

APOCALISSI CULTURALI

Relazione di Alessandra Campo

1) Persone, cose e corpi: quando l'avere supplisce la (nostra) mancanza-a-essere

Il punto di partenza dell'intervento di Roberto Esposito è stata una ricostruzione del modo in cui i concetti di cosa e persona vengono definiti all'interno del diritto romano. La distinzione di questi due termini ne costituisce uno degli aspetti fondamentali e si articola, innanzitutto, come un rapporto di reciproca definizione in negativo: *la cosa è ciò che non è una persona e la persona è ciò che non è una cosa*. Proprio sul carattere negativo di questa reciproca definizione poggerebbe, secondo Esposito, la relazione di dominio strumentale che da sempre è intercorsa tra persone e cose: la cosa appartiene alla persona e persona è colui che possiede cose ed esercita su di esse una disposizione strumentale. In quest'accezione, come «taciti schiavi al servizio delle persone», per citare Borges, le cose sono state per lungo tempo assimilate ai beni e ai patrimoni, ossia sono apparse come dotate di significato solo in quanto possedute e ritenute accessibili solo perché usate. La loro essenza è stata quindi ridotta ma, sarebbe meglio dire, esaurita nella loro qualità di essere oggetti di possesso da parte delle persone. Eppure, osserva Esposito, non da parte di tutte, o almeno non nella stessa misura: i rapporti delle persone con le cose determinano infatti i rapporti delle persone con le persone, rapporti che, storicamente, sono andati perlopiù definendosi sotto il segno del dominio e della diseguaglianza. Invero, per usare un linguaggio caro a Michel Foucault, il dispositivo giuridico ha messo in atto una particolare forma di efficacia performativa per cui alcuni soggetti sono stati “personalizzati”, hanno potuto cioè fregiarsi del nome di persona, mentre altri sono stati reificati, ossia relegati nel “povero” regno delle cose. Detto altrimenti, tale dispositivo è stato all'origine di quei *frames* di riconoscimento che fissano i confini di ciò che è umano e ciò che non lo è, contribuendo a forgiare quelle che Esposito definisce “soglie di umanità”.

— **PERSONAE** Per render conto di questi fenomeni e del funzionamento di quel dispositivo è necessario, avverte Esposito, richiamarsi all'etimologia del termine “persona”: la persona è innanzitutto maschera ed è per questo che – precisa il nostro – essa ha performativamente attivato *su e tra* i soggetti peculiari processi di depersonalizzazione e reificazione. Come infatti la maschera stabilisce un ineludibile scarto tra il volto di chi la indossa e l'immagine che al suo posto appare agli osservatori esterni, così lo status di persona giuridica, lungi dal garantire al singolo una condizione univoca e dotata di stabilità, ne ha assicurato, al contrario, una perpetua variazione che segue le leggi dei rapporti economici del soggetto con gli altri soggetti e si conforma al dominio che può esercitare (o a cui può venire sottoposto) chi disponga o non disponga di beni materiali. La persona, come la maschera, separa quindi gli uomini gli uni dagli altri e il soggetto da se stesso, in quanto quest'ultimo finisce per auto-percepirsi in base a una categoria economicamente mediata. In altre parole, sin dagli albori del diritto romano la nozione di persona contiene in sé, e neppure troppo celato, il germe del suo negativo: la depersonalizzazione e la reificazione. Si smette infatti di essere una persona grossomodo divenendo una cosa e nel movimento che *dalla persona passa alla cosa e dalla cosa giunge alla persona per tramite della proprietà*, la nozione di persona apre al regno dei simulacri e delle maschere, regno in cui il soggetto è al più una *silhouette* o una *roba* altrui. Quello di “persona”, osserva Esposito, è di fatto uno status giuridico dell'uomo che varia e separa anziché unire; varia e separa gli altri tra loro e il soggetto da sé e questo in ragione del suo non essere altro che una maschera, la cui cifra ontologica è espressa da una sostanziale e irrimediabile non coincidenza. La proiezione è sempre rovesciata e, volendo azzardare un collegamento, si potrebbe ben dire che lo scarto, il resto e la non coincidenza sono gli emblemi del processo mediante cui si raggiunge qualcosa come l'identità per lo psicanalista francese Jacques Lacan. L'immagine che dà forma e unità al *corps morcelé* è infatti caratterizzata da un segno meno in quanto risultato di una

proiezione ottica con cui si cerca di contenere un quantum libidinale mai completamente simbolizzabile. Detto altrimenti, l'immagine di noi stessi è bucata e perennemente esposta al rischio di frantumarsi, allo stesso modo in cui il solo statuto che possiamo attribuirci come persone è quello di maschere, ossia di soggetti mai del tutto aderenti e centrati su di sé. C'è quindi uno scarto e un resto, gli stessi che spiegano, come vedremo, perché ad entrare in crisi possa essere la nostra stessa presenza.

- **COSA** Per indebolire i rapporti di dominio veicolati dal possesso sulle cose e la misura di inautenticità e antinomia intrinseca al concetto di persona è indispensabile, a parere di Esposito, una riformulazione dei concetti di persona e cosa. Tale riformulazione non può non giovare dall'etimologia del termine cosa che lo farebbe derivare dal greco *pragma* e dal latino *causa*, termini che rimandano a ciò che ci sta a cuore come a ciò che costituisce il nucleo più profondo di una questione (si veda il tedesco *Sache*) e che pertanto richiede un'azione (la *res* latina che, come nell'espressione "res publica", indica un'entità che è di tutti e per cui il contributo di tutti è necessario o il tedesco *Ding*, la cui etimologia lo vuole imparentato con il verbo che indica l'atto del riunirsi in assemblea, verbo da cui discenderebbe anche il *Denken* hegeliano e il *think* inglese). Questo nucleo più profondo del termine cosa è ciò che va ripreso per emancipare l'idea di cosa (ma anche di persona) da un'esclusiva connotazione giuridica ed economica, riferita cioè unicamente all'*avere*, e per rivalutare in essa anche la dimensione dell'*essere*. In altre parole, bisogna cioè andare al cuore delle cose e così dietro la maschera delle persone perché la persona non è la cosa, la maschera non è la persona e, *last but not least*, perché la parola uccide la cosa. Tuttavia proprio la costitutiva mancanza di cui si è fatta menzione poco sopra è, a parere di chi scrive, la vera chiave di volta per comprendere come dall'essere si sia sempre passati all'avere. È infatti l'insostenibilità di quella mancanza, che per Lacan è essenzialmente *mancanza-a-essere*, che spinge a saturarla e a tapparla con oggetti-beni sostitutivi da avere e possedere. A dispetto, ma forse proprio in ragione, della ricchezza che la cosa sprigiona, essa è stata violentemente e ripetutamente ridotta all'oggetto, pur non coincidendo con esso. Invero, la cosa nel suo nucleo è ciò che "non è oggetto", termine che deriva dal latino *dicere*, "gettare contro", e che, come nell'omologo tedesco *Gegenstand*, sottintende una relazione di contrapposizione tra il soggetto e la materialità che generalmente sfocia nel dominio del primo sul secondo. Come è stata possibile tale riduzione? Come cioè la *polivalenza* della cosa è stata passibile di una riduzione all'*equivalenza* dell'oggetto? Per poter recuperare la dimensione vitale e libera delle cose e delle persone bisogna poter render conto di questo processo e secondo Esposito le operazioni che hanno portato a questo risultato sono state essenzialmente due: 1) l'affermazione della vita effimera della cosa, di contro alla sua *durata* e 2) la proclamazione del suo carattere equivalente, di contro alla sua *singolarità*. Queste operazioni sono state le braccia di quel dispositivo giuridico-economico il cui obiettivo era la messa in circolazione di quel particolare oggetto che è la *merce*: materia di scambio e oggetto di consumo, la merce non può infatti non esibire il duplice segno dell'effimero e dell'equivalente, pena l'arresto della stessa circolazione. Questa riduzione della cosa a oggetto-merce è per Esposito il portato di una caratterizzazione esclusivamente economico-giuridica della stessa, una caratterizzazione fondata sull'avere più che sull'essere e implicante, come unica modalità di relazione, la proprietà e il dominio. Per negare queste due condizioni, e giungere dunque a un concetto di cosa improntato all'essere, occorre recuperare e difendere il carattere durevole, stabile e singolare delle cose. Recuperare questo carattere è il solo medium per liberarle e liberarci dalla logica accumulativo-appropriativa cui siamo assoggettati. E tuttavia per giungere a questo sembra essere indispensabile riformulare criticamente anche il senso di una terza, ma nondimeno centrale, categoria: quella di corpo.
- **IL CORPO (delle domande)** Se nel diritto romano il corpo è assimilato alla persona piuttosto che alla cosa, nel diritto e nell'etica contemporanee sono molte le domande che, soprattutto in particolari situazioni e fasi della vita, interrogano la sua natura questionando quella assimilazione. Del resto ci sono momenti in cui ciò che vacilla è proprio l'appartenenza del corpo al soggetto. Il corpo è quindi cosa o persona? Questa pare essere *La* domanda che emerge in filigrana dagli interrogativi che la contemporaneità ci pone. Anche rispetto al corpo, il movimento da compiere è

per Esposito un movimento che miri alla rivalutazione dell'essere di contro a un'esclusiva enfasi sull'aver e che dal corpo-posseduto passi a considerare il corpo sentito e vissuto: solo allora il rapporto tra le persone e le cose potrà essere rivisto al di là di rigide dicotomie e di una totalizzante logica dell'appropriazione. E tuttavia questa revisione appare assai ardua da percorrere. Che le cose siano da poco in un troppo di oggetti, è stato osservato, fu già Heidegger, filosofo della *Cura* e non dell'appropriazione reificante, a intuirlo. E se con un piccolo sforzo prospettico si mettono in fila i due altri grandi dualismi racchiusi in quello che ha per lungo tempo contrapposto la cosa alla persona, vale a dire quello tra soggetto-oggetto ed esperienza-mondo, ciò che si impone è proprio, per restare al linguaggio heideggeriano, un oltrepassamento della metafisica del soggetto e della relativa logica appropriativa delle cose. Ad ogni modo, se si pensa ad autori come Simondon, Sloterdijk e Latour, questo stesso oltrepassamento appare meno agevole di quanto possa sembrare seguendo una certa impostazione heideggeriana. La persona è infatti davvero altra rispetto alla cosa? Qual è il "vero" dualismo o, sarebbe meglio dire, l'*arché* di ogni *gegen-stehen*? Le domande in certo senso più pregnanti sono state quelle ispirate dal carattere lessicale-terminologico dell'intervento di Esposito, quelle cioè che in varia misura hanno portato l'attenzione sia sull'etimologia del termine "oggetto" e sui rapporti che questo intrattiene con quelli, ad esso *esistenzialmente* prossimi, di "getto" e "progetto", che sulla necessità, veicolata dalla prospettiva giuridica sulla coppia cosa-oggetto, di aggiungere un terzo termine di analisi: quello, oggi sempre più in voga, di *bene*. Che rapporti e differenze intercorrono tra cose, oggetti e beni? In conclusione, a infittire la trama delle relazioni tra cose, corpi e persone non potevano non essere osservazioni di carattere psicoanalitico, urgenti e imprescindibili qualora ci si voglia davvero impegnare a ripensare quelle categorie e il modo in cui funzionano. Nell'epoca tardo-capitalistica del consumismo sfrenato e del godimento senza legge appare legittimo domandarsi cosa succede quando è la persona ad appartenere alla cosa, quando cioè le nostre relazioni col mondo avvengono sotto il segno della reificazione, della dipendenza o dell'*addiction*, per usare un'espressione sciaguratamente alla moda. Ma non solo. Il feticismo è da sempre il luogo privilegiato in cui persone, cose e corpi si confondono e le vicende del godimento sessuale si articolano per Lacan nel passaggio dal pezzo-organo alle parole della contingenza. Insomma: come si spiega la nostra tendenza a trattare noi e gli altri come oggetti? Cosa si intende col termine oggetto? Che significa "usare" qualcuno o qualcosa? In questione è di nuovo il dualismo cosa-persona: si tratta davvero di due realtà separate? Ha senso dopo più di un secolo di psicoanalisi contrapporle oggettualmente, facendole stare contro (*gegen-stehen*)? Se, infine, a tutto ciò si aggiunge che la protesi come supporto medico-tecnologico sembra oggi realizzare concretamente la possibilità di una *cosa-nel-corpo*, indicando al contempo un nuovo ma più che stimolante vertice ottico da cui ripensare il dualismo e se il corpo può, a sua volta, essere inteso come il *corpus* della storia e delle tradizioni, va da sé che il gioco di specchi si complica e che l'importanza di assumere nuovi parametri per ripensare queste relazioni tra *nomi che sono cose e cose che fanno parte delle persone* risulta indiscutibile.

2) Idee per una storia naturale dello stato di eccezione: Ernesto de martino filosofo teoretico

Il contributo di Paolo Virno ha preso le mosse dalla centralità, troppo spesso misconosciuta o fraintesa, del lavoro di Ernesto di Martino. Dai più considerato un antropologo, egli è secondo Virno un vero e proprio filosofo teoretico la cui opera verrà accolta nel suo senso più autentico solo quando i tempi saranno davvero maturi. Celata dietro un'analisi etnografico-antropologica di alcune pratiche rituali vi è infatti un tentativo, assai più profondo e radicale, di riflettere sui costituenti umani con un atteggiamento che Virno definisce "materialismo storico dalle spalle larghe", ossia capace di accogliere in sé, riformulandoli, i problemi più intricati della filosofia moderna: la definizione della natura umana e la messa a tema della particolare temporalità del vissuto dell'*anthropos*, temporalità caratterizzata dal perenne intrecciarsi di contingenza e necessità, mutevolezza e invarianza. De Martino è, in effetti, colui che ha teorizzato un concetto di storia

naturale del tutto innovativo rispetto alle opposte correnti dello storicismo e del naturalismo “tradizionali”. Per il filosofo napoletano quello di *storia naturale* è il solo concetto in grado di render conto dell’intreccio che determina il tempo umano come irrimediabilmente scandito tra *storia* e *metastoria*, ossia tra il “proprio ora” in cui qualcosa accade, regno del mutevole e dello storico in cui si nomina e si dà la contingenza, e il “già da sempre”, vale a dire l’invariante e il biologico che assicurano un ché di eterno e necessario alla prassi e alla natura del vivente umano. Un simile concetto di storia naturale, oltre e prima di essere fedele alla radicale ambivalenza che segna ogni aspetto della nostra condizione, è anche il solo in grado di bilanciare i due estremi di una storia senza natura (storicismo storicista) e di una natura senza storia (naturalismo naturalista), ovvero il solo capace di evitare che il “proprio ora” si assolutizzi in una contingenza estrema che non ammette radici, inabilitando così ogni genere di capacità predittiva, o che, al contrario, il “già da sempre” si imponga come unico sguardo, immobilizzante e astorico, sulle pratiche e la natura umana. A ben guardare, il mutevole, osserva Virno sulla scorta di De Martino, è tale solo perché presuppone uno sfondo di continuità e l’invariante a sua volta non potrebbe dar conto del nuovo e della creatività di cui il vivente umano è dotato se non aprisse anche alla dimensione storica. *Naturalmente artificiali, biologicamente storici e necessariamente contingenti*, gli animali umani appaiono, già solo a questa prima considerazione, come segnati da plessi di oscillazioni indistricabili. Storia e metastoria descrivono quindi a pieno titolo la temporalità in cui vive l’*anthropos* e il fondo di permanente mutevolezza a partire dal quale è costretto a organizzare la sua presenza.

Crisi della presenza e apocalissi culturali. Se un cenno ad Adorno e alla sua *Idea di storia naturale* (1932) è servito a Virno per chiarire l’intreccio tra mutamento e immobilità, storia e metastoria, con riferimento alla nozione di “presenza” è a Kant e a Heidegger che occorre richiamarsi per comprendere appieno il senso di quel fenomeno così denso di significato che è l’apocalissi culturale. In De Martino il tema delle apocalissi culturali si articola infatti su un doppio binario perché al cuore dell’apocalisse vi è tanto qualcosa che è dell’ordine della crisi del *Dasein*, quanto qualcosa che concerne la crisi della stessa condizione di possibilità dell’esperire, condizione che Kant chiamò “Io penso” e che pose a fondamento trascendentale del poter fare esperienza del mondo. Ora, ciò che è interessante notare, osserva Virno, è che, perlomeno stando alla tradizione filosofica occidentale facente capo a Cartesio e a Kant, l’unica cosa che non può entrare in crisi è proprio la nostra presenza (il Cogito e l’Io trascendentale), ossia la nostra relazione col mondo. Al contrario, con De Martino quello che emerge è che a crollare possono essere (e sono di fatto) le stesse condizioni di possibilità dell’esserci e quando questo accade la rosa dei venti impazzisce lasciandoci sprofondare in un’angoscia che avviluppa tutt’attorno perché impossibilitata a trovare argini al suo movimento spirale, simultaneamente centripeto e centrifugo. Ciò che quindi il fenomeno della crisi della presenza rivela di essenziale è che la natura umana è caratterizzata da una *mai estinta attualità dell’antropogenesi*: Essa, in altre parole, non rappresenta uno stato definitivamente archiviato nel passato del genere umano, ma torna piuttosto a riproporsi, con varia intensità, nei fenomeni di crisi della presenza che possono presentarsi in ogni epoca storica. Invariante e mutevole rivestono qui la massima pregnanza come categorie, al contempo storiche e metastoriche, con cui afferrare l’accadere: se ogni epoca ha la sua crisi (in quanto a forma, modalità, causa prossima etc.), nondimeno il nocciolo di quel vissuto di fine del mondo e perdita dell’orizzonte abituale dei significati è perlopiù identico, invariante. Di fatto, ciò che sempre viene a galla è quella soglia in cui l’umano si confonde col non-umano e in cui regrediamo a uno stadio dove le coordinate e i riferimenti che normalmente assicurano il nostro movimento nello spazio-tempo perdono la loro forza, fino al punto che la nostra stessa identità (o unità dell’Io) si trova esposta al rischio di una disgregazione senza fine. E tuttavia, a differenza delle apocalissi psicopatologiche, che rappresentano crisi senza più possibili ritorni o rimedi, le apocalissi culturali sono crisi in cui gli esseri umani, pur trovandosi ad affrontare la perdita dei riferimenti consueti, trovano strumenti per ripristinare un controllo e “ricomporre” l’alienazione che consegue, ma che al tempo stesso causa, il vissuto di fine del mondo in cui ci si sente sprofondare. In questo modo, essi

possono giungere a una nuova, eppure sempre temporanea, rifondazione significativa dei loro riferimenti e della loro presenza: l'apocalisse culturale, intesa come crisi individuale o crisi di un paradigma collettivo, ha sempre cioè al suo interno la *mediazione*, mediazione assicurata dalle pratiche rituali che consentono di organizzare il caos e attraversare la crisi fino a superarla. L'*Aufhebung* però non può dirsi mai compiuta: sintomo della crisi e simbolo del riscatto coincidono secondo quella complicata ambivalenza che già il termine greco *pharmakon* racchiudeva in sé. A emergere in primo piano nelle apocalissi culturali è dunque il fondo della natura umana, fondo che rivela la possibilità, mai definitivamente espunta, che la nostra presenza possa venir meno, ossia che si possa regredire a uno stadio in cui il mondo appare onniillusivo e prepotente (*eccesso* di semanticità) oppure stereotipato e meccanico (*difetto* di semanticità). Queste sono infatti le polarità che descrivono il non-umano *-potenza senza atto da un lato e atti privi di potenza dall'altro-* e che chiedono incessantemente di essere mediate.

Oggi senza eschaton. La "crisi della presenza" è dunque l'espressione che De Martino usa per descrivere quell'improvviso, ma sempre possibile e radicale, vissuto di alienazione in cui si sprofondata quando il mondo noto e familiare smette di essere tale e ci appare sotto sembianze ignote e inquietanti. La presenza entra cioè in crisi quando il mondo si fa *tutt'altro*. Se a tutto ciò si aggiunge che, mentre nel mondo preistorico e antico, afferma Virno, i riti religiosi riuscivano a ricomporre le crisi della presenza permettendone una rapida remissione, nel mondo contemporaneo è, al contrario, sempre più difficile l'individuazione di soluzioni riparatrici e mediazioni efficaci, si comprende come la diagnosi della contemporaneità consegnataci da De Martino e che Virno condivide è quella di un'apocalissi senza *eschaton*: il riscatto non sembra possibile per una crisi la cui cifra è semmai quella di essere diffusa e pervasiva. La condizione della modernità è dunque quella della ricorrente crisi e mancata ricostituzione della presenza e dell'unità dell'io. L'inversione di regola e fatto, per dirla con Wittgenstein, non conosce sosta e lo stato d'eccezione come situazione in cui emerge l'invariante, la strutturazione normale, per citare Schmitt, non è più la conseguenza di uno straordinario disporsi delle cose a vantaggio del potere sovrano e/o monopolistico dello stato perché coincide piuttosto con una condizione permanente e universalmente condivisa. *L'acuto si cronicizza perché lo stato d'eccezione diventa regola* ed è in questa singolare congiuntura di forze ed eventi che deve insinuarsi, secondo Virno, il cuneo di una strategia sovversiva. Nel divenire regola dello stato d'eccezione è iscritta infatti la possibilità della sovversione perché è proprio l'esperienza comune dell'eccezione e della crisi che può valere come istanza critico-politica nei confronti dell'oppressione implicata dalla forma-Stato: si tratta cioè di valorizzare la crisi della presenza come possibilità di critica sociale antagonista, in quanto sottratta al monopolio di un potere sovrano e svincolata, conseguentemente, dal suo rappresentare solo uno stato di eccezione rispetto a norme imposte da parte di autorità politiche sovraordinate. Ciò che Virno auspica è quindi una torsione della crisi in senso antagonistico che si impegni a promuovere lo sviluppo di una creatività individuale libera e perciò capace di funzionare come veicolo di emancipazione sociale. Questo in ragione del fatto che un certo *gusto della prassi e della vita* o, per dirla con Lacan, il proprio desiderio, emerge solo grazie alla ricomposizione della presenza e al faccia a faccia con la possibilità di venir meno in ogni mondo culturale possibile. E se per De Martino l'apocalisse culturale serve a evitare la deriva delle apocalissi psicopatologiche allora la politica deve farsi storia naturale e impegnarsi attivamente a creare forme storiche che si pongano in un rapporto di continuità vitalizzante con i tratti invarianti della natura umana. La politica deve cioè impegnarsi a rispondere alla domanda che in ogni apocalisse viene formulata e rispondervi equivale tanto a non lasciare quella potenza senza uno o più atti che la realizzino, quanto ad assicurare che il nostro agire sia sempre anche espressione della potenza che siamo.

Stupor. La discussione è stata prevedibilmente ricca di domande che, riassumendo, sono state l'espressione dello stupore che si prova quando si presenta De Martino come un filosofo teoretico, quando cioè si conferisce valore speculativo a settoriali lavori-sul-campo e a indagini etnografiche che, pur essendo comparate e trasversali, nondimeno risultano facilmente localizzabili, nel senso di

facilmente confinabili entro uno spazio chiuso e innocuo (almeno così si è voluto). Lo spessore teorico dei concetti di 'crisi della presenza' e 'apocalissi culturali' è infatti sconcertante soprattutto quando essi vengono estesi, e contemporaneamente fatti valere, come concetti antropologici che hanno a che fare con il nostro quotidiano presente e il nostro vissuto corporeo. Figlie dello stupore sono state in effetti le questioni che hanno focalizzato l'attenzione su come debbano concretamente intendersi espressioni come: "sempre da capo", "soglia antropogenetica" e "produzione della crisi in senso antagonistico". A queste domande proprio il sapere psicoanalitico, sfondo da cui si è stagiato l'ultimo intervento sul rapporto tra crisi della presenza e trauma, sembra tuttavia poter rispondere esaustivamente in quanto sapere che singolarizza e individua, al contempo incarnandole in un corpo e in un agire del soggetto, quelle tesi dal sapore forse troppo teoretico e antropologico il cui limite (o colpa) è di restare, in quanto teoretiche e antropologiche, vaghe e arginabili. Recuperando il valore del trauma e di quella condizione emotiva che già Heidegger aveva stimato fondamentale, ovverosia l'angoscia, è infatti possibile incarnare un discorso di storia naturale nel vissuto del corpo pulsionale e del pensiero che cerca di conferirgli un significante capace di produrre effetti concreti. Il tutto tenendo conto che il lascito più significativo della psicoanalisi, soprattutto lacaniana, è che se di soggetto dobbiamo parlare è solo con riferimento all'inconscio che possiamo farlo. L'io non è quindi il soggetto bensì un'immagine, un'illusione. Esaltato e impotente, rapace e fragile esso appare al più paranoico, alienato, prodotto di una dialettica in cui è trascinato perché emergente da una derelizione reale.