

Permacrisis e tardocapitalismo

Le polycrisis permanenti e irreversibili

1. Sfaccettature del neologismo permacrisis, 1 • 2. Il dispositivo di sicurezza, 4 • 3. Il neo-cinismo, 8 • 4. Stress sociale e politiche fobogene, 12 • 5. Immunologia filosofica, 14 • 6. Si può immunizzare la permacrisis?, 19 • 7. L'eccesso immunitario e l'ideologia della permacrisis, 22 • 8. Il cupio dissolvi e l'assenza di futuro, 25 • 9. Doppio e triplo vincolo, 29 • 10. Permacrisis e tardo-capitalismo, 32 • 11. Dipendenza, responsabilità e libertà, 42.

1. Sfaccettature del neologismo permacrisis

La parola, nella storia dell'uomo, ha sempre svolto una funzione rassicurante e ansiolitica, poiché, sostituendosi a una realtà complessa, tende a renderla più malleabile e controllabile, ma soprattutto tende a diminuirne la carica stressante. Un neologismo anglosassone degli anni Settanta, tornato di moda oggi – permacrisis – sembra d'acchito inquadarsi in questa prospettiva. Analizziamo pertanto nel dettaglio la parola («permacrisi» in italiano), per verificare se ciò sia vero o se, paradossalmente, sia vero l'inverso. Il termine deriva dal latino per-manere (rimanere a lungo, durante, attraverso, oltre) e dal verbo greco κρίνεται, che allude letteralmente al separare e figurativamente all'atto della decisione, la quale, a sua volta indica un taglio, una svolta. Nel concetto di permacrisis ci troviamo pertanto di fronte a una condizione cronica in cui è in atto una separazione, una decisione e qualcosa di rivoluzionario in cui la realtà viene all'improvviso soppiantata da un'altra realtà. Potremmo parlare allora di una «rivoluzione permanente», ossia di un ossimoro laddove da un lato prevale la connotazione dell'immutabilità, dall'altro invece emerge in tutta la sua dirompenza il momento della rottura e del taglio.

Tuttavia nel termine «crisi» emerge un'ulteriore differenziazione semantica, dal momento che vi sono precipitati due significati conseguenti, cioè il momento di separazione e cambiamento, nonché la «necessità» di decidere, di operare delle scelte.

In sintesi la permacrisis significa il mantenersi di una condizione in cui sono frequenti le separazioni rivoluzionarie nonché la necessità di operare delle scelte conseguenti o, nel nostro linguaggio, delle immunizzazioni. Ma seguiamo ancora per un momento le suggestioni etimologiche. Il permanere connota anche una dimensione temporale: il tempo deriva dal latino tempus, che a sua volta rimanda al greco τέμνειν, «tagliare», «separare». A prima vista saremmo di fronte a un effetto di sinonimia, in cui sia il tempo che la crisi indicano un'azione violenta del recidere, dell'interruzione di una continuità, sebbene si profili una connotazione leggermente differente poiché nel greco κρίνειν prevale l'elemento soggettivo-spirituale (la «decisione», il «giudizio», la «cernita»), mentre in τέμνειν sembra emergere in modo più prepotente il fattore oggettivo. Al di là di queste differenze, tuttavia, c'è un'assonanza abbastanza significativa tra «tempo» e permacrisis poiché in entrambi i casi abbiamo a che fare con qualcosa che permane attraverso continui fenomeni di rottura. Il tempo è critico in sé, poiché ogni istante cela la possibilità dell'evento, della rottura e della svolta. Essere cosciente del tempo significa essere cosciente della criticità di una vita che procede sempre per sobbalzi e per decisioni mancate o errate.

In entrambi i casi assistiamo a una condizione ansiogena che può creare una certa inquietudine in un soggetto che invece, al contrario, predilige la tranquillità di qualcosa che resta immutabile. La permanenza riguarda paradossalmente una situazione di continua criticità dalla quale l'uomo si sente catturato e rispetto alla quale si trova disarmato. La parola permacrisis costituisce il primo livello attraverso cui viene immunizzata questa situazione, poiché rappresenta già una descrizione di qualcosa di ignoto che non possiamo padroneggiare: le parole danno senso a qualcosa che non

ha senso, creano delle narrazioni e dei discorsi che come i ritornelli cantati dalla mamma ai suoi figlioli tendono a rasserenare nonostante la criticità. Il «ritorno», la «ripetizione» immunizzano la situazione dell'hapax, dell'«unica volta» che caratterizza ogni istante della nostra vita, conferiscono stabilità e sicurezza poiché garantiscono che le cose stanno sempre nello stesso modo e nulla cambia né diviene.

In effetti se ci soffermiamo sull'attuale accezione della parola permacrisis, sottentrano elementi nuovi proprio come quello dell'insicurezza e dell'instabilità: nel dizionario inglese Collins viene espresso precisamente il significato di «un lungo periodo di instabilità e insicurezza». L'uomo contemporaneo si sente insicuro, cioè oppresso da angustie e da preoccupazioni per il futuro. Se effettivamente analizziamo l'epoca in cui viviamo, la vediamo costellata da numerosi momenti di criticità, dal rischio della guerra atomica all'insorgere inatteso di nuove epidemie nonché di nuovi conflitti bellici molto vicini alla casa che abitiamo. Però non basta: c'è un'allure strana nell'aria in questi tempi, un climax diffuso che crea angoscia, ossia la sensazione non ancora concettualizzata che qualcosa stia cambiando radicalmente. La ripetizione è certamente rassicurante, ma come tutte le relazioni ha una doppia faccia e può trasformarsi in qualcosa che inquieta: il reiterarsi delle guerre, delle epidemie, etc. hanno da sempre accompagnato la storia dell'uomo, tanto che quest'ultimo sembra aver subito un processo di adattamento nei loro confronti. Ma che cosa dire dell'apocalisse demo-climatica, biblicamente rappresentata dal Diluvio Universale, di quell'evento assoluto che potrebbe sconvolgere ogni nostra certezza e sicurezza?

Insomma, le ragioni reali per utilizzare il neologismo permacrisis ci sono, eccome; sebbene il nostro intento in questa sede non sia quello di delineare analiticamente una per una le attuali criticità e la loro resilienza, né soprattutto quello di ipotizzare con una certa presunzione delle vie di uscita. Semmai si tratta di prendere atto di come uno stato di crisi cronica sia funzionale se non essenziale al capitalismo, e di studiare come questo stato funzioni all'interno del «dispositivo di sicurezza» in cui viviamo.

2. Il dispositivo di sicurezza

Nella prima parte del corso al Collège de France del 1977-1978, Michel Foucault focalizza un argomento che rimane atipico nell'ambito delle sue ultime riflessioni, incentrate prevalentemente sui processi di soggettivazione e di governo del sé a partire dalla Grecia classica. Si tratta della delineazione di quel dispositivo di sicurezza che caratterizzerebbe l'epoca moderna e che seguirebbe in successione più o meno cronologica i dispositivi fondati sulla sovranità e sulla disciplina: esso si contrappone nettamente a quella dimensione della "cura di sé" che invece caratterizza l'uomo antico, dal momento che sembrerebbe indicare un'assenza di sollecitudine o preoccupazione (cura), una liberazione dalle fatiche che comportano le tecniche di soggettivazione e una delega "ad altri" di queste stesse preoccupazioni. Foucault fa l'esempio di un evento delittuoso come il furto: nel dispositivo giuridico-legale esso costituiva una ferita all'interno del corpus sociale e soprattutto una lesione del potere sovrano che doveva essere ristorata con gli interessi, spesso mediante punizioni eccessive, ma soprattutto spettacolari. La pena in questo senso costituiva un rito sociale in cui veniva messo in scena ed enfatizzato il momento risarcitorio, in vista di una ricomposizione del potere del monarca. Nell'epoca disciplinare, invece, nella quale prevale soprattutto l'organizzazione militare sette-ottocentesca, emerge il concetto di «correzione» in base al quale il reo può essere rieducato e riutilizzato produttivamente nel contesto sociale. Ci troviamo ai tempi della prima rivoluzione industriale in cui domina il capitale mentre la forza-lavoro, attraverso la creazione del plusvalore, è uno dei cardini del funzionamento del sistema produttivo. Allo stesso tempo si fa avanti socialmente la borghesia, mentre il potere sovrano si va via via indebolendo.

Il dispositivo di sicurezza segna invece un cambio di passo, soprattutto dal punto di vista immunologico. Non ci sono più le punizioni esemplari o le pratiche correzionali dell'epoca disciplinare, ma ogni evento criminoso viene inserito nell'ambito

di una statistica che tiene conto del territorio, della scolarità media degli attori sociali, della condizione familiare del soggetto, della sua psicologia, del suo vissuto personale, etc.; inoltre entra in gioco ancora con maggiore intensità il fattore economico, per cui il reo non costituisce solo un elemento funzionale nei processi produttivi di una comunità, ma anche ogni intervento punitivo o correttivo nei suoi confronti deve essere valutato in termini di costo-benefici. Quanto costerà recludere per mesi in carcere il presunto ladro? L'eventuale processo di rieducazione porterà un giovamento economico alla società, mediante l'integrazione in un contesto lavorativo? E poi: qual è la percentuale di furti in quel determinato quartiere? Quali sono le probabili cause di un incremento nel tasso di criminalità? Che competenze attivare per descrivere e prevenire questi eventi? Quali costi hanno questi interventi e che rapporto c'è tra i costi e i danni subiti dalla comunità a causa degli eventi criminali? «Come si può prevedere statisticamente se ci sarà una certa quantità di furti in un dato momento, in una certa società, in una città precisa, in città o in campagna, in questa o quella classe sociale? (...) Ancora un'altra questione: quanto costa alla società la criminalità, per esempio il furto in generale, o questo o quel furto in particolare? Quali danni produce e quali perdite di guadagno determina? E ancora: quanto costa reprimere questi furti? Costa di più una repressione severa e rigorosa, oppure una repressione debole, una repressione esemplare e discontinua o una continua? Qual è in definitiva il costo comparato del furto e della sua repressione? (...) Altra questione: una volta catturato, vale la pena di punire il colpevole? Quanto costerà punirlo? (...) In generale, il problema che si pone è come mantenere un tipo di criminalità all'interno di limiti economicamente e socialmente accettabili e intorno a una media che si riterrà ottimale per un certo funzionamento sociale» (Foucault, 2004, pp. 15-16).

Nel dispositivo di sicurezza balza immediatamente agli occhi la centralità del fattore quantitativo-economico: tutti gli eventi sociali vengono misurati, parametrati, gestiti e controllati secondo la legge

del costo-benefici e in vista di una diminuzione dei costi sociali e preferibilmente di un incremento del profitto complessivo. Ora, la configurazione del dispositivo in epoca contemporanea appare arricchirsi di ulteriori elementi, anche se già presenti in modo più o meno implicito in passato: partiamo proprio dal termine «sicurezza» che deriva dal prefisso disgiuntivo se- e dal latino cura, sollecitudine, preoccupazione, ambascia, ma anche «cura» in senso stretto come «curarsi di qualcuno». Sicurezza significa sine cura e vuol essere un'apparente espressione di autonomia e libertà: l'uomo contemporaneo non vuole avere preoccupazioni, ma la permacrisis lo condanna beffardamente alla perenne insicurezza. È una condizione di auto-stress, per cui ciascuno si sente insicuro proprio quando si sta paradossalmente «curando» della propria sicurezza, dell'essere sine cura.

I meccanismi in cui si realizza questo cortocircuito sono almeno due:

1) la **delega**, per cui viene incaricata un'entità esterna affinché si faccia carico delle proprie preoccupazioni e cerchi di immunizzarle. L'esempio classico è costituito dagli enti assicurativi che per statuto tentano di alleviare il peso delle preoccupazioni mercé il pagamento di un premio: se qualcuno ha paura di venir meno improvvisamente e di lasciare in difficoltà la propria famiglia, ecco la polizza «rischio morte immediata» per cui anche un timore atavico e fisiologico viene edulcorato e mercificato attraverso una transazione pecuniaria. Un altro esempio è l'impianto di sorveglianza in casa, per cui si delega a un'apposita società la predisposizione di telecamere, sensori, allarmi, etc. per garantire l'inviolabilità della propria magione e la propria tranquillità. Nel nostro tempo tutto avviene per delega, dal governo della propria società alla gestione dei capitali, dalla compilazione della dichiarazione dei redditi alla propria difesa in tribunale in caso di processo. Per essere sicuro l'uomo è divenuto passivo e dipendente, privo ormai di futuro. L'espressione latina de-legare significa inviare (legare) qualcuno (o anche “qualcosa”, secondo

un'accezione più moderna e tecnologica) lontano (de) onde eseguire un determinato compito in luogo nostro. Se prendiamo ad esempio il concetto burocratico di "certificato", assistiamo a un curioso intreccio di immunizzazione, ricerca di sicurezza e delega. Si tratta di un termine tardo latino composto dall'aggettivo certus e dal verbo facere; a sua volta certus rimanda al verbo cernere, che significa "stacciare la semola", cioè "separare" e in modo figurato "decidere". Risuonano ancora, enigmaticamente, i concetti di «taglio», «separazione», «decisione»: la sicurezza si trova innanzi al paradosso di doversi fondare su delle scelte radicali e, al contempo, si caratterizza per un «non voler decidere». La permacrisis costituisce da questo punto di vista l'effetto di questa condizione bipolare, nella misura in cui richiedono delle scelte ma queste vengono delegate «ad altri» all'infinito. Si noterà come in questo processo aporetico, la sicurezza tenda a svaporare e a venir meno proprio a causa di una delega che depotenzia le capacità decisionali del soggetto, affidandole invece a una sequenza più o meno astratta di mediazioni della verità a propria volta più o meno attendibili.

2) La **de-responsabilizzazione** che si realizza attraverso due processi coordinati: a) la moltiplicazione parossistica della responsabilità, per cui ogni evento pernicioso ha una serie di cause e queste sono associabili ad altrettante responsabilità. Sempre affannato nella ricerca della tranquillità e della sicurezza, il soggetto non riesce a sostenere l'«evento inatteso», la catastrofe insensata, ma ricerca sempre qualcuno che «risponda di». Lo tsunami e le morti conseguenti non sono l'effetto di un evento naturale imprevedibile, ma derivano da un concatenamento di responsabilità, dai geologi che non hanno previsto il terremoto, ai costruttori che non hanno predisposto abitazioni antisismiche, alla protezione civile che non ha allertato preventivamente la popolazione, gli urbanisti che non hanno previsto piani di evacuazione, i politici che non hanno sufficientemente investito in prevenzione, etc. Si noterà in questo processo una polverizzazione tale della responsabilità per cui essa non sussiste

affatto, oppure «tutti siamo responsabili»: ecco il funzionamento dell'impianto immunologico allo stato puro. Da una parte la responsabilizzazione sistematica rasserena nel confronto degli eventi imprevedibili, dall'altra parte proprio l'eccesso di questa sistematicità deprime il suo potenziale securizzante e lo riduce allo status di «narrazione»; b) «la responsabilizzazione dell'Altro»: sempre nell'ottica del dispositivo di sicurezza il dover rispondere di qualcosa a qualcuno costituisce effettivamente un peso gravoso per il soggetto, per cui questi tende a proiettare subdolamente la propria responsabilità sugli altri. C'è una continua migrazione di quest'ultima, per cui ogni «dovere» sfuma e l'individuo si appaga nel colpevolizzare gli altri: se c'è l'inquinamento globale, non è colpa mia ma delle industrie che producono materiali plastici e pure vi lucrano sopra; se il PM-10 urbano è aumentato, ciò non è dovuto dal fatto che in casa d'inverno tengo la temperatura sui 25°, oppure perché uso l'automobile anche per percorrere un chilometro, ma perché c'è un eccessivo traffico aereo o perché il mio vicino usa ancora il diesel.

Entrambi questi meccanismi – delega e de-responsabilizzazione – fanno sì che il dispositivo di sicurezza svuoti il soggetto di ogni responsabilità, anche con la falsa consapevolezza che il singolo non conta nulla e che in fondo, nella breve vita che ci aspetta, ciò che veramente importa è il successo personale.

3. Il neo-cinismo

In un saggio editorialmente molto fortunato del 1983 – Critica della ragion cinica – Peter Sloterdijk tratteggia quasi un compendio del dispositivo di sicurezza foucaultiano. Perché il soggetto delega sempre agli altri la propria assenza di preoccupazioni? E perché non si prende alcuna responsabilità, mentre tutti sono responsabili? C'è effettivamente quello che potremmo definire un milieu o, forse più semplicemente, uno stile ricorrente che ritroviamo in quasi tutti gli aspetti della vita sociale contemporanea. Indubbiamente la parola che ci sovviene con maggiore facilità è «cinismo», anche se

dobbiamo distinguerlo da quello che invece caratterizzò il filosofo greco Diogene di Sinope, cioè una sorta di primigenio anticonformismo all'interno della pólis ateniese; il cinismo moderno non ha alcuna pretesa filosofica ma si presenta come un modus esistenziale, un atteggiamento nei confronti degli altri che associa un'acuta consapevolezza a una spregiudicatezza nell'azione che via via ha assunto nel tempo un connotato sociale positivo.

Il cinismo classico (Kynismus) sorge come una protesta nei confronti dell'idealismo dominante ateniese (Sloterdijk, 1983, p. 43) e assume delle caratteristiche esattamente opposte dal momento che si tratta di un pensiero che non si disperde nelle "idee", ma che è tutt'uno con la vita: "il kinico scoreggia, caca, piscia, si masturba sull'agorá di Atene; il kinico disprezza la fama, se ne infischia dell'architettura, nega a tutto il dovuto rispetto, ama parodiare le storie degli dèi e degli eroi, mangia carne cruda e verze crude, si sdraia al sole, celia con le puttane e dice ad Alessandro Magno di levarsi dal sole, di farsi più in là" (ibidem). L'esistenza dell'uomo è in sé filosofica e anticonformista, cosciente che il trucco immunitario delle idee socratiche in fondo costituisce una fiction sociale alla quale tutti si adeguano per convenienza o per timore. Diogene scompagina tutto ciò diventando l'anti-Socrate o, meglio, il vero antagonista di Socrate che gioca pressapoco con le stesse armi, non scrivendo o parlando ma "vivendo". "Così facendo il filosofo conferisce all'ometto dell'agorá il medesimo diritto di vivere senza vergogna la dimensione corporea, contrastando ogni forma di discriminazione. La costumatezza e l'eticità saranno pur buone cose, ma anche la naturalezza è un bene. Lo scandalo kinico non vuol dire altro che questo. Dato che il vivere viene esplicito dal philosophari, il kinico dispiega in piazza la dimensione repressa del sentire..." (ivi, p. 46).

Il cinico moderno si pone quasi all'antitesi della posizione di Diogene: è ugualmente acculturato e intelligente, ma non utilizza queste doti per opporsi all'ideologia dominante attraverso un vissuto esemplare e anticonformista, ma le utilizza per integrarsi

meglio, per essere solidale e coerente con essa: «uno dei portavoce più puntuali del paradigma cinico moderno, Gottfried Benn, ne diede la definizione del secolo, lucida e svergognata: ‘essere scemi e avere un lavoro, questa è la fortuna!’ Il rovesciamento della proposizione ne mostra l’intero contenuto: essere intelligenti e, ciononostante, fare il proprio lavoro; è questa la versione moderna, malata e illuminata della coscienza infelice, cui non è dato ritornare sempliciotta perché le innocenze, una volta perdute, non si riacquistano più» (ivi, p. 16). Sottolineiamo anche noi il «ciononostante»: il neo-cinico è un consapevole opportunista che critica la società in cui vive, ma che cerca al contempo di sfruttarla al meglio per affermarsi e avere successo. Per Sloterdijk questa nuova condizione rappresenta il culmine di una crisi illuministica di cui Nietzsche rappresenta il capitolo finale: l’analisi critica del mondo e delle sovrastrutture sociali, la transvalutazione dei valori e la realizzazione del sé attraverso una volontà di potenza che prescinde dall’ambiente e dalla comunità. Il «cinismo è falsa coscienza illuminata, ossia la modernizzazione infelice della coscienza alla quale l’illuminismo ha lavorato, a un tempo, con successo e inutilmente. La moderna coscienza infelice ha imparato la lezione illuminista, ma senza trarne le conseguenze (né del resto poteva). Insieme privilegiato e miserabile, questo stato di coscienza non può essere scalfito da alcuna critica dell’ideologia: la sua falsità viene mediata dalla riflessione» (ivi, p. 14).

In apparenza questa definizione può apparire contraddittoria dal momento che assembla in modo ardito la dimensione della “falsità” con una consapevolezza riflessiva e illuminata. Come si può essere illuminati se si gioca sull’ipocrisia e sulla menzogna? Che coscienza è quella che, pur consapevole, mente a sé stessa per puro opportunismo? C’è un capovolgimento del motto di Marx «non sanno quello che fanno, ma lo fanno» che si trasforma nel “sanno quello che fanno, ma lo fanno”, meccanismo persino troppo evidente nell’attuale comportamento delle società umane sviluppate a fronte della consapevolezza collettiva delle conseguenze quasi apocalittiche

del proprio agire, come l'inquinamento, il mutamento climatico, l'esaurirsi delle risorse naturali, etc. Sappiamo che stiamo contribuendo significativamente all'incremento dell'effetto serra, alla crisi delle riserve idriche, alla "plastificazione" irreversibile dei mari, ma lo facciamo ugualmente per ragioni contingenti di potere e di apparente benessere. Da tutto ciò deriva quell'infelicità della coscienza che ha delle risonanze hegeliane poiché deriva da una scissione della coscienza, dal sapere che in fondo nulla ha senso ma che proprio per questo bisogna agire insensatamente per perseguire il successo momentaneo ed effimero. L'uomo moderno neo-cinico è al contempo potente, sapiente ma terribilmente infelice, costretto a perpetuare i propri successi terreni anche a costo di sofferenze e fatiche, nell'amara consapevolezza dell'insipienza e immoralità della sua vita e delle sue azioni. Se nel cinico classico la scissione tra consapevolezza ed esistenza si saldava in un'unica figura o, meglio in un "corpo" che incarnava nella pelle, nei pori e negli sfinteri il sapere astratto, nel neo-cinico prevale una resistenza generale nei confronti di questa bizzarra comunione, condannandosi però in tal modo a un'infelicità cronica e a una condizione esistenziale depressa.

Abbiamo introdotto la suggestione del neo-cinismo poiché essa si sintonizza nelle sue contraddizioni con quell'atmosfera di "indifferenza" che caratterizza il tardo-capitalismo e il meccanismo di rivoluzione permanente che esso mette in atto. Il cinico sa che l'esistenza è perpetuamente critica e che vacilla in continuazione, ma proprio per tali ragioni ha deciso di votarsi a quel sistema che fa della crisi il suo cardine funzionale. Il tardo-capitalismo è possibile in effetti soltanto se gli attori sono ben consapevoli di quello che fanno e dell'insensatezza dei loro atti, ma ciò nonostante lo fanno e continuano ostinatamente a farlo. Nella depressione generalizzata dei saperi ridotti all'autocoscienza della propria vanità, non rimane che l'estrema risorsa cinica di un agire immorale e privo di responsabilità che mira esclusivamente al potere, al dominio e al godimento dell'istante. L'accumulo insensato di ricchezze travisa

la circostanza ingenuamente illusoria che il denaro possa garantire sicurezza e felicità, mentre il cinico è comunque ben consapevole della sua assoluta vacuità; però l'accumulo insensato rimane funzionale all'acquisizione di un determinato rango sociale, alla competizione spietata, all'esibizionismo e al conseguimento di un potere del tutto transeunte. Il tardo-capitalismo trova forse nel cinismo moderno il plateau ideale in cui svilupparsi e accordarsi nelle sue infinite diramazioni, e il soggetto cinico diviene il vettore ideale per propagare il suo saggio di un consumo parossistico, che è funzionale all'arricchimento personale e a un supposto benessere momentaneo, ma soprattutto che è capace di rigenerarsi in continuazione, creando sempre nuovi bisogni, nuovi oggetti di consumo e nuovi mercati.

4. Stress sociale e politiche fobogene

Definiamo fobogenesi quel processo per cui vengono progettate delle azioni finalizzate all'incremento generale della paura per ragioni politiche, economiche e di potere. La paura il cui etimo è la radice *pat-* che indica un essere-percosso, uno scuotimento, per sua natura è paralizzante e nelle sue forme più deteriori rende passivi. Storicamente la paura e le politiche fobogene sono state delle eccezionali forme di potere e di controllo sociale. Se pensiamo soltanto gli immaginari messi in gioco dal Terzo Reich, dalle divise delle SS agli standardi con la croce uncinata nera e contornata di rosso sangue, dalle espressioni facciali dei protagonisti alle vere e proprie politiche di repressione sociale e di invenzione di capri espiatori multipli (ebrei, zingari, omosessuali, testimoni di Geova, etc.), ci rendiamo conto come il tema dominante sia la creazione della paura. Per Sloterdijk ciascuna società si costruisce attorno a nuclei di stress, tanto che il mantenimento di determinati agenti stressanti è indispensabile alla sua coesione. In altre parole, i consorzi umani «inventano» in continuazione dei motivi di stress collettivo per incrementare l'aggressività interna in vista di qualche

suo utilizzo futuro, proprio come usa fare una banca con il denaro affidato, oppure per cementificare i rapporti interpersonali in vista di una difesa da un presunto «nemico».

Con la permacrisis siamo di fronte a una sorta di doppia immunizzazione: da una parte la parola stessa sembra sostituire una condizione reale effettivamente urgente, facendone un oggetto malleabile, del quale si può discutere e dissertare proprio come ora stiamo facendo; dall'altra la permacrisis è funzionale a quelle politiche fobogene le quali, oltre a mantenere elevato lo stress sociale, diventano pure funzionali all'ingranaggio tardo-capitalistico. La crisi permanente è essenziale al meccanismo economico, ne è il propulsore anche etiam perinde cadaver, poiché esso non è più un elemento essenziale per la vita di una comunità garantendo lo scambio delle merci e la sopravvivenza degli individui, ma si è trasformato in una «macchina astratta», come dicevano Deleuze e Guattari: “ogni macchina è infatti, come abbiamo visto, macchina di macchina. La macchina non produce un taglio di flusso se non in quanto è innestata su un'altra macchina che si suppone produca il flusso. E quest'altra macchina è magari a sua volta in realtà taglio. (...) Insomma, ogni macchina è taglio di flusso rispetto a quella su cui è innestata, ma è essa stessa flusso o produzione di flusso rispetto a quella su di essa innestata” (Deleuze-Guattari, 1972, p. 39). Il capitalismo è una «macchina di macchina» che funziona attraverso tagli e cesure, cioè attraverso la perpetuazione delle crisi.

La paura e la sicurezza sono alla fine delle immunizzazioni primarie nei confronti di un fattore estraneo, di un Altro che non può essere escluso, ma con il quale è necessario convivere: la paura alimenta la sicurezza, la quale a sua volta moltiplica all'infinito le mediazioni, ovvero letteralmente “ciò che sta in mezzo” tra noi e l'Altro, in vista di un differimento infinito che ha quale esito paradossale una certa “abitudine”. Se dunque le strategie fobogene sfociano spesso in un'esuberanza tale degli apparati di sicurezza da perderne il controllo e da farne un nuovo focolaio di crisi, talvolta

accade che la paura divenga un'abitudine, cioè qualcosa di familiare e abituale. Si tratta probabilmente di una forma adattiva di difesa per cui l'individuo si protegge dallo stress eccessivo derivante dalla paura, abituandosi all'agente fobogeno. Le temperature medie stanno aumentando su tutto il pianeta, eppure l'uomo vi si sta adattando, cambiando orari, pratiche, stili di vita; il virus Covid-19 inizialmente era stato dipinto dai mass-media come uno spauracchio invincibile e allotrio, ma, dopo lo stress inaugurale, è divenuto un compagno di vita, una tra le varie forme di influenza che rimarrà sempre tra di noi e con la quale avremo sempre qualcosa a che fare. È un processo di cronicizzazione che mercé l'abitudine, immunizza gli agenti fobogeni senza per questo disinnescarne del tutto l'azione stressante. La convivenza di una comunità oscilla in continuazione tra abitudini che cronicizzano le crisi e il riemergere di fattori stressanti che contribuiscono all'incremento dell'aggressività endogena in vista di una reazione nel confronto del «fuori». L'abitudine garantisce una pacifica convivenza con l'agente estraneo, ma la sua costante presenza mantiene una tensione sufficiente per fungere da collante della comunità e da polarizzatore di tutte le attenzioni psico-sociali che ivi scaricano trasgressioni e aggressività emergenti. La fortunata concomitanza dell'insorgenza di sempre nuove varianti Covid, ad esempio, realizza questo tipo di oscillazione, per cui si passa con regolare gradualità da forme di coesistenza che inducono una diffusa rilassatezza a improvvise emergenze fobogene che innescano e rinnovano l'intero apparato socio-immunitario.

5. Immunologia filosofica

La prospettiva immunologica è sin qui trapelata in modo non tematico. I meccanismi di sicurezza e di auto-stress fobogeno sono a loro volta delle immunizzazioni collettive che differiscono e distanziano il pericolo, lo cronicizzano attraverso l'abitudine oppure lo alimentano per mantenere la coesione sociale attraverso l'esercizio