

LA FILOSOFIA E LO SPIRITO DEL CONTAGIO

Matteo Angelo Mollisi

L'evento più clamoroso dai tempi della seconda guerra mondiale ci ha messo in bocca una prima, fondamentale constatazione: che gli eventi storici, noi umani del terzo millennio, chi più chi meno, non riusciamo più a percepirli come tali. Siamo del tutto incapaci di concepirne la violenza, di avvertirne l'opera, auratica e traumatizzante, di *negazione*, di *trascendenza* che essi esercitano nei confronti dello stato di cose, di un presente che ci pare eterno e insormontabile. Tale è il senso in cui siamo portati ad affermare che ci troviamo alla fine della storia, che incarniamo una coscienza epocale post-storica: un senso che, nei confronti di quello della lettura pseudo-kojèviana e ancor-più-pseudo-hegeliana di Fukuyama, rispetto alla quale si colloca ad una profondità ben maggiore, condivide l'idea che la dialettica, il cui impeto negativo vive non solo dell'azione del lavoro e della trasformazione della natura, ma anche di quella del conflitto e delle rivoluzioni (Marx, Kojève), sembra in un certo senso giunta al termine, sfociata in una *Befriedigung* coincidente col nostro edonismo diffuso e con un velo di ironia e di ludicità che ammanta tutte le cose, che filtra e svuota di spessore tutte le forme della nostra prassi. Se è vero che l'esperienza è dialettica poiché è già sempre mediata, è altrettanto vero che i media, i dispositivi e gli ambienti della contemporaneità – dall'elettricità agli antibiotici, dalla televisione ai trasporti globalizzati, dalle metropoli sature e sovrappopolate alle piattaforme che supportano il capitalismo finanziario, dalle teche dei musei ai social network – cospirano tutti quanti ad uno stesso obiettivo: far fuori la dialettica stessa, relegandola in un suo inedito modo difettivo. Lo stesso vale per i rapporti socio-economici e per le forme di governamentalità che di questi dispositivi si avvalgono, e che da tempo sono riusciti a convincerci che alla macchina produttiva e valoriale tardocapitalista, con tutti i suoi innegabili pregi e i suoi difetti tutto sommato sopportabili, non c'è alternativa. L'anonimo corso storico del mondo della vita ci ha precipitati in un mondo che ci appare senza storia: una *Lebenswelt* asettica e sterilizzata, nella quale ogni cosa si ripete e si rimodula senza scopo e nulla di nuovo può accadere, sorprenderci; un mondo nel quale la possibilità dell'infinita iterazione e riproduzione di tutte le cose e di tutti i segni, già denunciata da Benjamin e narrata da Borges, apre ad un'ironia e ad una parodia inesauribile che, a differenza di quanto era per le avanguardie, non si sa più tale, in quanto per sapersi tale essa dovrebbe cogliersi come contrapposta a ciò che ironico non è, a ciò che è serio, avvertire esplicitamente la serietà e il peso di ciò a cui si oppone – senonché l'ironia non è mai stata meramente opposta ad una qualche serietà: di ciò ci accorgiamo oggi, quando la sua esasperazione comporta l'evaporazione non soltanto della serietà ma anche dell'ironia stessa, la dissoluzione reciproca di serietà ed ironia, entrambe avviate lungo la strada del "post-". Lo stesso discorso andrebbe fatto nei confronti dei rapporti tra realtà e virtualità (o "iperrealtà", secondo il neologismo baudrillardiano): irrealtà più reale del reale stesso, virtualità che, paradossalmente, sembra divorare e liquidare il reale nel momento stesso in cui questo viene glorificato con più clamore (tutti conoscono la "passione per il reale" che caratterizza la nostra epoca, dai vari realismi filosofici al "realismo capitalista" che Mark Fisher ha così ben descritto nella sua fenomenologia del nostro immaginario storico e culturale, in cui persino le distopie letterarie e cinematografiche, anziché immaginare mondi altri, non riescono a far altro che replicare e variare all'infinito il nostro stato di cose).

Strana dialettica, questa che si annuncia alla fine della storia, che regge e definisce lo stesso concetto di fine, di "post-". Dialettica che vale anche per i rapporti tra altri (presunti) opposti, come ad esempio la debolezza e la forza, la vulnerabilità e l'immunità: perseguendo quest'ultima fino all'estremo, nella rimozione effettiva della capacità di soffrire e di aprirsi alla propria finitudine costitutiva, la nostra civiltà guadagna un'immortalità illusoria nel momento stesso in cui si espone ad una morte o quantomeno ad una ipervulnerabilità di ritorno, sempre sul punto di deflagrare nello spazio sterilizzato e iperconnesso in cui ha operato questa rimozione (tema su cui convergevano le riflessioni di Derrida e Baudrillard sull'11/9). Abituati a relegare la storia, oggettivata da un paio di secoli in una teca museale, nel tempo ormai concluso dell'infanzia dell'umanità (parallelismo anch'esso in cammino da secoli: ma si pensi alla profondissima ironia, radicata nel loro essere al punto da fare tutt'uno con esso, con cui non già gli adulti, ma gli stessi bambini e ragazzi sui banchi di scuola *avvertono* i fatti storici e i protagonisti della storia!), siamo paradossalmente forzati dalla storia stessa e dalla tremenda serietà del suo gioco a sentirci al suo cospetto come bambini, noi

che siamo incapaci di vivere realmente i loro drammi, i loro travagli, l'inconcepibile foga con cui i nostri antenati hanno cercato il senso nella guerra e nel lavoro, sapendosi esporre alla malattia e alla morte... Noi, che viviamo in un'epoca che glorifica il gioco come verità della storia, nella quale il gioco si estende a tutti gli ambiti della vita fino ad apparire come il fondo della vita stessa, come l'attributo fondamentale del mondo, ci scopriamo come coloro che meno di tutti, in tutti i tempi, riescono a *stare al gioco*.

Possiamo insomma intendere la fine della storia come l'epoca in cui la coscienza non riesce più ad avvertire l'urto dell'evento, ossia l'azione della storia stessa come negazione e trascendenza. L'evento, propriamente, non è un fatto tra gli altri, ad esempio l'attacco alle torri gemelle o l'attuale emergenza sanitaria e non il mio farmi la barba al mattino. L'evento è piuttosto una *polarità* dell'accadere, dell'esperienza tutta, una *dimensione* di essa, la più originaria: polarità e dimensione di ciò che sconvolge lo *status quo*, che fora l'orizzonte d'attesa, di ciò che non è programmabile, anticipabile, calcolabile. Alterità pura, ferita e dono di ciò che viene. Effrazione dell'altro nel corso della storia che, come diceva Derrida, è condizione di possibilità della storia stessa, del suo movimento. La rivoluzione, tanto più reale quanto più la riconosciamo come impossibile. La morte, infine, sempre imminente. La fine, intesa come possibilità inscritta in tutte le nostre possibilità, come loro *limite*.

A questa dimensione siamo diventati ciechi, insensibili. Certo, lo siamo in parte sempre stati, lo siamo costitutivamente, come possiamo apprendere ad esempio dal capitolo primo della seconda sezione di *Essere e tempo*. In altra parte, tuttavia, lo siamo oggi più che mai. Il potere anonimo dei nostri media, insieme al peso delle catastrofi storiche del secolo scorso (sia reali, come le guerre e gli stermini, sia potenziali come l'apocalisse atomica), e non senza la complicità del dispiegamento economico, politico e sociale del sistema neoliberale, ci hanno condotti qui. Quantomeno fino ad oggi.

Non starò a ripercorrere esaustivamente le diverse figure (aperitivi, stadi pieni, puffi, gesti dell'ombrello, deliri sull'influenza, sull'immunità di gregge o sulla biopolitica) in cui la nostra incapacità di percepire l'evento e di esporci alla nostra finitudine costitutiva si è espressa in questi giorni, non solo a livello della nostra cosiddetta élite politica e intellettuale ma anche nel nucleo più banale e quotidiano della coscienza comune. Non lo farò perché essa è ora sotto gli occhi di tutti, anche se a ben vedere lo è sempre stata, motivo per cui non riuscivamo a vederla: come la lettera rubata di Edgar Allan Poe, l'essenziale è ciò che ci sfugge sempre, rimanendo oscuro, proprio nella misura in cui lo abbiamo più che mai sotto gli occhi, aperto nell'abbagliante chiarezza della radura della nostra esperienza, come Heidegger non si stanca mai di ripetere. Mi è capitato diverse volte di sentire i discorsi sulla fine della storia accusati di intellettualismo, sofisteria, irrilevanza. Questo rassicurante misconoscimento di ciò che già sempre sappiamo e che non vogliamo sapere, controparte a sua volta intellettualistica dell'opacità della coscienza comune, rischia oggi di andare in pezzi, o quantomeno di incrinarsi pericolosamente. Questo perché in questi giorni lo statuto post-storico della nostra forma di autocoscienza epocale, emergendo dagli abissi del nostro essere, arriva ad esporsi all'unico metro che tale coscienza sembra conoscere, l'unico principio di cui essa riesce ad avvalersi per annoverare qualcosa nel campo dell'essente: quello dell'*efficacia* e della *quantità*. Oggi, forse per la prima volta, sembra che la nostra incapacità di avvertire la storia, la nostra epocale chiusura a ciò che viene, il nostro inaudito rigetto della finitudine siano *quantificabili*, o quantomeno concretamente constatabili, riconoscibili come principi causali di determinati effetti.

Sia chiaro: non che si tratti di essere reazionari, di vagheggiare arcaismi, di denunciare unilateralmente la vulnerabilità di ritorno dei nostri tempi, intendendo *letteralmente* quel ritorno, come a porre sullo stesso piano le due alternative del nostro modo di vita e di quello dei nostri antenati (come invece sembra fare chi si limita a denunciare la disumanità del presente stato di eccezione). E non si tratta nemmeno di sognare la restaurazione del solo polo della vulnerabilità storica, mantenendo comodamente l'altro polo, quello dello strapotere dei nostri dispositivi e delle nostre tecnologie. È chiaro che questi due poli si implicano a vicenda, che i nostri deliri di onnipotenza sono il rovescio inemendabile dell'effettivo strapotere tecnoscientifico di cui dispone la nostra civiltà. Tuttavia, accettare di porsi *in situazione* non equivale a *giustificare* questa situazione: dobbiamo rimanere nel circolo ermeneutico senza pensare di potervi uscire, ma dobbiamo starvi dentro *nel modo giusto*, come molti dei più grandi pensatori contemporanei ci insegnano. Nell'atto pratico,

questo dovrebbe implicare lo sforzo di moltiplicare e rafforzare le autorità spirituali, quelle in grado di tenere viva la coscienza della finitudine e della vulnerabilità evenemenziale e di riconfigurarla per un mondo a venire. La più in vista di queste autorità, in questi giorni, è stata per distacco il Pontefice: sembra che i filosofi abbiano un po' di lavoro da fare...

Questo lavoro, noi filosofi e aspiranti tali dovremmo farlo meditando questa strana dialettica che si annuncia alla fine della storia, e che potrebbe essere anche la logica di un nuovo inizio. Dialettica della luce oscura, e non della mera rivelazione progressiva come sembrano invece pensare Hegel e Marx; dialettica della massima opportunità che si annuncia nel massimo pericolo, secondo il detto di Hölderlin ripreso da Heidegger. L'inquietudine di questa dialettica sembra essere tale da provocare il suo stesso ricoprimento: sul piano logico, nella forma della sclerotizzazione del pensiero nel principio di non contraddizione; sul piano etico, che da quello logico non è affatto separato, nella forma del "giusto mezzo", schema anch'esso fondato sull'idea che gli opposti siano realmente tali, che l'uno non possa implicare l'altro se non nella forma della mera esclusione, e non in quella del potenziamento o dell'indebolimento reciproco.

Facciamo un esempio attuale. Si è portati a pensare che la capacità umana di *progettare* (efficacemente, autenticamente) presupponga necessariamente una tacita rimozione della finitudine e della vulnerabilità, soprattutto nella forma dell'esposizione all'avvenimento evenemenziale (il quale viene declassato ad "imprevisto" o a "rischio", ossia a qualcosa che colui che ben progetta deve tenere in considerazione, comprendere difettivamente nel raggio del proprio calcolo). Una certa solidarietà tra l'onnipervasiva ideologia imprenditoriale e manageriale e il culto del corpo giovane, performante e in salute è solo una delle tante espressioni di questa precomprensione. Ora, noi assistiamo oggi alla messa in crisi di quest'ultima, insieme alla logica che la sottende. L'illusione di immortalità si sclerotizza nella forma di una deformazione progettuale diffusa: dall'ostinato tentativo, per dirla con Baudrillard, di cortocircuitare il Messia che si raccoglie intorno al bollettino delle ore 18, chiara espressione dell'assuefazione all'istantaneità e all'immediatezza cui i nostri media da tempo ci abituanano, fino alla totale impazienza, espressa anche dalla classe politica, di riprendere la vita ordinaria in tempi del tutto improbabili, passando per i conclamati ritardi delle misure prese, regna l'incapacità totale di accordare la propria temporalità a quella discordante dell'evento, da noi fuggita nelle due direzioni apparentemente opposte, ma in realtà reciprocamente solidali, dell'istante e del futuro pianificabile, ossia presentificabile. Più si è duri, più ci si irrigidisce, più ci si espone al rischio di essere spezzati, alla tragica rottura evenemenziale che si cercava di eludere. Le nostre utopie di programmazione del futuro, altro volto dell'assuefazione all'immediato, franano sullo stesso terreno sul quale avanzavano le loro pretese: quello del progetto, ossia della forma che l'ideologia neoliberale, nel momento stesso in cui la eleva a modello fondamentale di tutte le nostre forme di vita, adultera irrimediabilmente, lasciandola degenerare in programma.

Questo naufragio è soltanto l'espressione più chiara di una croce che ci portavamo dietro anche nei tempi "normali", prima dell'emergenza di questi giorni. Simili discorsi valgono anche in riferimento ad altri fenomeni fondamentali della nostra epoca, come ad esempio la questione ambientale, laddove l'incapacità di aprirsi alla finitudine e all'espropriazione evenemenziale della specie umana si dispiegano nella forma di un'inerzia progettuale; oppure le varie forme di transumanesimo, in cui è invece un delirio iperprogettuale a rivelarsi come modo privativo (nella forma dell'esasperazione) di un progetto più autentico, ossia quello che progetta sulla base della finitudine umana, senza tentare di fuggire da essa. Tale è il progetto che si dispiega in accordo col tempo discordante e sconvolgente dell'evento: nell'*avvenire*, e non nel futuro, modo derivato e inautentico della temporalità originaria del quale Heidegger (e dopo di lui Derrida) diffidava, in quanto lo vedeva solidale alla presentificazione del senso e alla sua tirannia epocale, nonché all'incapacità di sentire il nostro passato come qualcosa che vive in noi.

Dovremmo forse rileggere (per poi farla leggere ai nostri politici) un'opera come *Timore e tremore*, laddove Kierkegaard affida alla figura di Abramo il tentativo – senz'altro parossistico, ma proprio perciò carico di una potenzialità traumatica – di delineare una postura che sappia stare al gioco, apparentemente contraddittorio, dell'evento e del suo flusso sconnesso: Abramo leva il coltello, *si lascia andare* all'evento, e perciò *riottiene* Isacco (ri-ottiene, e non: continua ad avere, persiste linearmente nel possesso). *Rassegnazio-*

ne attiva, che non esclude il progetto (almeno per noi) ma lo potenzia; ri-assegnazione del proprio nel gioco dell'evento e della sua forza espropriante. La *Gelassenheit* di Heidegger e l'etica dell'evento di Derrida sono glosse un po' più moderate a questa prima, scandalosa protesta kierkegaardiana contro l'oggettivismo e il presenzialismo della contemporaneità, di cui il pensatore danese già intravedeva l'avvento tirannico. Erede secolare del messianismo giudaico-cristiano e della scommessa pascaliana, di cui tenta di ontologizzare in chiave laica il movimento, neutralizzandone il residuo metafisico-escatologico, questa postura tende a divergere da un'altra linea di etica dell'evento, ossia quella che, partendo da diversi antecedenti (gli stoici, Spinoza), e passando per Nietzsche, Foucault e Deleuze (con annessi epigoni), culmina nell'invito a *dissolvere* del tutto l'eterogeneità e la lotta tra il nostro desiderio e il trauma evenemenziale, fino a coincidere perfettamente con la bronzea necessità di ciò che accade. Senza negare questa divergenza, principio di quella che è forse la vera, grande *gigantomachia perì tes ousias* che il pensiero filosofico novecentesco consegna in eredità a quello del terzo millennio, si tratterebbe forse di stringere un'alleanza alla radice da cui essa si diparte, assumendo la piena consapevolezza dell'unico, autentico compito fondamentale che spetta ai filosofi, oggi più che mai: pensare e praticare l'evento, divenire atleti dell'evento, incarnare una postura al cospetto dell'evento e trovare nuove armi per trasmetterla alla comunità.

Far leggere ai politici, si diceva... Beh, qui sta un problema fondamentale: passare all'atto, mettere la filosofia con i piedi per terra, rendere attuale l'ontologia. Un compito che da Platone in avanti la filosofia ha tanto contemplato quanto disatteso. Rilevare la povertà intellettuale della nostra classe dirigente (politici, giornalisti...) è soltanto un lato della critica, che non deve esimersi dal mettere sotto accusa le nostre stesse mancanze: quelle di una filosofia piena di foga nel discutere di attualità, ma spesso del tutto incapace di farlo, sconnessa com'è non tanto da ciò che succede, ma dalle nuove forme e dai nuovi canali in cui ciò che accade viene all'autocoscienza, e potenzialmente al concetto. Certamente, inoltre, priva di categorie capaci di afferrare l'*essenziale* di quello che accade e di comunicarlo anche a chi filosofo non è, oltre che agli altri filosofi (con cui spesso non riusciamo ad intenderci a causa del carattere *gergale* di molti discorsi riconducibili a "scuole" o ad "autori": sarebbe forse anzitutto ora che la filosofia riscoprisse la *semplicità* al fondo del proprio linguaggio).

Insomma: che fare? E che cosa possiamo pensare di fare? Vale la pena di scommettere: più di quanto potevamo fare prima. Sembra infatti che ci troviamo davvero nel cuore di un evento cruciale, radicalmente sconvolgente, capace *strutturalmente* di racchiudere in sé una serie di caratteristiche in grado di scuotere molte sedimentazioni che pesano sulle nostre forme di vita. Un elemento in particolare, a tal proposito, merita di essere evidenziato. La dinamica del contagio, e dunque della reazione di contenimento, sta restituendo alla nostra prassi uno statuto, una concretezza, uno *spessore* da gran tempo rimossi: il contagio è facilissimo da scatenare, avviene per vie estremamente quotidiane, in forme di vita a noi talmente vicine da risultare impercettibili, e tali da far brillare d'un colpo l'infinità di legami, umani e non solo, in cui il nostro essere affonda e si alimenta; il lungo periodo di incubazione chiama in causa una temporalità differita e subdola del tutto contraria a quella della nostra pianificazione quotidiana, della luce del sole che essa pretende, dell'immediatezza a cui essa tenta di approssimarsi ad ogni istante. Nella forma di un curioso contrappasso o modo difettivo (evanescenza, impercettibilità del piano su cui si attuano contagio e contenimento; divieto di toccarsi, abbracciarsi, starsi vicini; mutilazione onnipervasiva delle attività quotidiane; divieto di spostarsi e di allacciare contatti), questa configurazione delle relazioni e questa temporalità promettono di restituire alla prassi – e per certi versi già restituiscono – proprio ciò che sembrano toglierle, additandone incessantemente il negativo, e suggerendoci come in realtà le fosse già stato tolto da molto più tempo. Le riassegnano, almeno in parte e potenzialmente, una *responsabilità*, una *serietà*, una *realtà* che nella sua forma post-storica essa aveva perso. Il nostro agire torna ad avere corpo in quanto riemergono d'un tratto la prossimità assoluta e l'efficacia esponenziale che la sua atomizzazione e virtualizzazione, pur presupponendole, dissimulava, e che continua a ostacolare. È importante notare che, pur condividendone metaforicamente il carattere "virale", la struttura evenemenziale dell'11/9, e così quella dei successivi eventi terroristici degli anni seguenti, non racchiudeva per nulla queste potenzialità che si possono già attribuire agli avvenimenti correnti: essa, infatti, si limitava ad inchiodare l'individuo sconvolto al trauma negativo e al sacrificio vuoto di un'iperpassività senza orizzonte.

Questo accenno di fenomenologia evenemenziale sembra metterci tra le mani un vero *pharmakon*, come non ne avevamo da tempo, e come noi giovani non ne abbiamo mai avuti. Un dono avvelenato di cui la faccia di virtù e rimedio sembra essere almeno altrettanto allettante di quella, inevitabile e consustanziale, del potenziale pericolo (assuefazione ed incatenamento ad una vita ancora più nuda, inerte e virtuale di quella precedente; possibile deriva totalitaria come conseguenza dell'eccezionale irreggimentazione di certe libertà prima considerate inalienabili, ecc.): possibile deriva che dobbiamo senz'altro tenere in considerazione, ma su cui molti interventi usciti in questi giorni, del tutto refrattari ad un approccio farmacologico, tendono ad appiattirsi unilateralmente. Un appiattimento dal quale, peraltro, a differenza di certi suoi epigoni, Foucault si sforzava di tenersi ben lontano, proprio nella misura in cui concepiva il potere come qualcosa di simile ad un *pharmakon*: principio intrascendibile dell'esperienza storica e dei rapporti umani, esso non aveva ai suoi occhi soltanto il volto opprimente della disciplina e del controllo, bensì, come affermava chiaramente in una delle sue interviste più esplicite, anche quello positivo del gioco amoroso e del rapporto tra maestro e allievo, nonché del contropotere e dell'emancipazione da lui perseguite per tutta la vita.

L'osservazione dell'esperienza e lo studio del passato ci insegnano che, affinché il corso delle cose cambi d'un colpo, affinché avvenga in poco tempo una "grande trasformazione", sono necessarie due cose: il *trauma*, che dissocia l'essenziale dalla invisibile visibilità in cui è innanzitutto e perlopiù relegato, aprendo lo spazio stesso della dialettica farmacologica (quella in cui il pericolo si mostra come principio di salvezza, o quantomeno come opportunità), e il *sacrificio*, ossia l'atto fondatore e creatore di vita e di nuovi valori che deflagra in questo spazio, suggellandone il potere. Trauma e sacrificio: purtroppo o per fortuna, li abbiamo entrambi. Ed entrambi in forme inedite, a quanto pare: il trauma, nella forma di questo inaudito contrappasso, a sua volta segretamente sacrificale, cui è esposta la nostra prassi; il sacrificio, in quanto lo spazio espiatorio che in una tale situazione necessariamente si apre – non solo per i "nostri", ossia i martiri e gli innocenti, ma anche per gli "altri", gli antagonisti – pare in tutti i modi rifiutarsi di accogliere un nemico intraumano, sebbene molti capi politici, istituzioni e potenze internazionali si affrettino a ricacciarci i loro avversari o ad essere risucchiati essi stessi in questo centro sacrificale. Quest'ultimo, tuttavia, sembra esigere in definitiva non un uomo, o un gruppo di uomini, bensì il *limite* dell'uomo, il virus, e di conseguenza l'uomo stesso, destinato forse a specchiarsi per la prima volta nella sua globalità. Per certi versi, siamo alla prima vera guerra *mondiale*, proprio nella misura in cui non siamo davvero in guerra.

Forse non tornerà la storia, forse non ha nemmeno senso parlarne; ma di certo, comunque vada, vediamo già stillare la *materia* di una grande opportunità, cui si tratterà di dare forma.

(21 aprile 2020)