanza esasperate di tecnicismo e di scientismo che, a fronte della loro struttura epistemologica che ne dovrebbe garantire la costitutiva falsificabilità, appaiono sempre di più come gli unici discorsi depositari della Verità. In breve, ciò che un tempo era appannaggio della religione e della filosofia, è divenuto oggi la cifra di saperi secolarizzati e autocritici come il discorso scientifico o quello tecnico.

Il presente saggio si divide in tre parti, cercando di inqua-

drare la questione della paura lungo i suoi assi filosofici portanti ed elucidandone il funzionamento nelle società occidentali. La prima parte cerca così di delineare alcuni strumenti concettuali indispensabili per un'analisi della paura: l'idea lacaniana di reale, il dispositivo foucaultiano di sicurezza, la ridefinizione in senso "securizzante" del soggetto postmoderno. La seconda parte cerca di delineare invece in dettaglio sia una fenomenologia che una morfologia dei dispositivi di sicurezza: autori come Sloterdijk, Derrida, Esposito, Deleuze e Guattari, Žižek, evidenziano come sia in gioco sempre una circolarità (il circolo economico, il ritornello, la sfera della globalizzazione, l'utero materno, la casa, il linguaggio, la società dello spettacolo, la società dei consumi, etc.) la quale tuttavia, per essere immunologicamente efficace, deve aprirsi al "fuori" e, quindi, "es-porsi". L'ultimo capitolo, infine, enuclea alcune aporie del meccanismo della paura sottolineando come l'oggetto "temuto" non sia quasi mai il reale *tout court*, bensì siano le costruzioni di senso che l'uomo utilizza per "coprirlo" e occultarlo, nonché le stesse formazioni immunitarie e collettive che lo dovrebbero tenere a distanza. Quest'evenienza verrebbe enfatizzata nel dispositivo di senso tardocapitalistico, alimentando così una "paura della paura" funzionale e strategica all'immunizzazione medesima e incrementando un mercato della sicurezza oggi quantomai florido.



## CAPITOLO PRIMO

### ANTEFATTI

#### 1. La condizione postmoderna

In un'intervista che aveva come tema la religione, interrogato sulla fede, Jacques Lacan risponde che noi oggi siamo di fronte a una *fiera delle fedi*: “proprio questo è orribile, che siamo sempre alla fiera. (...) È il mio modo di tradurre ‘fede’. La fede è la fiera. Ci sono così tante fedi, fedi che si annidano negli angoli, che appunto si esprimono bene solo nel foro, ossia alla fiera” (Lacan, 2005, pp. 106-107). Non esiste più una religione monolitica e accentrante, “la” Fede con la “F” maiuscola, ma una molteplicità di fedi delle quali c'è persino un “mercato”, un consumo. Come molte altre cose, anche immateriali, del nostro mondo, anche un'entità astratta e così difficilmente definibile come una “credenza”, una certezza, una fede entra nel circuito economico e può essere venduta o comprata come qualsiasi altra merce. Se ne fa una specie di “commercio”.

Ma Lacan, utilizzando i suoi noti giochi di parole, dice anche qualcosa di più: in francese, infatti, *avoir la foire*, viene anche utilizzato in un'espressione idiomatica che si-

gnifica “aver fifa”. In altri termini, la fiera delle fedi, il mercato delle fedi dipenderebbe in qualche maniera dalla paura se non addirittura la genererebbe.

Possiamo interpretare questa tesi enigmatica in almeno due modi: 1) la pluralizzazione delle “fedi” deriva dalla paura, come se l’uomo cercasse delle rassicurazioni e dei punti di riferimento qui e là, moltiplicando a dismisura credenze e saperi; 2) la paura è invece rivolta proprio a questa molteplicità indifferente e dispersiva, cioè il politeismo dei valori, il relativismo, la mancanza di un orientamento e di punti certi di ancoraggio.

Da queste due interpretazioni e dal loro intreccio, possiamo ottenere una visione forse più ampia del postmoderno, legandolo non soltanto a generiche esigenze emancipatorie post-belliche, ma più radicalmente a specifiche strategie che ruotano attorno alla paura, alla sua finalizzazione e al suo adomesticamento.

Ormai abbiamo digerito e metabolizzato la definizione che Francis Lyotard diede del postmoderno: si tratta del tramonto delle cosiddette grandi narrazioni che sino ai primi del Novecento avevano sostenuto e orientato la cultura occidentale. A partire dalla transvalutazione dei valori di Nietzsche in campo filosofico, ma anche dalla teoria della relatività di Albert Einstein e dal principio di indeterminazione di Werner Heisenberg nel campo della fisica, dal teorema di incompletezza di Kurt Gödel in logica e dal concetto di arbitrarietà del segno in Saussure, assistiamo allo scompaginamento di un mondo che un tempo era fatto di certezze rassicuranti e che ora pare as-



sumere caratteri sempre più farraginosi e destabilizzanti.

L'ambito delle arti visive, ad esempio, è stato così destrutturato da negare persino lo statuto dell'opera d'arte: da Marcel Duchamp in poi, ma forse a partire dal suprematismo e dai monocromi di Kazimir Malevič, "tutto" può estetizzarsi e quindi l'arte in se stessa non è più riassumibile nella scultura o nella pittura. Oggetti d'uso quotidiano, ma anche gesti, azioni, macchine celibi divengono in tal modo opere d'arte vere e proprie: assistiamo cioè al cosiddetto *ready made* oppure a forme "eretiche" dell'espressione estetica come la *land art*, la *performance art*, la *body art*, la *street art*, etc..

È come se l'arte finisse per negare se stessa in un processo di autoriflessione mirante soprattutto a decostruire i propri fondamenti storici. La musica dodecafonica di Arnold Schönberg sacrifica così l'ascoltabilità per smantellare le basi della musica tonale e per poi sfociare anch'essa in una sorta di anti-musica fatta di "silenzi" oppure di *happening* in cui ciò che conta sono il contesto e l'azione, piuttosto che il suono, oppure la pura *hyle* sonora, la sua ineffabile fisicità.

Se dovessimo riassumere questi movimenti potremmo dire che il Novecento è stato caratterizzato da un movimento di autoriflessione in quasi tutti i campi disciplinari e che questo movimento non ha condotto a un arricchimento in termini di sapere o a un meta-sapere onnicomprensivo, ma semmai a una parcellizzazione del sapere stesso con il rischio di precipitare in forme dissimulate di "non-senso". In altri termini, il postmoderno marcherebbe quel periodo storico in cui, venuto meno l'ottimismo progressista e illumi-

nistico della modernità, si profila viceversa all'orizzonte un indebolimento di tutti i fondamenti e, parallelamente, il serpeggiare di nuove inquietudini legate all'insensatezza dell'esistenza.

Dobbiamo prendere il termine "senso" e il suo opposto secondo un'ampia gamma di significati. Si sente sempre più spesso dire che oggi c'è bisogno di senso, che siamo alla ricerca di "un" senso; e forse questo sentire comune non risulta poi così scentrato poiché focalizza la nostra attenzione su quella che potrebbe essere la matrice delle paure contemporanee, e cioè una prossimità mai tanto intensamente esperita in epoche precedenti nei confronti del non-senso.

Il senso indica infatti "direzione" essendo ciò che riesce a orientare una qualsivoglia serie di elementi che altrimenti risulterebbe indefinita; significa però anche "sensibilità" e una particolare struttura recettoriale (e infatti parliamo usualmente di "organi di senso"). Ma molto spesso parliamo anche di "buon senso" alludendo a una sensibilità comune, un "orizzonte" intersoggettivo che dovrebbe guidare correttamente la condotta delle persone. Heidegger in *Essere e tempo* definisce il senso come il "ciò-rispetto-a-cui", alludendo quindi a un "riferimento" che può concernere sia un evento, un dato fisso (come la direzione, appunto), sia uno sfondo consaputo, un insieme di conoscenze o un dispositivo di saperi e di abitudini.

Ma allora che cosa si vuol dire con l'affermazione un po' sfacciata che il non-senso intrama il postmoderno? Perché quest'ultimo risulterebbe insensato, proponendosi come

qualcosa che non ha direzione ma semmai è onnidirezionale, che non è sensibile ed è quindi “anestetico” (anche nel significato di scardinamento di ogni forma di estetica) e persino che è un “cattivo-senso” o un “contro-senso”?

Come cercherò di mostrare più innanzi, il postmoderno si iscrive in una struttura di senso molto più ampia e articolata che farei afferire al *tardocapitalismo*, il quale a sua volta non si esaurisce nella sua connotazione puramente economica ed economicista, e quindi non è semplicemente un “modello” come perlopiù s’usa dire, ma coinvolge una molteplicità di fattori, dai saperi specializzati ai dispositivi microfisici di potere, dalle pratiche alle “fedi”, dalle scienze alle religioni. Questa struttura è caratterizzata nella sua essenza – ci torneremo ampiamente – da un incremento della circolazione del non-senso al suo interno, fatto questo che sta alla base della paura dell’uomo occidentale contemporaneo e che è all’origine dei conseguenti pensieri della paura.

Ciò che caratterizza il non-senso del postmoderno è primariamente la *molteplicità*: politeismo dei valori, diceva Max Weber, ma anche sfaccettatura della verità, inflazione delle fedi, specializzazione e moltiplicazione dei saperi. A fronte del venire meno dei *metarécits* lyotardiani, ecco l’eccesso inflattivo dei piccoli racconti o, meglio, la paradossale coalescenza di integralismi (come l’islamismo in certe sue forme teocratiche e fondamentaliste, ma anche l’integralismo di certi movimenti cattolici, oppure lo stesso ecologismo, il salutismo, l’ambientalismo, lo scientismo, etc.) con “saperi deboli” o quantomeno “critici”.

In luogo dunque di “una” direzione, il postmoderno, alimentato peraltro dai processi globalizzanti, ne fa scaturire un numero indefinito, tanto da giustificare in parte l’assenza di direzione della contemporaneità (assenza che forse è la caratteristica specifica di ogni forma di *contemporaneità*); a fronte di una sensibilità ordinata e organizzata, esso mette in gioco una sorta di onnisensualità, estetizzando persino il “brutto” o l’oggetto d’uso quotidiano (pensiamo all’iPad) e conducendo a un “voler sentire sempre di più” che non è soltanto un’edonistica ricerca del piacere ma costituisce la reazione a una sorta di mancanza di sensazioni. Infine, invece di un “buon senso”, ossia di un orizzonte di significati comune e univoco, capace di garantire una certa coerenza del pensiero e del comportamento, il postmoderno ci offre un “mercato” di “buoni sensi” e di etiche, tantoché pullulano le etiche religiose e para-religiose, le etiche professionali, la bioetica, le deontologie, le fedi.

Se d’altronde la molteplicità sembra costituire già di per sé un fattore spiazzante, potremmo dire che un altro carattere destabilizzante sia costituito dall’eccesso. Ciò che rende il postmoderno insensato non è soltanto la pluralità delle credenze, delle verità, delle etiche e degli orizzonti di senso, ma soprattutto il loro eccedere. Ci sono troppe fedi, troppi valori ondivaghi, troppi saperi: è in fondo la faccia negativa e semplificata del “relativismo”. L’uomo contemporaneo è eccessivo sia nei consumi e nella ricerca spasmodica del godimento, sia nella costruzione di punti di vista e di competenze. Come un bambino, egli è bulimico in tutto, mangia,

beve, compra miriadi di *gadgets*, è soggetto a molteplici dipendenze, ma è anche un insaziabile fruitore di informazioni che gli provengono parossisticamente da un mondo ormai totalmente mediatizzato.

Contro questa insensatezza dovuta alla molteplicità e all'eccesso, assistiamo a un diffuso ritorno a nuove forme di realismo: verità univoche, saperi rassicuranti, un ancoraggio alla realtà che sembrava venuto meno a causa del frastagliarsi dei saperi e dei metalinguaggi. In questa prospettiva il postmodernismo avrebbe fallito non solo dal punto di vista prettamente teorico, ma anche dal punto di vista "politico" poiché se da un lato è servito inizialmente al superamento delle strutture di pensiero che condussero ai totalitarismi novecenteschi e alla seconda guerra mondiale, dall'altro sembra oggi cagionare guai anche peggiori portando a una società obnubilata da fantasmi, immagini, finzioni che non cessa di consumare e consumare ancora in un'ebetudine collettiva che sfocia politicamente nel populismo.

Potremmo leggere affrettatamente il post-postmoderno allora come un generico "ritorno all'ordine" in vista di una maggiore rassicurazione: uno degli intenti di questo saggio sarà invece quello di mostrare come esso non celebri la fine del postmoderno, ma ne costituisca una contropartita già da tempo funzionante all'interno di un orizzonte più ampio in cui postmoderno e post-postmoderno, appunto, rappresentano due momenti strutturali coesistenti. Neopositivismi, logicismi e scientismi hanno accompagnato per tutto il Novecento relativismi, ermeneutiche, pluralismi, in un equi-

librio sovente molto delicato che tuttavia oggi rischia, almeno “localmente”, di frantumarsi. Detto altrimenti mentre sin qui i pensieri forti sono stati depotenziati sia a causa della loro molteplicità, sia per il fatto di coesistere liberamente e “indifferentemente” con i pensieri deboli, la paura che si profila imminente è invece un nuovo disequilibrio a favore dei primi, cioè l’emergere, per quanto geograficamente e geopoliticamente limitato, di nuove forme di totalitarismo in grado di incrociare il liberismo economico con l’autoritarismo politico (è il caso emblematico della Cina, ad esempio).

## 2. Il reale

Prima di procedere con la mia analisi vorrei anticipare una nozione centrale nell’argomentazione, ovvero quel concetto lacaniano di “reale” che Slavoj Žižek ha utilizzato in maniera molto efficace nella sua analisi della contemporaneità come una sorta di grimaldello analitico. Ora, che cosa intendiamo effettivamente con reale? Parliamo forse di un sinonimo della “realtà” o dell’ “essere”? E perché esso appare con tratti sovente terrifici, tantoché lo si può anche chiamare indistintamente “Altro”, “non-senso”, “fuori”?

Lacan, pur cosciente della difficoltà di definire, concettualizzare o delimitare qualcosa che per sua natura sfugge come il reale, vi individua quattro forme fenomenologiche, ossia quattro modi in cui esso appare pur non essendo dicibile:

- a) il reale è impossibile;
- b) il reale è il fallimento del linguaggio;

- c) il reale torna sempre allo stesso luogo;
- d) il reale è τύχη, cioè si caratterizza come incontro-evento casuale.

Che il reale costituisca qualcosa di impossibile significa che esso individua un'area di non-esistenza logica, cioè qualcosa che è per sua natura "illogico", e – di conseguenza – una mancanza di padronanza, una non-padroneggiabilità. Se concepiamo una sfera dell'umano prettamente articolata sul potere e sui dispositivi che lo amplificano e strutturano, ecco che il reale si profila paradossalmente come l'estrema impotenza, l'assenza di qualsiasi padrone e signore, una *vacatio regis*.

Invece siamo noi a essere assoggettati, a partire dal nostro corpo. Per esempio ciò che Antonin Artaud nei suoi deliri ha chiamato "corpo senza organi" allude a una corporeità che pur essendo qualcosa di cui *ne-siamo*, la nostra parte materiale o "caduca", assume invece i connotati abbastanza orrorifici di un'alterità abissale cui nostro malgrado "siamo-soggetti". Si tratta di un delirio peraltro molto simile alle primissime esperienze neonatali, in cui il bambino si scopre all'improvviso altro-da-se-stesso e il suo corpo torna a essere un'alterità assolutamente indivisa ed estranea, una sorta di esteriorità terribilmente interiore: non ci sono più quelle stratificazioni finzionali di senso che avevano segmentato e diviso una massa informe di carne in determinati organi con la loro precisa bio-logia e fisio-logia. Tutto è Altro, insensato e dis-organizzato.

Per Lacan quindi quando parliamo di reale non intendiamo solo un "fuori" completamente avulso e lontano,

l'esterno metaforizzato dal latino *hic sunt leones* e dalle figure legate alla "foresta" così significativamente ridondanti anche in molte fiabe per i più piccoli. Il "fuori" è anche e soprattutto interno alla coscienza, è l'*inconscio* freudiano che ci sobilla e talvolta ci paralizza e vetrifica.

Questa zona di non-padronanza fa sì anche che il reale si presenti come un fallimento, il fallimento del linguaggio. Se, attraverso il senso e le sue costruzioni apprese via via nel tempo con lo studio e l'educazione, l'uomo si illude di controllare e dare senso a ogni cosa, ecco che il reale invece fa capolino, spesso all'improvviso e quando meno ce l'aspettiamo, come in un flebile balbettio, nel venir meno della parola, nel *lapsus*. In effetti anche nelle esperienze solo in apparenza più semplici come la descrizione delle nostre emozioni, le parole talvolta sembrano sfuggirci e dobbiamo accontentarci dei versi dei poeti, che non a caso mescolano continuamente al linguaggio momenti di non-senso articolati dalla metafora e dalle altre figure retoriche. La metafora, in particolare, nell'impertinenza semantica che produce, funziona proprio scardinando l'assetto del senso così come si è consolidato in una determinata comunità e periodo storico, e fa trapelare un qualcosa di nuovo che non è ancora dicibile, ma evoca semmai immagini e sensazioni. Per certi versi la poesia fa fallire il linguaggio, presentificando in tal modo "in negativo" il reale, ma nello stesso tempo avvicinandolo e rendendolo abissalmente familiare.

Potremmo avere l'illusione d'averci sin qui capito qualcosa: il reale è essenzialmente assenza, mancanza, buco del lin-



guaggio. Eppure, subito dopo, Lacan sovverte le nostre convinzioni e ci suggerisce come questo vuoto sia in verità un “troppo pieno”, un *sur-plus* che ci ossessiona e che incombe continuamente su di noi. Esso infatti è permanente nel suo ri-tornare, è qualcosa che assilla e che è pesante e stabile in questa sua eterna circolarità. Il prototipo di questo movimento possiamo ritrovarlo nella ciclicità del sorgere e tramontare del sole, nell’alternanza dunque della luce e dell’oscurità, fenomeni ricorrenti ed eterni nel loro ri-petersi, ma anche per certi aspetti “eventi” aleatori, assolutamente casuali: chi è così certo che domani sorgerà nuovamente il sole? Chi è così sicuro da escludere un improvviso cataclisma a livello interplanetario capace di sconvolgere l’assetto solo in apparenza immutabile del nostro sistema solare? Come possiamo aver garanzie epistemologiche assolute sulla regolarità dei fenomeni fisici se gli stessi scienziati ci dicono che a livello microscopico le cose vanno esattamente all’opposto del mondo macroscopico, e che effetti-tunnel, *entanglement* e retroazioni nel tempo sono frequentissimi e rappresentano anzi la normalità?

Il carattere paradossale del ritorno – eterno e probabilistico nello stesso tempo – ricorda a livello filosofico il divenire destrutturante e imprevedibile di Eraclito assimilato all’eterna unità di Parmenide; ma potrebbe anche esser esemplificato abbastanza icasticamente dal male di denti. Il dolore in effetti è uno dei casi di istanziazione più diffusa ed evidente del reale: non sappiamo inizialmente da dove esso provenga e che senso abbia, se non appunto che “fa-senso”

e ci fa “sentire” qualcosa di spiacevole. Arriva all’improvviso e ci angustia pesantemente con una frequenza pulsante e ricorrente; il suo battito torna e torna ancora, imperituro, immutato secondo un ritmo lacerante che ci assoggetta e ci rende passivi: il reale permane nel suo ri-tornare e nonostante la sua insensatezza, l’essere un non-senso, è una presenza piena, anzi, troppo piena e che si fa sentire.

Per queste ragioni Lacan associa il reale anche al termine greco *τύχη*, che anticamente indicava quella zona al di fuori dell’orizzonte divino e umano caratterizzato dall’imprevedibilità e, quindi, dall’*ἄλογον*. *Τύχη* è il “Fato”, la fortuna, è un “evento” che sopravviene inopinatamente e senza possibilità di previsione, è un “arrivo” che ci sorprende e ci cattura. Eppure esso è onnipresente, è qualcosa che fa parte di noi e di cui *ne-siamo*: la permanenza ricorrente del reale di cui siamo fatti, di cui è fatto pure il nostro corpo, è anche l’evento improvviso e inesplicabile che ci arriva come se provenisse da un’esteriorità tanto remota e inavvicinabile che ciò nondimeno ci assoggetta e ci sottomette.

È in questo senso che Lacan sottolinea come il verbo da cui deriva *τύχη*, cioè il greco antico *τυγχάνω*, indichi anche “incontro”: il reale, l’evento impossibile e indicibile che sempre ritorna, è ciò che sempre incontriamo poiché *ne-siamo*. Quando abbiamo male, in effetti, oltre al ritorno ossessionante del dolore, ciò che ci spiazza è la deflagrazione delle nostre cognizioni strutturate e organiche: noi siamo-altro-da-noi-stessi, originariamente, e questa alterità la possiamo incontrare in ogni momento poiché essa non è nascosta in

luoghi lontani e reconditi, ma è ciò che noi da sempre siamo ed è ciò che non potremo mai dire.

Notiamo quindi che il reale non è soltanto un “fuori” ignoto, tenuto bene a distanza dalle nostre sfere e bolle protettive. Esso è anche “qui” o “è-tra” poiché ci attraversa da parte a parte. Da questa prospettiva appare più chiara quella nozione di “divenire-reale” che non è propriamente lacaniana, ma che spiega molto bene i fenomeni legati alle costruzioni di senso collettivo e al loro destino. Ogni dispositivo immunitario nel momento in cui diviene eccessivo e iper-reattivo si trasforma nel proprio contrario e diviene un nuovo nemico, l’estraneo, l’alieno che inizialmente faceva parte di noi e che doveva proteggerci. Un’astrazione del pensiero diviene così astratta da trasformarsi in un pericolo concreto e in un dispositivo di assoggettamento.

In alcuni inediti in fase di pubblicazione, emerge come Marx avesse scritto di non essere un “marxista”: che cosa può significare una simile affermazione? Che differenza ci sarebbe tra un “marxiano” e un “marxista”, tra Marx e un seguace del suo pensiero? Potremmo anche dire: tra un’idea e un’ideologia?

In questo caso sembra che Marx abbia colto appieno i rischi del divenire-reale e abbia quasi mestamente previsto il destino del comunismo. Quando una costruzione di senso diviene eccessiva attraverso l’edificazione di un apparato burocratico autoreferenziale che sorregge solo se stesso, essa da un lato recide ogni contatto con il reale, perdendo così anche in termini di sensatezza e di efficienza immunologica,

dall'altro diviene progressivamente un monolito impermeabile che tende a sottomettere e soggiogare i singoli.

Lenin ha “tradotto” in rivoluzione le idee di Marx, ne ha fatto un evento: ma queste idee si sono via via trasformate in una struttura ridondante di sensi autologhi incapaci di agire effettivamente sulla realtà, se non escludendo e chiudendosi in se stessi. Il leninismo è consistito in una sorta di *acting out*, ma il Lenin post-rivoluzionario prima e Stalin successivamente hanno fatto del comunismo una sorta di macchina totalitaria finalizzata alla vessazione e alla sottomissione del soggetto. Da strumento di liberazione dall'assoggettamento monarchico, esso si è trasformato in breve in un cumulo irrigidito di saperi incontrollato quanto disumano.

Il divenire-reale fa sì che il gioco delle immunizzazioni sia di tipo dia-lettico, ma non nel senso hegeliano, ovvero finalizzato alla composizione definitiva nello Spirito. Quasi ogni sistema di senso, da iniziale forma di protezione e rassicurazione, sfocia nel proprio opposto e deve pertanto essere sorvegliato e governato in seconda battuta senza alcuna *Aufhebung*, alcuna progressione. In questo quadro, il tardocapitalismo può essere considerato come una macchina dialettica “zoppicante” che contrappone, alterna e giustappone senza fine saperi, poteri e pratiche; è una macchina immunologica che ha moltiplicato e accelerato a dismisura questo processo, senza l'illusione di una possibile sintesi o di un superamento, bensì facendo interagire tra di loro fondamentalismi con forme di anarchia, rivoluzioni con restaurazioni, movimenti progressisti con movimenti reazionari. Esso non

cessa di creare nuovi dispositivi di senso e non cessa di disinnescarli, creandone di ulteriori e antagonistici; e quello che spregiativamente ormai si definisce “relativismo” non costituisce un’aberrazione del postmoderno e del pensiero debole, ma una precisa strategia immunologica che ha di mira l’elusione di ogni possibile irrigidimento del sapere e ricentrimento del potere.

### 3. Logistica e sicurezza

Michel Foucault introducendo il suo concetto di “eterotopia” aveva definito l’epoca contemporanea come l’età della logistica. Anche Heidegger, all’inizio della sua conferenza intitolata *La cosa* del 1950 allude alla spazialità quale fattore pregnante e dominante della modernità. La globalizzazione avrebbe dato ragione a entrambi: oggi le merci e gli uomini si muovono con velocità sconosciute al passato e la gestione degli stock e dei magazzini non riguarda più soltanto le cose materiali, ma anche le cose immateriali come l’informazione e i saperi che vengono memorizzati in archivi sempre più diffusi, molteplici e volatili, quali internet, YouTube, iTunes, i Social Network, la tecnologia iCloud.

Foucault ci dice però qualcosa di più: ciò che caratterizza la logistica contemporanea non sono più tanto i “luoghi” o i “non-luoghi” (le utopie), quanto le *eterotopie* in quanto luoghi-*altri*. Un esempio di eterotopia è il cimitero: esso ha una propria fisicità e possiede una sua precisa collocazione, è nello stesso tempo un luogo “altro” nella misura in cui è sog-

getto a regole interne assolutamente autonome rispetto a quelle del mondo esterno, e nello stesso tempo è virtualmente in contatto anche con altri luoghi, è un luogo per così dire “diffuso”, disperso. Nei nostri paesi e nelle nostre città ben sappiamo dove esso sia situato, ma è come se quel luogo ce lo portassimo appresso sempre, quantunque in genere cerchiamo di evitarlo cercando di abitarne più discosti possibile oppure deviando strada qualora ci capiti di transitare nelle vicinanze.

Si tratta di uno spazio che esiste e non esiste, che è fisico e immateriale nello stesso tempo, che possiede una propria collocazione topografica ma che è anche ubiquo, disseminato ovunque. E soprattutto è uno spazio con le proprie regole e le proprie leggi, ovvero con una dimensione di senso completamente differente rispetto al mondo esterno.

Altri esempi di eterotopia possono essere l'ospedale, la caserma, le strutture manicomiali, le prigioni. Ma estendendo il discorso foucaultiano possiamo notare come oggi stiamo effettivamente assistendo a una proliferazione di eterotopie, dai Social Networks ai blog, da Second Life ai parchi giochi tematici. L'uomo crea incessantemente nuovi spazi di evasione che paiono consistere in gusci protettivi finalizzati quanto più possibile a una presa di distanza dalla realtà e che sono il chiaro indizio d'una paura sottostante. Epperò questi medesimi spazi rappresentano un inquietante risvolto della medaglia, poiché possono essere senza dubbio rassicuranti ma sono anche spazi-altri e perciò potenzialmente pericolosi essi stessi.

Se dunque il postmoderno incarna per così dire il *côté* illusivo e finzionale di questa logistica sempre più estesa, il post-postmoderno sembrerebbe invece rappresentare l'aspetto allotrio degli spazi eterotopici, cioè l'Altro che in qualche maniera vi abita. Detto in sintesi – ma ci tornerò più volte – l'uomo postmoderno sfugge l'Altro costruendo molteplici spazi in cui in-essere, ma questi medesimi spazi sono a loro volta allotri, estranei e straniati.

La questione potrà apparire sin qui un po' complessa e non chiara nei suoi contorni, ma la riflessione che Foucault fa sulla contemporaneità in uno dei suoi ultimi corsi, *Sicurezza, territorio, popolazione* (1977), ci avvia invece verso una migliore comprensione. Il *focus* delle sue ultime ricerche è il rapporto che intercorre tra il soggetto e i dispositivi di potere con i quali si trova a convivere e, soprattutto, il rapporto che egli intrattiene con se stesso. La cosa interessante è che mentre in alcune sue opere più famose – *Sorvegliare e punire*, *La nascita della clinica* – egli sembrerebbe estendere il cosiddetto dispositivo disciplinare anche alla nostra epoca, in questo contesto invece, sebbene di sorvolo, incomincia a parlare di dispositivo di *sicurezza*. Con qualche decennio in anticipo Foucault ha insomma previsto ciò che oggi abbiamo sotto gli occhi un po' tutti: la questione fondamentale e predominante nella nostra società non sono soltanto il lavoro, il benessere, la salute, il denaro, ma qualcosa di più generico e onnicomprensivo. Abbiamo infatti paura di essere licenziati, paura di non poter più soddisfare i nostri bisogni anche se non sono bisogni "primari", siamo

d'altronde ipocondriaci e temiamo di perdere tutto il denaro che abbiamo guadagnato. Sullo sfondo cioè dei nostri interessi e priorità ritroviamo qualcosa che pare affine a una sensazione (il timore, l'inquietudine, la paura appunto) ma che è in qualche modo "sistemizzato", organizzato se non addirittura pre-ordinato.

La cultura della disciplina aveva caratterizzato l'ascesa della borghesia nei suoi meccanismi di organizzazione, pianificazione ed educazione. Attraverso l'autocontrollo, ciascun operaio o ciascun soldato riusciva a ottimizzare le proprie prestazioni in ogni istante della sua esistenza: la stessa sessualità era subordinata a una performatività che richiedeva sempre un maggior numero di corpi da assoggettare al lavoro e alla difesa della comunità. Siamo innanzi insomma all'emergere di quella "biopolitica" che sembra attualmente caratterizzare le nostre società e che per esemplificare può essere riassunta come un particolare rapporto con il reale dell'uomo (la corporeità in quanto "altro" da controllare ed esercitare, oppure la "nuda vita" di cui ha trattato profondamente Giorgio Agamben).

Nell'epoca della sicurezza ciò non vale più. Per spiegarmi facciamo l'ipotesi di un'epidemia. Grazie alla disciplina questa un tempo veniva controllata circoscrivendo in maniera ossessiva e tabulare i focolai dell'infezione, così da isolare gli agenti patogeni e da depotenziarne progressivamente la capacità di contagio. La logistica in questo senso doveva essere molto rigida e la gestione degli spazi molto precisa e indefettibile. La medicina consisteva pertanto in una sorta di



topologia, dove l'esattezza e rigidità nella suddivisione degli spazi era fondamentale per l'isolamento del morbo. I luoghi erano "oggettivi" e reali, e non eterotopici, sebbene qualcuno potrebbe legittimamente obiettare come proprio i "lazzaretti" a loro modo avessero funzionato come luoghi "altri" nei quali l'Altro patogeno veniva in qualche maniera contenuto e segregato.

Tuttavia, il lazzeretto non era un luogo in contatto con tutti gli altri e, quindi, onnipervasivo, ma esattamente all'opposto era uno spazio chiuso, a modo suo "esclusivo" ed "escludente", inderogabile e tenuto a distanza, ben separato dagli altri luoghi frequentati dalla comunità. Esso storicamente è in tal modo divenuto pure sinonimo di esclusione sociale, di stigmatizzazione, allo stesso modo dei "ghetti" che spesso ne hanno preso tristemente il posto.

Ora, ci potremmo attendere in epoca moderna una radicalizzazione di questo processo, cioè un'esclusione ancora più marcata, sia di tipo spaziale che propriamente biologico. Invece il paradigma è completamente mutato e la malattia, anziché esclusa, viene integrata all'interno della popolazione secondo una prospettiva immunologica. L'Altro patogeno è in altre parole incorporato nella comunità e, anzi, vi viene fatto circolare liberamente per innescare le risposte immunitarie adeguate, anche a scapito di un numero "prevedibile" di perdite, numero che viene appunto "rimosso" e per così dire "attutito" dal calcolo statistico ed epidemiologico.

La sicurezza paradossalmente non implica un allontanamento dell'Altro, ma al contrario la sua prossimità. Il che si-

gnifica che essa ha a che fare con l'Altro e che è a suo modo essenzialmente in-sicura. Le nostre società stanno vivendo questa sorta di ossimoro in maniera evidente, poiché in un mondo globalizzato la sicurezza non può che passare attraverso l'Altro, è un aver-a-che-fare con l'Altro.

Se guardiamo l'etimo del termine "sicurezza", notiamo d'altra parte che è in gioco il disgiuntivo *se-* e il termine *cura*, indicando così una condizione in cui non c'è sollecitudine, non c'è inquietudine. La sicurezza, insomma, allude a una condizione di certezza, di stabilità e di assenza di timore; e ciò grazie al venir meno della "cura", a un "essere *sine cura*".

Mi pare altresì suggestivo far notare come viceversa Foucault, proprio negli anni in cui si stava occupando della "sicurezza", avesse focalizzato parallelamente la sua attenzione sul concetto greco di "cura di sé" o ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (*L'ermeneutica del soggetto*, 1982). L'uomo greco aveva messo in atto una serie di pratiche di soggettivazione tramite le quali tentava di sottomettere in qualche maniera il proprio corpo e le proprie intemperanze per raggiungere uno stile di vita compatibile con le morali vigenti, ma soprattutto esteticamente equilibrato. In particolare durante lo stoicismo romano di Seneca e Marco Aurelio assistiamo anche a una sorta di "dieta" cognitiva in cui non viene interessato soltanto il momento fisico, ma anche quello mentale in una sorta di "fisiologizzazione" del pensiero.

Nella prospettiva foucaultiana lo γνώθι σαυτόν di origine delfica, cioè il noto detto "conosci te stesso" di cui Socrate è

divenuto l'antesigano, rientrava in origine all'interno di tali pratiche epimeletiche, per poi diventare gradualmente la modalità privilegiata attraverso la quale l'uomo occidentale nei secoli a venire si sarebbe rapportato a se stesso, ovvero attraverso il supporto filtrante del linguaggio e del pensiero. In altre parole è grazie alla polarizzazione di una specifica "cura di sé", a scapito però delle altre tecniche epimeletiche, che siamo giunti alla definizione aristotelica dell'uomo come ζῶον λόγον ἔχον.

Al di là delle differenti strategie utilizzate e delle conseguenti polarizzazioni, emerge comunque una certa uniformità nell'affrontare quello che potrei definire l'essere-altro-da-sé del soggetto. In epoca greca la sensazione che l'Altro non fosse prioritariamente "là-fuori", ma risiedesse innanzitutto in se stessi e nel proprio temperamento innato, era molto forte. Uno dei modi in cui veniva chiamata questa disposizione talvolta eccessiva e difficile da controllare era θυμός. È un termine non propriamente negativo che indica nel greco antico l'animo, il temperamento appunto, l'orgoglio, ma in quanto siffatte condizioni sono delle dimensioni umorali sempre sull'orlo di trasformarsi in ὕβρις, in una violenza cieca e incontrollabile oppure, ancor peggio, nel δεινόν sofocleo, ossia in qualcosa di abissalmente terribile e insensato. A livello del linguaggio psichiatrico, s'utilizza ad esempio ancora oggi l'aggettivo "timico" per indicare lo stato dell'umore oppure il "tono" di una persona, mentre il cosiddetto disturbo "ciclotimico" indica a sua volta un temperamento fluttuante, che passa da crisi ipomaniacali a momenti depressivi.

Peter Sloterdijk in un saggio abbastanza controverso – *Ira e tempo* (2006) – lega addirittura al θυμός e al suo “controllo” sociale la nascita della cultura greca *tout court*; e non è un caso che i primi versi dell’Iliade suonino come un inno all’ira e alla violenza: “Cantami, o diva, del pelide Achille l’ira (μήνιν) funesta...”. Gli eroi greci – Achille *in primis*, ma anche Aiace, Ettore e a modo suo Odisseo – erano di per sé tragici e “divini” nello stesso tempo poiché riuscivano a manifestare e ad addomesticare questa forza sovrumana. Erano semidei perché incarnavano in sé questo Altro divino ma anche δεινόν, virandolo in qualcosa di positivo, come Eracle, ad esempio, grande e coraggioso combattente.

Mi piace pensare peraltro che questo θυμός sia qualcosa di molto simile al reale di Lacan, nel quale entrano in gioco come abbiamo visto l’impadroneggiabilità (l’impossibilità) e il fatto che esso comunque ritorna sempre allo stesso posto, è “ciclico” e permanente come nell’eterno ritorno nietzschiano. Ciò che ci verrebbe in mente è qualcosa come un’esteriorità assoluta e oscena, un “fuori” terrifico e spaventoso dal quale dovremmo difenderci.

E invece i greci avevano compreso che il reale è anche o soprattutto “timotico”, è un’esteriorità interiore, il “fuori” che soggiorna nel nostro supposto “dentro”. Esso insomma è anche “qui”, non soltanto nel mio “corpo” materiale e caduco, ma dentro di me, in ogni istante della mia esistenza. Ciò che Freud chiamava *Unbewusste*, inconscio, e Lacan descriveva come un’*extimità*, come un’intimità che è estroflessa.

Per certi aspetti l'intero impianto della cultura greca era finalizzato al controllo o "immunizzazione" di questa componente timotica: i giochi olimpici, le tragedie ma anche quelle abitudini ritualizzate come i simposi illustrate poeticamente da Archiloco e tematicamente da Platone, avevano lo scopo di disinnescare certi eccessi del temperamento umano. Nella ripetizione di taluni eccessi che venivano depotenziati e che sfociavano in un'aiscologia e polemologia dialettica codificate, le tensioni aggressive venivano incanalate e controllate all'interno della πόλις. Mentre la catarsi o "purificazione" (da καθαίρω) di cui tratta Aristotele nella *Poetica* sembrava orientata proprio alla sublimazione della pulsionalità mediante una spettacolarizzazione della violenza e dell'ira: oggettivando sia il δεινόν timotico che quello divino e "tichico", l'uomo antico poteva da un lato controllare il reale "esterno" (la sciagura imprevedibile così come la violenza perversa delle leggi e delle istituzioni) e dall'altro esteriorizzare l'Altro disumano proprio dell'uomo mettendolo in scena e "oggettivandolo".

Se in Grecia dunque l'individuo era inquieto e sollecito verso di sé in quanto vi riconosceva un'alterità che non poteva essere addomesticata del tutto, l'uomo contemporaneo vive al contrario alla ricerca di una sicurezza che significa assenza di cura. Questo vuol dire che il primo aveva il coraggio e la forza di affrontare il reale in una sorta di faccia a faccia, mentre il secondo sembra mettere in atto delle tattiche di sfuggimento e differimento. *È colui che non si cura.*

La sicurezza colta in quest'accezione si riallaccia a un ter-

mine oggidi abbastanza desueto: l'*accidia*. Esso ha all'incirca il medesimo significato essendo composto dall'alfa privativo ( $\alpha$ -) e da κήδος (cura), ma indica anche una condizione lievemente differente, alludendo a uno stato di inerzia e di pigrizia indolente. Κήδος deriverebbe secondo taluni da una radice sanscrita *khad-* che significava "mangiare" (da cui le *curae edaces*) e, quindi, in maniera figurata alludeva a un "rodimento". Colui che è senza cura è accidioso poiché è indolente, senza-dolore, ma per mantenere questa condizione non può affrontare il "fuori" in prima persona e con tutta la responsabilità che ne consegue, ma deve scaricare invece tale onere su qualcun'altro o su qualche istituzione suppletiva. Nel suo ultimo corso del 1984 *Il coraggio della verità* Foucault parla così significativamente di coraggio, riferendosi all'istituzione parresiastica del "dire la verità": se l'uomo greco sfidava l'ira dei potenti, ma anche un'opinione pubblica talvolta disumanizzata e trasfigurata, come accadeva con il cinico Diogene, l'uomo contemporaneo è inerte, accidioso se non addirittura vigliacco.

Come abbiamo visto una delle tattiche dell'accidia postmoderna consiste nella costruzione di spazi eterotopici, ossia di altri-mondi tesi ad occultare la realtà vera e propria. Ma ciò non implica una risoluzione del problema bensì appena uno spostamento: l'Altro che viene eluso inizialmente nell'essere-sicuri e nell'assicurarsi, ritorna per la porta di servizio e diviene quell'Altro trasfigurato dei mondi virtuali di cui è affollata la nostra società.

Un'altra tattica consiste invece nell'enfatizzare una "cura

di sé” che è assolutamente superficiale e “cosmetica”, ovvero quella di mettere in atto una sorta di pratica inutile, un’acidia conseguita attraverso un’intensa laboriosità che si dipana in sequenze infinite di operazioni vuote: beauty farm, fitness, centri estetici, palestre, chirurgia plastica con annessi i disturbi del comportamento come la vigoressia, la tanoressia, la dismorfofobia. Si cerca di controllare l’Altro del proprio apparire, l’Altro esteriore ma ciò conduce a nuove forme di alterità, al “grottesco” o al kitsch.

Per chiarire meglio questi passaggi mi pare che l’esempio più idoneo sia quello degli istituti assicurativi. Compito di questi ultimi infatti dovrebbe essere quello di assicurare, appunto, ossia di offrire quella sicurtà che significa il venir meno della cura. Chi si assicura contro l’incendio o contro gli infortuni, delega ad altri l’incontro traumatico con il reale e così si tranquillizza vivendo in un certo qual modo per interposta persona. La polizza difende dal rischio non perché lo evita, ma perché lo ingabbia in tutta una sistematica di procedure, rimborsi, perizie e così via per cui il cosiddetto “sinistro” viene neutralizzato e soppiantato da svariate stratificazioni di senso.

Subisco un tamponamento e la prima cosa che mi viene in mente, anziché il dolore lancinante alla cervicale, è la mia assicurazione, la diaria per il collare, i punti di invalidità dovuta al colpo di frusta. Il reale del dolore viene sostituito da tutta una fitta rete burocratica e quasi rituale di passaggi e di protocolli, sicché non mi curo più di me stesso e della mia salute, ma dei denari che posso trarre da un evento sfortu-

nato o dalle pratiche sterminate cui devo ottemperare per ottenere il risarcimento.

Questa fitta rete burocratica tuttavia rischia di essere altrettanto pernicioso. Come icasticamente ci ha mostrato Franz Kafka, che lavorava peraltro proprio nel campo assicurativo e ben conosceva l'amministrazione asburgica, quando la legge diviene "eccessiva" si trasforma all'improvviso nel proprio altro, in qualcosa di inumano e di fuori-legge. Ciò che è un prodotto dell'uomo diviene assolutamente disumano; ciò che doveva servire per schermire e tranquillizzare nei confronti del reale traumatico, prende il posto del reale stesso, incarnando un *monstrum* contro il quale non abbiamo più misure.

Nell'epoca della sicurezza la costruzione di innumerevoli mondi eterotopici e suppletivi, da un lato distanziano l'uomo da un rapporto diretto con la realtà, ma dall'altro mettono in gioco un'altra dimensione del reale, cioè l'aspetto alienante di questi medesimi mondi, il fatto sconcertante che essi sono in fondo delle finzioni dalle quali siamo ciò nondimeno assoggettati. Nel mondo antico l'individuo "diveniva soggetto" attraverso precise tecniche ("tecniche del sé" le chiamava appunto Foucault) e pratiche che affrontavano *prima facie* il reale-di-se-stessi; nell'età comporanea invece, pur nell'ambito di un individualismo esasperato, l'uomo diviene-soggetto delegando la "cura" a dispositivi esterni nell'illusione di una maggiore libertà, ma ritrovandosi così irrimediabilmente sottomesso da questi stessi dispositivi.



#### 4. Il soggetto postmoderno

Le ultime ricerche di Foucault ci hanno mostrato soprattutto che quella del soggetto non è per nulla una figura metafisica e metatemporale, ma è legata a precise evenienze storiche: c'è un soggetto antico basato sulle pratiche epimeletiche, come abbiamo visto, ma c'è anche un soggetto proto-cristiano che delega il proprio rapporto con la realtà alla figura sempre più diffusa e importante del pastore. In quest'ultimo caso egli paga la sua maggiore sicurezza, accettando l'assoggettamento alla Legge divina.

L'epoca moderna è invece dominata dallo *je pense, donc je suis*, dall' "Io penso" di Descartes in cui l'uomo prende in qualche modo possesso della natura facendo del pensiero qualcosa di esistente o quantomeno di coincidente con la realtà. In tutta l'epoca classica, osserva infatti Foucault in *Le parole e le cose*, il linguaggio è capace di rappresentare perfettamente l'ordito in cui è tessuto il mondo esterno, cosicché le sue descrizioni e le sue classificazioni non rappresentano modi di categorizzare arbitrari e convenzionali, ma sono la verità stessa.

Ora questa dimensione soggettiva non è affatto forte così come appare in prima istanza, ma segna già una certa debolezza, una sorta di fuga. Nell'affermazione perentoria dello *je*, dell'Io, l'uomo vuole evitare l'assoggettamento da cui è costretto, ovvero la condizione gravosa per la quale la verità coincide con il linguaggio, è lo stesso linguaggio in quanto assolutamente aderente alla realtà. In quest'ottica il *donc je*

*suis* indica esattamente l'opposto di ciò che sembrerebbe affermare e sostiene di fatto: “*io ho paura di non esistere e di essere completamente alienato dal linguaggio*”. Se il linguaggio dice la verità, il “dire-Io” asserisce parimenti una verità e quindi enuncia la mia esistenza, l’ “essere-qui” con la mia libertà e autonomia.

Essere-soggetto significa allora, più o meno letteralmente, essere-(as)-sogget(at)-o a un determinato dispositivo di potere e di sapere, il quale, a sua volta, è connotabile storicamente. L’ “Io” non coincide con il soggetto, ma è una finzione immunologica, una difesa reattiva nei confronti di un “soggetto” che è sotto-messo e che è quindi da concepire letteralmente nella sua accezione latina (*sub-jectum*) e greca (ὕποκειμενον).

Questa determinazione paradossale la ritroviamo bene evidenziata da Lacan: il soggetto sorgerebbe come *reazione* difensiva nei confronti di una paura, è un “effetto” più che un produttore di effetti, è una “funzione” più che qualcosa di esistente e magari oggettivabile. Giocando con le parole Lacan individua tre dimensioni del soggetto, cioè il *sub-jet*, l’*ob-jet* e l’*ab-jet*. Esso non ha a che fare affatto con l’Io, con una presunta e formale identità di fondo che accompagnerebbe, come l’ “io penso” kantiano, tutte le nostre rappresentazioni; al contrario, il soggetto si profila all’interno del linguaggio e, più precisamente, allorquando “il significante rappresenta un soggetto per un altro significante”. Il soggetto, dunque, è legato alla catena infinita del rimando simbolico, è as-soggettato al linguaggio e conseguentemente “alienato”.

Per Lacan, così come probabilmente per Foucault, il sog-

getto è allora legato all'Altro: se il secondo marcava maggiormente gli effetti di assoggettamento nei confronti del potere, il primo li rintraccia addirittura a livello fenomenologico, ossia come la necessaria e ineludibile alienazione dell'individuo *in primis* nei confronti della sua immagine riflessa, e successivamente nei confronti del linguaggio e della realtà. *Sub-jet* significa soggiogato, ma il soggetto è per Lacan anche qualcosa che ha a che fare con l'*ob-jet*, con ciò che tradizionalmente consideriamo il suo esatto opposto. Il prefisso latino *sub-* significa "sotto" e riprende la classica determinazione greca dell' ὑποκείμενον; *ob-* invece allude a uno "stare di fronte" e per Lacan è strettamente legato al *sub-*. L'individuo si trova "gettato-sotto" proprio nella misura in cui c'è un "davanti", uno "stare di fronte".

Questa strana connessione la ritroviamo in una particolare forma di oggetto, che nel linguaggio lacaniano viene definito "oggetto *a*" causa del desiderio. Per Lacan la prima forma di alienazione e di soggezione avverrebbe nel cosiddetto "stadio dello specchio", durante il quale il bambino inizia a riconoscere la propria immagine riflessa tentando di identificarsi con essa, ma nello stesso tempo ne viene alienato. A causa della dissimmetria del rispecchiamento, infatti, il piccolo scopre all'improvviso una cesura dentro di sé, un "essere-altro" che successivamente verrà amplificato dall'entrata nel mondo del linguaggio. Lacan esprime questa prima forma di alienazione con una *a* piccola (mentre l'alienazione simbolica, quella del linguaggio, verrà indicata da una "A" maiuscola, il cosiddetto "grande Altro").

L'elemento fondamentale è che, associato a questa sorta di "buco" o di "mancanza" che l'infante vede rispecchiata, s'innesci anche il meccanismo del desiderio. Nel *de-siderare* è immanente una distanza, un allontanamento simile a quello di colui che si perde guardando le stelle nel cielo (da cui anche l'etimo latino *sidera*). Il piccolo inizia a essere-fuori-di-sé, a eccedere verso qualcosa che per sua natura sarà sempre lacunoso, mancante o deficitario: si desidera sempre quello che non si ha e non si può avere, disegnando così un destino senza fine in cui non ci sarà mai un appagamento definitivo. Per questa ragione, Lacan dice anche che l'oggetto causa del desiderio è un "oggetto perduto", il cui raggiungimento non può realizzarsi che nell'ambito del futuro anteriore, di qualcosa che non-è-ancora ma che paradossalmente *sarà-già* irrimediabilmente stato.

Questo gioco del desiderio che si sposta da una meta all'altra è assimilabile a quello del linguaggio in cui un significante rimanda a un altro significante. Vi ritroviamo dunque implicito l'allacciamento tra l'alienazione dell'immagine e quella simbolica, essendo entrambe espressione di un unico movimento qual è in fondo quello della funzione soggettiva. *Sub-jet* e *ob-jet* sono momenti del medesimo processo di alienazione e alludono alla circostanza essenziale in base alla quale l'uomo nasce e viene al mondo *dall'Altro* e *nell'Altro*, cioè nasce nell'angoscia di non-essere-se-stesso e di ricercare continue forme di protezione e di difesa in identità fittizie e superficiali.

Ritroviamo questo scenario nella terza dimensione della

soggettivazione, cioè quella che riguarda l'*ab-jet*. Si tratta di un “essere-gettato-fuori”, tantoché il termine “ag-getto” viene sovente utilizzato in architettura indicando quelle strutture che si distanziano e in qualche modo sono estruse rispetto al corpo principale dell’edificio. Nei termini “abietto” e “abiezione” inoltre risuona qualcosa di osceno: ciò che viene “gettato-fuori” è l’Altro osceno e insostenibile che noi siamo, è il nostro essere qualcosa di reale.

Il prefisso l'*ab-* significa anche un allontanamento, una presa di distanza: come l'*ob-* dell’essere-là e dello “stare di fronte” dell’oggetto, assistiamo a due forme di immunizzazione del reale che si traducono in un “frapporre” e in un distanziare. Se ben pensiamo all’attuale diffusione della comunicazione mediatica frastagliata in innumerevoli forme e canali di mediazione, non è difficile scorgervi nulla d’altro che la semplice esigenza della contemporaneità di raccogliere e diffondere informazione. Eppure c’è un’istanza in più, cioè un processo immunologico vero e proprio in cui l’individuo assoggettato crea infinite forme finzionali di soggettivazione, tenta di sfuggire l’ansia e l’angoscia dell’alienazione creando infiniti simulacri dell’ “Io” che frappone tra sé e la realtà.

La condizione postmoderna non si caratterizza dunque per una particolare e specifica accezione del soggetto, poiché esso funzionerebbe già nella Grecia classica e nello stesso *cogito ergo sum* cartesiano. È in gioco infatti una battaglia continua e perenne in cui storicamente l’uomo cerca di aver ragione dell’Altro che è “là-fuori” e dell’Altro che è dentro di

sé. L'attualità invece si connoterebbe per la tonalità eccessiva di questo processo e per il fatto che la soggettivazione passa attraverso gli oggetti: il soggetto, in quanto as-soggettato, diviene soggetto-oggetto; *il soggetto è l'oggetto*, cosicché, in perfetta sintonia con quest'apparente paradosso, la società dei consumi, lungi dal costituire semplicisticamente la degenerazione di un modello economico tardocapitalistico ormai in fase di esaurimento, assolverebbe viceversa una precisa funzione sociale di disalienazione e di liberazione dalla paura.

Il gioco del rocchetto del piccolo Ernst, nipotino di Freud, chiarisce in maniera esemplare questa dinamica. Nell'*Al di là del principio di piacere* lo psicanalista viennese osservava come il piccolo giocasse ossessivamente con tale oggetto, gridando ossessivamente “ooo” – “aaa”, probabilmente pronunciando goffamente il tedesco *fort-da!*, cioè *là-qui!* L'interpretazione tradizionale, suggerita peraltro dallo stesso Freud, ipotizzerebbe un “gioco” di padronanza in cui il rocchetto diviene il sostituto della madre: il bambino riesce a superare l'angoscia, cioè il “senso” del reale che deriva a sua volta dall'assenza della figura materna, divenendo egli stesso l'agente dell'allontanamento e della ri-presentazione. Non è più il bambino a essere esposto all' “evento” infausto del reale, ma, attraverso la soggettivazione di un oggetto, egli riesce a immunizzarsi, ri-creando un universo parallelo in cui ciò che si assenta diviene un oggetto qualsiasi. Il rocchetto si trasforma nel suo compagno fedele, quella cosa che in sé non vale nulla ma che, nel ri-petersi del movimento

altalenante e oscillante, è in grado di ricreare un universo sostitutivo rispetto a un “altro” universo supposto “reale”. Il soggetto è il rocchetto, insomma.

Il bambino riesce in tal modo a ricostituire il panorama immunologico intra-uterino, divenendo l'apparente *dominus* di un mondo “mediatico”, che si mette “in mezzo” tra sé e il reale, ma che successivamente si autonomizza e diviene-reale esso stesso. È forse questo il senso più profondo dello slogan di McLuhan *the medium is the message*, e cioè che la comunicazione è funzionale a una medietà protettiva e immunologica che si “mette in mezzo” e ci separa dal “fuori”. I mass-media funzionano insomma non per i messaggi che vengono trasmessi, ma per la tra-smissione in se stessa, per l’ “essere-tra” e la mediazione che ne consegue.





## CAPITOLO SECONDO

### LA PROSPETTIVA IMMUNOLOGICA

#### 1. Il dono e l'economia finanziaria: la rottura della circolarità

Marcel Mauss è noto per aver studiato i meccanismi del dono nell'ambito dell'antropologia, analizzando il fenomeno del *potlâc* in certe micro-economie del Nord America ed estendendo poi questo modello anche alle società occidentali più evolute. Nel *Saggio sul dono* (1923) egli ipotizza che l'elemento caratterizzante il "dono" nella sua essenza sia la *reciprocità*, il fatto che se io do' qualcosa a qualcun'altro, prima o poi dovrò essere ricambiato. I latini in effetti avevano enucleato una sorta di sottocaso del generico termine *donum*, codificando quel *munus* che indicava sia il "dono" vero e proprio che l'obbligazione o l' "onere" conseguente (*officium, onus*).

Dal punto di vista etimologico questo meccanismo per certi versi circolare emerge nella radice indoeuropea *ghab-* da cui deriverebbero in maniera equivalente il latino *habeo*, "avere", il tedesco *haben* con il medesimo significato nonché il verbo *geben*, "dare" o l'inglese *to give* e *gift*, "regalo". Mentre, con

una certa sorpresa *Gift* in tedesco significa anche “veleno”. Come molto spesso avviene nelle lingue arcaiche, una parola può avere significati esattamente opposti e la sua interpretazione dipende prevalentemente dal contesto di elocuzione: il “dono” implica sia un “dare” che un “ricevere” e ciò che circola può anche essere qualcosa di pernicioso e dannoso.

Nel caso del dono inoltre si crea dissimmetria e dipendenza, poiché chi dona in qualche maniera si pone in una posizione di superiorità, crea una sorta di “debito”. Nel contraccambio, a sua volta, il debito viene saldato in un gioco di andirivieni che riesce a mantenere l’equilibrio relazionale tra le persone coinvolte nella transazione. La stessa nozione di *communitas*, se vogliamo, allude alla dimensione del dono nella misura in cui il *cum*, il “con” o lo stare assieme viene garantito dal *munus*, cioè dal dono con annessa l’obbligazione sociale del contraccambio. Nella comunità non esiste nessun *proprium*, nessuna proprietà definitiva ma semmai una “circolazione” delle proprietà, una “transappropriazione” direbbe Heidegger.

L’obbligo del contraccambio d’altronde è sempre stato un problema per il singolo, in quanto esso tende a intaccare proprio la sua individualità e autonomia. C’è insomma una continua tensione tra una dimensione comunitaria vissuta come “Altro” o come meccanismo di espropriazione e la costituzione di un soggetto che invece cerca di immunizzarsi nei suoi confronti (e sorprendentemente l’*immunitas*, il trovarsi al di fuori delle obbligazioni sociali deriva dalla negazione del dono: ci tornerò). E comprendiamo anche meglio