

il Portolano

A. XIX Gen.-Giu. 2013

PERIODICO TRIMESTRALE DI LETTERATURA

N. 72-73 - € 8,00

LA CONDIZIONE DEL PRESENTE

EDITORIALE

Sergio Givone



f.g.

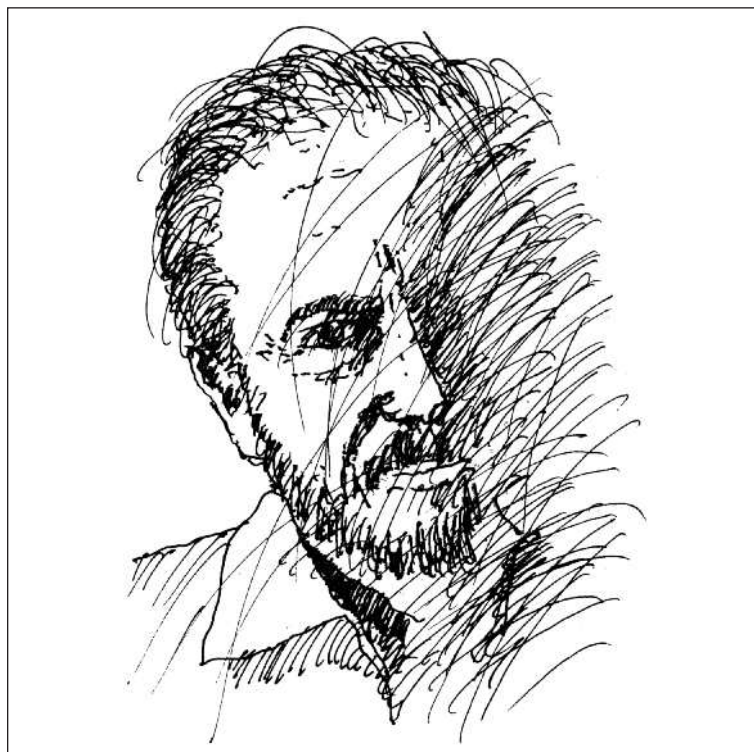
Stiamo vivendo una stagione non facile. Non è la prima volta, ma oggi la “condizione del presente” – che qualcuno ha voluto definire “liquida” – sembra più inutilmente complessa. Artefatta, carica d’ira e di indifferenza, naturalmente contraddittoria, sembra trovare, ben oltre la deideologizzazione di ogni impegno, in un latente clima aculturale l’habitat migliore. E a ciò, conseguentemente, quasi tutto si adegua.

Il processo-pensiero filosofico “debole”, sempre più debole, ha marcato gli ultimi decenni, consegnandoci quasi ad una condizione di “incapacità di analisi”. E allora, se è vero che per capire il presente (meglio, per cercare di capire il presente) bisogna saper guardare al passato, può essere utile ripercorrere, con una sorta di motore di ricerca, la riflessione ontologica dei decenni che ci hanno preceduto.

In questa generale riflessione troviamo diverse posizioni di pensiero, riposizionamenti del nichilismo, riflessioni sul “nulla”, ragionamenti che

(continua a pag. 2)

Niente da dimostrare tutto da interpretare



Sommario

- **La condizione del presente**

Sergio Givone, Massimo Cappitti, Gianluca Corrado, Gianluca Garelli, Giampiero Moretti, Mario Pezzella, Martino Rossi Monti

- **Wu Ming**

Pierpaolo Orlando

- **Parigi, fredda e distratta**

Vittorio Abrami

- **Mo Yan e la satira sociale**

Irene Rondanini

Tommaso Gurrieri, Domenico Vuoto, Renato Ranaldi

Schiacciato fra un passato che si fa sempre più evanescente e un futuro che trascolora nella più spessa opacità, l’oggi appare sfuggente e difficile da pensare come non mai. Un autentico paradosso, se si considera che proprio oggi – quell’oggi che dovrebbe essere un ponte fra passato e futuro, vera e propria “tensione dell’anima”, punto focale e generativo di ogni speranza di comprensione del nostro essere al mondo – considerando gli strumenti storico-filologici a disposizione dovremmo essere in grado di guardare a fondo sia nel passato sia nel futuro fino a gettare le basi per una filosofia della storia non puramente congetturale (come avrebbe detto Kant). Ma il fatto è che proprio la filosofia della storia è venuta meno. Di essa restano solo rovine. Se ancora immaginiamo un filo rosso che percorre la storia e ne dice la direzione e il senso, è soltanto per *figuras*, per ipotesi simboliche. La filosofia della storia si è svuotata di ogni contenuto speculativo, riducendosi a narrazione dalla valenza meramente utopica o affabulatoria. Di essa ormai non ci resta che il rimpianto, quando non invece la soddisfazione di essercene liberati.

Questo non significa però che il presente si sia fatto del tutto indecifrabile e muto. Occorre però un nuovo sguardo. Vale a dire uno sguardo non più sorretto dalla convinzione che a governare la storia siano leggi progressive o comunque evolutive, al pari di quelle che governano la natura, ma capace di individuare una sintassi e una logica nel codice che si mostra attraverso segni incerti, offuscati, balenanti qua e là. Insomma, ciò che si rende necessario è un sapere che va dal particolare all’universale, non viceversa, e che presuppone (citando ancora una volta Kant) un giudizio riflettente

piuttosto che un giudizio determinante: perché non si tratta di dedurre da una conoscenza data, o che si presuppone tale, enunciati e proposizioni sul qui e sull’ora della storia, ma al contrario di far luce sul particolare, investendolo d’universalità, in assenza di qualsiasi a priori. In altri termini: il modello cognitivo di riferimento appartiene all’ambito estetico-ermeneutico piuttosto che scientifico, com’è inevitabile là dove niente è da dimostrare (e come si potrebbe?) ma tutto è da interpretare (tutto, anche le minuzie, gli scarti irrilevanti, gli eventi apparentemente senza significato).

Gli autori dei saggi qui presentati – Massimo Cappitti, Gianluca Corrado, Gianluca Garelli, Giampiero Moretti, Mario Pezzella e Martino Rossi Monti – si attengono tutti a uno stile di pensiero di questo tipo, anche se ciascuno di loro ne offre una versione personale. L’intento non è quello di ottenere attraverso molteplici ipotesi prospettive una visione d’insieme, ma al contrario di smontare o se si vuole decostruire l’idea di totalità cercando nel frammento l’epifania di un senso possibile e in divenire oltre che un varco verso un più ampio orizzonte. E non è solo questione di metodo. Ma anche di etica. Illuminare il presente è tutt’uno con l’abitare il presente. E dunque: la ricerca e la scoperta vanno di pari passo con la consapevolezza che questo è il tempo che ci è dato, tempo della conoscenza e tempo della vita. Interrogarsi sull’oggi è già metterlo in discussione, denudarne la povertà, contrapporgli altri valori, altri principi, rispetto a quelli che sono risultati vincenti. Per questo motivo, e non solo per questo, bisogna riconoscere che siamo su di un piano in cui la conoscenza è un gesto eticamente connotato.

SOVRANITÀ GROTTESCA E TOTALITARISMO MORBIDO

Massimo Cappitti

La «sovranità grottesca», descritta da Foucault, e il «totalitarismo morbido», descritto da Anders, rappresentano due forme di esercizio del potere e di organizzazione delle vite nella tarda modernità. Pur non esaurendone la complessità, sovranità grottesca e totalitarismo morbido consentono, tuttavia, di gettare uno sguardo perspicuo sul presente. Sebbene, infatti, rispondano a posizioni e urgenze teoriche profondamente differenti, esse pervengono, attraverso strade diverse, a evidenziare entrambe la stessa ambizione del potere, la sua pretesa di valere incondizionatamente, ad affermarsi e a proporsi, cioè, come l'unico soggetto della storia, capace di pervaderla e plasmarla fino a renderla conforme a sé. Se, dunque, la storia del potere coincide con la storia in generale, se risolve compiutamente in sé le storie individuali, allora può legittimamente presentarsi «come se fosse esistito da sempre». Da qui, anche le vite storiche, senza memoria, costellate dall'«inosservata successione» di singoli eventi, lontani dal raccogliersi e sedimentarsi in un'esperienza significativa. La pretesa del dominio di porsi come soggetto intrascendibile della storia diventa paradossalmente più efficace quand'esso dimostri, come nella sovranità grottesca, di funzionare senza ostacoli ovvero quando la sua legittimità sia dubbia se non nulla.

Foucault e Anders, pertanto, sottolineano come il grottesco caratterizzi e segni il presente; Foucault, però, lo coglie dal lato della sovranità, Anders, invece, lo rintraccia nella quotidianità, lo scova nell'accettazione pigra e rassegnata dell'alienazione della produzione e del consumo, della riduzione dell'uomo a cosa o, ancora, nel suo asservimento al mondo che egli stesso ha creato senza, però, riconoscerlo più come proprio. Il grottesco, allora, permea le vite, le relazioni tra individui e degli individui con se stessi. Le piega, le deforma, assoggettandole a un potere invisibile e anonimo, tanto più insidioso perché irricognoscibile e, soprattutto, perché interiorizzato dai soggetti e inciso nelle loro carni, come la «spina» del comando di Canetti, che si ridesta ogniqualvolta venga pronunciato un ordine.

Esemplari sono, allora, a questo proposito, i testi di Kafka. Scrive, infatti, Anders che «non sono gli oggetti o gli eventi in quanto tali ad essere inquietanti in Kafka, ma il fatto che i suoi personaggi reagiscano ad essi come ad oggetti o eventi normali, quindi senza agitazione». Dunque ciò che sorprende è «l'assenza di sbalordimento», la mancata sorpresa di fronte all'insopportabile che diviene familiare e quindi tollerabile, all'emergenza che si fa norma, al ribaltamento delle gerarchie tra ciò che è rilevante e ciò

EDITORIALE, da pag. 1

riconducono al post-modernismo, e alla recente querelle fra «pensiero debole» e «neorealismo», in cui Gianni Vattimo e Maurizio Ferraris sembrano essere i più esposti.

Ora, va detto, a modo di «avvertenza», che queste riflessioni e questi ragionamenti non pertengono alla «filosofia professionale» – chi scrive, pur intellettualmente vicino, fa un altro mestiere –, tuttavia le si prendano come prodotto, almeno, di *connoisseur*, di chi, per ragioni pratiche, progetta e lavora immaginando il futuro, interpretando le tendenze del complesso divenire del pensiero umano. Del resto «la civetta di Minerva» – sono parole di Hegel – non prende il volo solo «quando già comincia il crepuscolo»? E se non si vuol certo dire che *la filosofia viene sempre troppo tardi*, si vuol affermare che nella riflessione filosofica i filosofi (professionali) non debbono esser lasciati soli.

Circoscritto il nostro limite, proviamo dunque ad avvicinarci alla sostanza del dibattito in corso.

Ed ancora in premessa va detto come sembra tornare un certo movimento nella dinamica del pensiero: ne farebbero testo il recente «Manifesto per la cultura», la ripresa di interesse per un tema squisitamente «balducciano», quello di un «umanesimo planetario» su cui sta insistendo un socio-filosofo come Edgar Morin, che propone sempre più insistentemente una riforma culturale (e didattica) che lavori sulla complementarietà dei saperi.

In questo scenario s'inquadra, appunto, la discussione recente – per la verità, molto accademica – fra le due correnti di pensiero, destinate, forse, a rimanere in stallo. Ma allora, perché rilevare questo dibattito? Perché la storia c'insegna che proprio nei momenti critici della civiltà il pensiero religioso (soprattutto nella sua componente escatologica) deve implicarsi, deve «sporcarsi le mani», trovando il suo spazio, correttivo o meno che sia. C'è poi, non proprio secondario, il fatto che ogni proiezione filosofica ha a che fare con la vita sociale e le sue manifestazioni; in definitiva, anche con le prospettive temporali della città e con le modalità organizzative ed espressive dell'architettura che quelle conformano. Non è un caso che poco prima che Jean-François Lyotard formulasse l'idea di «condizione postmoderna» (1979/1981) l'architetto Robert Venturi materializzava a Las Vegas lo stile disneyano. Col postmoderno si spengono le ideologie, i «grandi racconti» dell'illuminismo, dell'idealismo, del marxismo. Una crisi vissuta talvolta con gravi tragedie, altre volte in modo indolore. Si spegneva l'idea di «progresso» che aveva caratterizzato la «modernità», il postulato di un futuro migliore, delle sorti magnifiche e progressive, si

decostruivano le prospettive. *Il futuro* – si ebbe a dire, rasentando il nichilismo – è già qui, quale somma di tutti i passati. Si attestò così e si diffuse la sfiducia postmoderna verso ogni progresso. Da qui la formulazione del «pensiero debole» sviluppata da Gianni Vattimo a partire dal 1983, secondo cui alle forme «forti» del pensiero, alle grandi concezioni dei sistemi filosofici, oggi non più possibili, si sostituiscono forme «deboli», costruite su moduli dialogici, lontane da pretese ultimative. Così Rovatti e Vattimo: «*Pensiero debole* è allora certamente una metafora, e in certo modo un paradosso. Non potrà comunque diventare la sigla di qualche nuova filosofia. È un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio. Ma segna un percorso, indica un senso di percorrenza: è una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio comunque introdotta e camuffata, dalla quale, tuttavia, sappiamo che un congedo definitivo è altrettanto impossibile». Ed ancora: «Il pensiero debole può riavvicinarsi al passato attraverso quel filtro teorico che si può chiamare *pietas*. Una sterminata quantità di messaggi, che la tradizione invia a noi, può essere di nuovo ascoltata da un orecchio che si è reso disponibile».

A distanza di quasi quattro decenni, Maurizio Ferraris prende ora le distanze da quelle posizioni e, richiamata l'avvertibile trasformazione dell'opinione pubblica nel mondo mediatico da spazio di discussione a spazio di manipolazione delle opinioni da parte dei detentori dei mass media (tesi anticipata da Habermas), e ritiene che «l'esperienza dei populismi mediatici, delle guerre post 11 settembre e della recente crisi economica ha portato una pesantissima smentita dei dogmi del postmodernismo e che le necessità reali, le vite e le morti reali, che non sopportano di essere ridotte a interpretazioni, hanno fatto valere i loro diritti, confermando l'idea che il «realismo» possiede delle implicazioni non semplicemente conoscitive, ma etiche e politiche». Come si vede, questo nuovo realismo ripostula l'ontologia lontano dall'epistemologia: dunque il concetto e la struttura dell'essere e non solo i dati cognitivi all'interno di una teoria della conoscenza scientifica. Insomma, come si vede, un dibattito importante, a cui hanno dato il loro contributo altri «professionisti» della filosofia come Diego Marconi, Stefano Petrucciani, Carlo Sini ed altri. A cui è mancato, e manca semmai, il contributo di chi, fuori dall'uscio dell'accademia, il postmodernismo e il nuovo realismo lo vivono davvero, sulla loro pelle. Ma è materia questa che intendiamo riprendere e sviluppare sul «Portolano». Intanto, su questa «condizione del presente» abbiamo chiesto a Sergio Givone di coordinare alcune riflessioni specialistiche che qui offriamo ai lettori.



GÜNTER ANDERS

che è insignificante. La comunicazione, ad esempio, «ritorna continuamente su una lista brevissima di inezie sempre uguali, annunciate con passione come notizie importanti»,³ mentre ai soggetti è interdetta la possibilità di decidere e intervenire su ciò che realmente li riguarda.

Ubu roi

Nel Corso al Collège de France del 1974-'75, dedicato agli anormali, Foucault accenna al tema della «sovranità buffonesca», alla modalità, cioè, attraverso cui il potere massimizza i propri effetti quando venga esercitato da qualcuno che, per le sue caratteristiche personali, dovrebbe, invece, esserne privato, escluso, perché «odioso», «infame», «ridicolo», indegno. Si tratta, dunque, di una sovranità paradossale, perché espressione di un'evidente – e talvolta esibita e compiaciuta – inettitudine e di una sprovvedutezza clownesca e, nel contempo, perché, nonostante questa inadeguatezza, essa viene obbedita incondizionatamente, come se provenisse da un fondamento autorevolmente riconosciuto. Il «terrore ubuesco», però, non costituisce un episodio accidentale o «una disfunzione del meccanismo» del potere, piuttosto ne accompagna la vicenda come possibilità sempre pronta a rinnovarsi, come dispositivo capace di incrementare e potenziare l'efficacia degli effetti del dominio. Questa forma di sovranità dimostra quindi che il potere funziona indipendentemente dalle capacità e competenze di chi lo esercita, poco importa se sia un vacuo imbonitore, un astuto venditore di se stesso o un individuo mediocre e feroce. Non è richiesta, pertanto, alcuna attitudine particolare – se non quella di non averne – perché, comunque, i meccanismi del dominio agiscono indefettibilmente e autonomamente.

La denuncia, allora, del potere «come abietto, infame, ubuesco o semplicemente ridicolo»,⁴ lungi dal portarne alla luce la fragile inconsistenza o dal mitigarne gli effetti, invece li esalta. Ne conferma, cioè, l'invalidabilità e l'«inevitabilità». Esso, infatti, può esplicarsi «in tutto il suo rigore, e al limite estremo della sua razionalità violenta, anche allorquando è nelle mani di qualcuno realmente squalificato»:⁵ se persino un guitto può ambire alla titolarità della sovranità, allora essa appare realmente ineliminabile. Il potere, pertanto, non appare più come l'esito contingente, e perciò sempre revocabile, di un processo storico, bensì assume il sembiante di un evento naturale, altrettanto indiscutibile e perciò impermeabile a ogni critica e all'agire umano che cerca di imprimervi inutilmente la propria traccia.

Il «totalitarismo morbido»

Osserva Anders che, se ormai «il sistema può in larga misura fare a meno di procedure che hanno come scopo l'azione esplicita del conformarsi»,⁶ tuttavia anche gli individui possono inserirsi nel sistema senza «sforzi espliciti di adattamento».⁷ Essi, cioè, sono conformati senza che se ne accorgano, come se si fosse realizzata una piena corrispondenza tra vite individuali e sistema tale da rendere superflue «le azioni di coordinazione riconoscibili e distinguibili».⁸ I dispositivi omologanti, inoltre, sono così efficienti e persuasivi, così apparentemente innocui e «confortevoli» che viene meno anche la necessità dell'intervento di un'«istanza centrale» o la guida di una «voce che comanda».⁹

Nel totalitarismo morbido confluiscono e interagiscono, potenziandosi vicendevolmente, molteplici fenomeni: il progressivo consolidamento del dominio burocratico, fondato sull'affermazione della razionalità strumentale, il crescente perfezionamento dell'«industria culturale» e dello spettacolo, la pervasività del sistema delle merci, il primato della tecnica e la sua tendenza a manipolare il vivente, facendone il proprio «territorio di occupazione» fino a produrre «pezzi di natura» mai esistiti prima. La morbidezza risiede, dunque, nell'inutilità dell'uso della forza. Inutilità, però, che non è segno di mitezza né rappresenta un progressivo inciviltamento della società capitalistica, ma, semmai, testimonia la raggiunta e piena conformità degli uomini al sistema che li assoggetta.

Il dispotismo morbido ha dunque realizzato il progetto dei totalitarismi della prima metà del '900: portare la storia alla sua fine, divenendone il soggetto esclusivo, il detentore e interprete unico del suo senso. Esso è riuscito là dove i fascismi avevano fallito, ovvero ha creato soggettività a sé adeguate, soggettività docili e acquiescenti, desiderose di desiderare ciò che è stato loro ordinato, consumatori passivi di cose e di immagini che «tutto inghiottono e tutto digeriscono». Deposta o interdetta la facoltà critica, i soggetti, allora, sono espropriati della loro libertà e inconsapevoli di questa espropriazione. Infatti «quanto più totale un potere, tanto più muto il suo comando. Quanto più muto un comando tanto più naturale la nostra obbedienza; quanto più naturale la nostra obbedienza, tanto più assicurata la nostra illusione di libertà; quanto più assicurata la nostra illusione di libertà, tanto più totale il potere».¹⁰

In tal modo prendono forma soggettività scisse, i cui contenuti psichici corrispondono alle cose e alle immagini loro somministrate. Tanto i beni sono insulsi e volgari, altrettanto insulsi e vol-



gari sono i consumatori: soggetti sedotti ed eccitati dalla triviale profusione di merci, che li corteggiano dalle vetrine delle *boutiques* e dai manifesti pubblicitari. La costruzione di individui inebetiti, impotenti spettatori delle vite altrui – che scorrono ossessivamente davanti ai loro occhi, apparentemente vicine eppure irraggiungibili – previene la creazione di individualità critiche che possano ostacolare il funzionamento della «megamacchina» che non tollera nulla che sfugga al suo controllo.

Monadicamente chiuso in sé, il totalitarismo descritto da Anders si presenta, allora, «senza saldature, senza lacune e senza finestre»,¹¹ affinché l'imprevedibilità feconda dell'agire non ne incrinati, con l'irruzione del possibile, compattezza e saldezza. Ogni lacuna, infatti, deve essere prontamente ricucita, perché non si produca una permeabilità nel sistema che ne porti alla luce l'infondata pretesa di esclusività. L'offerta sovrabbondante di prodotti assolve, allora, all'esigenza di non consentire la creazione di vuoti pericolosi, cosicché «ovunque noi allunghiamo la mano, troviamo sempre una cosa da afferrare che, quale merce già pronta per la consegna, fa valere le proprie pretese in modo ferreo; che quindi, poiché cela già in sé le proprie norme, esclude l'idea di qualcos'altro». ¹² Non vi è spazio pertanto per altre «varianti dell'esistenza e del mondo». Anzi, il mondo stesso è offerto già interpretato, come se le esperienze potessero prendere forme solo entro una cornice preventivamente e rigidamente stabilita. Le esistenze nel totalitarismo morbido sono, allora, strette tra il «vegetare privo di senso», opaco e informe della quotidianità – scandito dal tempo che monotonamente ritorna su se stesso – e il richiamo parodistico all'autenticità, all'esibizione di sé - a confessarsi senza pudore – sulla scena effimera e oscena dello spettacolo, che, senza sosta, travolge, ricacciandoli nell'inferno dell'anonimato, i suoi protagonisti.

Pensare dal limite

Può sembrare che Anders e Foucault, attraverso le categorie di totalitarismo morbido e sovranità grottesca, esasperino eccessivamente alcune caratteristiche della tarda modernità. Eppure, la rappresentazione della realtà diventa tanto più persuasiva ed effi-

cace quando la sua ricognizione avviene a partire dai fenomeni più paradossali e contraddittori. Guardare la realtà dai suoi esiti estremi, infatti, consente una radicalità altrimenti inattuabile. Anders e Foucault pensano il reale in questo modo, ovvero non temono di fissare lo sguardo sul negativo, sebbene poi approdino a prospettive teoriche molto diverse.

La fecondità delle loro descrizioni appare particolarmente evidente nel presente, dove gli elementi buffoneschi della sovranità e i dispositivi di omologazione sembrano, purtroppo, particolarmente efficienti. La crisi delle «agorà», la scomparsa delle «comunità generali»,¹³ la dissoluzione caricaturale dell'agire, la progressiva indistinzione di spazio pubblico e spazio privato hanno favorito l'ascesa al potere di personaggi clowneschi, di imbonitori che ben corrispondono alle descrizioni di Foucault. In effetti, queste rapide e sospette carriere non solo non si sono tradotte in azioni capaci di sfaldare il potere e le sue gerarchie, ma, neppure, è emerso un pensiero radicale. Anzi, l'ubuesco si è rafforzato riprendendo e facendo proprio il ritorno all'ordine invocato da più parti. Ubuesco e restaurazione partecipano, quindi, della stessa tendenza all'inferocimento e al ristabilimento di gerarchie chiuse in sé, esito di una società fondata sull'esclusione e i privilegi di pochi.

Nell'analisi di Anders rimangono invariati alcuni nodi teorici: non è sempre chiaro se e quali differenze esistano, ad esempio, tra totalitarismo della tecnica, sistema capitalistico, società dello spettacolo, dominio delle merci e totalitarismo morbido, categorie usate da Anders talvolta indifferentemente. Tuttavia alcuni temi individuati dal filosofo tedesco già negli anni '50 acquistano nel presente particolare vigore e pregnanza. Le argomentazioni di Anders, pertanto, sono ineludibili e inaggirabili, come, ad esempio, l'insistenza sulla saturazione dell'immaginario, colonizzato dalla pervasività dei modelli televisivi, oppure la presa d'atto dell'impoverimento delle parole, che vanamente rimbalzano da un interlocutore a un altro senza significare più nulla, nonostante l'enfasi sulla società della comunicazione universale; ancora, la constatazione drammatica della superfluità dell'umano, ridotto a «materia prima» e a oggetto dell'illimitata e irrefrenabile sperimentazione della tecnica. La sua infaticabile necessità di espandersi, obbedendo al principio per cui tutto ciò che si può produrre deve essere prodotto, comporta lo scatenamento di una lotta spietata contro i suoi stessi prodotti. La promessa di beni solidi e capaci di resistere all'urto del tempo si spegne, si infrange nella necessità inderogabile della loro rapida obsolescenza e sostituibilità. Le cose, allora, nascono per morire velocemente e si deve loro impedire, con la complicità dei consumatori, di avere l'agio di consolidarsi, rendendo «il più piccolo possibile l'intervallo che si estende tra la produzione e la liquidazione del prodotto». ¹⁴ Ambivalenza drammatica e irresolubile, che, però, esemplifica efficacemente la natura ambigua del totalitarismo morbido. Situazione limite, dunque, che esige categorie capaci di pensarla e forme dell'agire capaci di trasformarla.

Dalle situazioni estreme, allora, è possibile forse trarre indicazioni che, se non sono in grado di orientare l'azione, almeno possano orientare il pensiero. Si tratta, cioè, di cogliere negli istanti di estrema dilemmaticità e tensione il volto più proprio di un'epoca.

NOTE

¹ G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo e la società dello spettacolo*, SugarCo Edizioni, Milano 1990, pp. 22-23.

² G. Anders, *Kafka. Pro e contro*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 34.

³ Ivi, p. 20.

⁴ M. Foucault, *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 23.

⁵ *Ibidem*.

⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 127.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. ivi, pp. 128 e ss.

¹⁰ Ivi, pp. 131-132.

¹¹ Ivi, p. 182.

¹² *Ibidem*.

¹³ G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*, cit., p. 25.

¹⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 43.

OGGI, UN ALTRO GIORNO

Gianluca Corrado

Non è affatto facile impegnarsi in una disamina dell'*oggi*. Non lo è da un punto di vista filosofico, così come da qualsiasi altro punto di vista almeno umanistico, sfornito per sua natura di maggioranze computabili e orientamenti accertabili. Quelle linee predominanti che nelle scienze sono confermate o confutate da rilevazioni numeriche, percentuali o medie statistiche, negli ambiti della filosofia, della teologia, della letteratura e dell'arte in genere (ambiti ancor meno scientifici di quelli ad esempio psicologico, sociologico o antropologico) sono fissabili secondo opzioni di carità interpretativa e un fiuto di per sé più intrinsecamente ermeneutici, cioè a dire anche più opinabili.

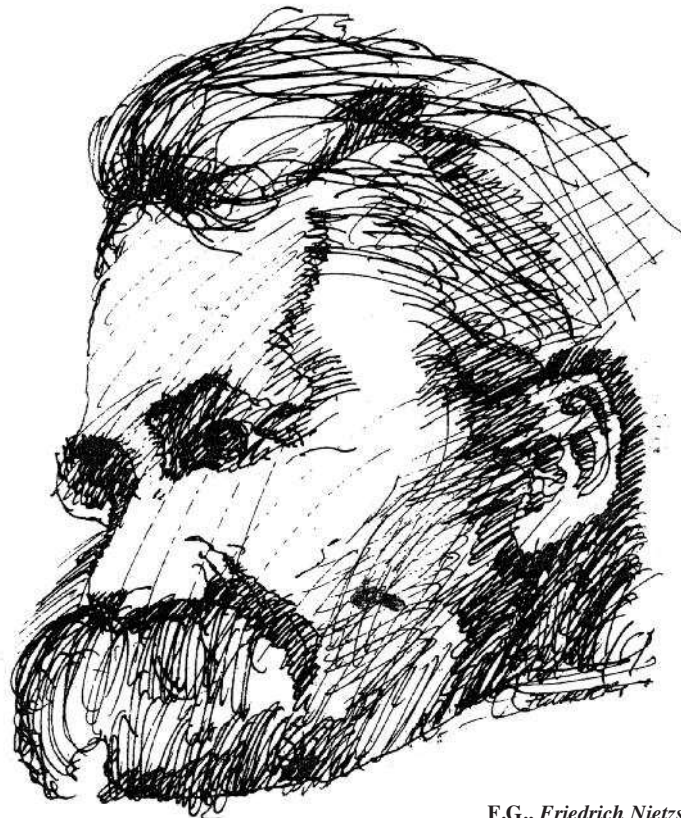
In base a cosa assumere come tendenze primarie da sottoporre a critica, quel dato modo di ragionare, quelle date selezioni di sensibilità e problematizzazione culturale a scapito di altre, quei presupposti logici o alogici a sostegno dei tali comportamenti? Partendo da quali "certezze pregiudiziali" valutare o anche solo analizzare come rappresentativi della contemporaneità, fosse pure soltanto occidentale, quei dati atteggiamenti diffusi, rispetto ad altri magari non meno cospicui, o rispetto alle cosiddette minoranze, la cui qualità sintomatica non sempre è direttamente proporzionale – cioè bassa, trascurabile – alla loro scarsa attestazione quantitativa?

Persino i mitici "fatti" derivano pur sempre da "fare" (come i "dati" dal verbo "dare"), nell'etimologia del sostantivo anticipandosi quel costruzionismo della presunta oggettività rilevabile che solo a fine Ottocento sarà esplicitato dal celebre Nietzsche dei *Frammenti postumi*: «Non ci sono fatti, ma solo interpretazioni».

Stante questo problema d'impostazione, tuttavia, è comunque pericoloso che un occhio critico, specie se filosofico, si rinserra sempre e comunque nel solito recinto tecnico, dove le premesse di datità su cui incardinare il commento sovente sono definite in modo plausibile, ma al costo d'inibire valutazioni di più ampio respiro per tentare di capire il nostro tempo. Senza dubbio, c'è un rischio di genericità nella pretesa generalità. Ma c'è anche un rischio di sterile particolarismo nei filologismi del pensiero. E di questo secondo rischio oggi si parla sempre meno dell'altro.

Il punto, allora, è semmai cercare un adeguamento metodologico per un approccio filosofico massimalista: ossia, in linea con l'ermeneutica più equilibrata, ammetterne la costitutiva precomprensività, senza però far equivalere "pregiudizio" ad "arbitrio". Insomma, provare a star dentro al circolo heideggeriano o al mare neurathiano immersi nei quali scorgiamo l'oggi culturale e ideologico più "vero" e giudicabile, nella maniera consapevolmente meno idiosincratica, se non più tecnicamente verificabile. Abitare il circolo ermeneutico con un rigore almeno contestuale, almeno internamente negoziato, che sia frutto di una partecipazione del filosofo al mondo ad ampio raggio (cioè oltre le mura dell'accademia intesa come sede esclusiva del filosofare), con letture, incontri e confronti di estrazione eterogenea, con una sensibilità umana dove l'attenzione per il mentale non disdegni il comportamentale e magari neppure il senti-mentale; meglio ancora con una vita *double face* del filosofo, nella reversibilità della quale uscendo dall'università di turno ci si rovesci l'impermeabile addosso e davvero si entri nella vita degli altri, se non di *tutti* gli altri nostri contemporanei.

Questa proposta di metodo per temperare un minimo l'opinabilità dei selezionabili assunti maggioritari su come viviamo oggi, può apparire retorica e certo ben poco epistemologica foss'anche a un ridimensionato "secondo grado". Il punto, però, è che se la filosofia vuole cimentarsi nell'impresa non può farlo che tornando comunque a quella dimensione classica in cui filosofia significava auscultare la vita e il filosofo se lo prendeva eccome



F.G., Friedrich Nietzsche

il diritto, ridicolo o ambizioso, contestabile ma quasi sempre arricchente, purché logicamente solido, di fornire delle interpretazioni del mondo. *Interpretazioni* del mondo, cioè tentata individuazione dei suoi taciti presupposti ideologici o anideologici, proposti alla più libera discussione: quello che oggi manca, a fronte dell'incessante proliferare di *informazioni*.

Del resto, diciamocelo con franchezza, qualora gli indicatori dell'oggi assunti e commentati non siano rappresentativi, esiguo o nullo sarà il numero dei lettori che convalideranno la tesi filosofica proposta. Ma con altrettanta franchezza diciamoci anche che tale eventualità non di per sé vorrebbe dire per forza *errore*. Semmai, impertinenza ermeneutica rispetto alle intercettazioni e agli interessi problematici della maggioranza dei lettori del filosofo; suo fallimento nella presunzione di sintonizzarsi col sentire di un numero consistente di uditori. Dopodiché, appunto purché ben strutturata e argomentata, non è detto che l'inattuale proposta diagnostica non possa valere un giorno a venire, qualora nel frattempo gli indicatori presunti si facciano condivisi. E si torna al decisivo passaggio della *Metafisica* di Aristotele (IV, 3, 1005 a-b) ove la superiorità, non di casta ma di problematizzazione logica e intellettuale, del filosofo è giustificata addirittura rispetto al fisico in nome del fatto che questi si occupa esclusivamente della realtà naturale («la natura è solo un genere dell'essere»), mentre il filosofo anche del possibile meta-fisico.

Ora, su tali basi, un tratto diffuso dell'odierno uomo occidentale, per certi versi il suo tratto più caratterizzante, può essere rilevato nella sua impreparazione a risolvere un rapporto fecondo con ciò che lo eccede o già soltanto lo decentra. Volendo sociologizzare o antropologizzare il discorso, al riguardo si potrebbe convocare come esempio il difficile rapporto intrattenuto da molte culture occidentali contemporanee rispetto allo straniero, un rapporto largamente rotto, da una parte, dal rifiuto xenofobo (o più semplicemente, ma anche più pervasivamente, antimigranti) e, dall'altra, da una genuina tolleranza che nondimeno dà spesso per scontato che l'immigrato sia da noi solo per voler prendere – vantaggi materiali – e dover prendere – la nostra cultura –, e non