

GUIDO CUSINATO

IL PROBLEMA DELL'ORIENTAMENTO
NELLA SOCIETÀ LIQUIDA:
AUTOTRASCENDIMENTO E AVER CURA
COME ESERCIZIO DI TRASFORMAZIONE

SOMMARIO: 1) *Spostare lo sguardo verso la periferia.* 2) *Il concetto di libertà.* 3) *La cura del desiderio: macchine di godimento e otri forati.* 4) *La macchina desiderante e l'ordine del sentire.* 5) *Ripensare Platone.* 6) *Katharsis, esemplarità, trasformazione.* 7) *Riduzione fenomenologica come katharsis platonica.* 8) *Orientamento e alfabetizzazione affettiva.* 9) *Cura e incompiutezza ontologica.* 10) *Ontologia della cura e autotrascendenza.* 11) *Modello ed esemplarità.* 12) *Dall'individuale al sociale: per un nuovo concetto di verticalità e di orizzontalità.* 13) *La comunità illimitata della singolarità.* 14) *Due modelli alternativi: la scala di Climaco e l'onda di Hokusai.* 15) *Distacco dal sé e inaugurazione della singolarità.*

1) *Spostare lo sguardo verso la periferia*

NEL panorama filosofico italiano, a partire dalla fine degli anni Settanta e fino a poco tempo fa, il tema del *rinnovamento* (dell'individuo come della società) era stato praticamente rimosso¹. Uno dei motivi di fondo fu la credenza nella tesi che, in un mondo “postmodernamente” disincantato², non esistano punti di riferimento o criteri per poter giudicare come «alienante» un determinato stile di vita e che pertanto l'idea stessa di una trasformazione dell'individuo, come quella del rinnovamento della società, sia da considerarsi menzognera, se non uno degli ultimi bagliori di quelle pericolose ideologie che aveva-

¹ Per una piena riabilitazione filosofica di questo termine cfr. R. DE MONTICELLI, *Sull'idea di rinnovamento*, Milano 2013.

² Cfr. J.-F. LYOTARD, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris 1979. Uso però il termine «postmoderno» fra virgolette in quanto, a mio avviso, la società che oggi si è affermata non rappresenta un superamento del progetto della modernità, ma per più versi ne costituisce piuttosto una fase ulteriore: in questo senso è più appropriato definire la nostra epoca come condizione *ipermoderna* o *seconda modernità*.

no attraversato i diversi totalitarismi del Novecento. Partendo da queste premesse in Italia la crisi delle ideologie novecentesche si tradusse nella rinuncia, da parte della politica, a un'azione propositiva di largo respiro e infine, tranne qualche eccezione individuale, nel suo implodere, fino a divenire una mera tecnica di gestione di interessi corporativi ammantata di tatticismo pragmatico. Come momento eversivo è invece riemerso, in varie forme, un movimentismo antagonista, che ha visto nelle istituzioni, nelle leggi e nello stato esclusivamente un apparato repressivo, volto a ostacolare, illegittimamente, il diritto assoluto dell'individuo a un godimento illimitato.

Queste posizioni – al di là dei toni e dei livori politici e ideologici – non hanno saputo offrire, né da un punto di vista culturale né da un punto di vista politico, alcuna reale alternativa alla deriva populistico-autoritaria rappresentata dal berlusconismo³. La caratteristica rivoluzionaria del berlusconismo non è stata affatto la videocrazia, ma l'aspirazione a una nuova forma di totalitarismo: la creazione del consenso non avviene più attraverso un'ideologia ascetica e un apparato repressivo, bensì grazie alla promessa di un ampliamento illimitato degli spazi di libertà e di godimento individuali. In tal modo il controllo non viene più ottenuto attraverso una morale repressiva, bensì tramite un progetto di disinibizione di massa. In questo caso la videocrazia non si limita a diffondere un messaggio politico, bensì mira in primo luogo a esaltare un determinato stile di vita, a suscitare un sogno o, meglio, un'infatuazione di massa. Finché in questa bolla virtuale continua a rimanere plausibile l'idea che tutto vada bene e che non ci sia alcuna crisi – in quanto «i ristoranti sono pieni di gente» – il consenso politico

³ Sul fenomeno del berlusconismo concordo con molte delle tesi presenti nel saggio di M. PERNIOLA, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Milano-Udine 2011. Eventualmente il rischio è che il paragone con l'ormai lontano Sessantotto – a cui per lo meno va riconosciuto il merito di aver contribuito a una liberazione della corporeità al di fuori della morale repressiva e di aver messo in discussione la struttura autoritaria della famiglia patriarcale – finisca con il mettere in secondo piano da un lato le contiguità del berlusconismo con la filosofia “postmoderna” italiana, da un altro lato le ambiguità di quei settori dell'integralismo cattolico che, in nome di una difesa ideologica dei valori non negoziabili, ha negoziato la propria adesione politica al berlusconismo.

sgorga spontaneamente, quasi non richiesto, come attaccamento emotivo a tale capacità demagogica di far sognare.

È qui che si verifica il corto circuito di una certa filosofia “postmoderna”: la tesi che ogni valore etico e ogni forma di limitazione del godimento sia una fabulazione moralistica, diventa essa stessa funzionale alla fabulazione narcotizzante del berlusconismo. Del resto, se effettivamente non esistono fatti, ma solo interpretazioni, non finisce per imporsi il punto di vista del più forte? E affermare che l'unico criterio di verità è *l'anything goes*, non equivale a scambiare la verità per ciò che s'impone ogni sera nelle immancabili risse televisive dei *talk shows*? Inizialmente la filosofia “postmoderna” svolse un'importante funzione di rinnovamento, specie nella sua *pars destruens*. Da diverso tempo tale funzione propulsiva si è però decisamente esaurita⁴. Di fronte a questi risultati sarebbe opportuno avere il coraggio di voltare pagina, iniziando a spostare lo sguardo verso nuove forme emergenti di pensiero filosofico o verso la periferia, riconsiderando magari con più attenzione filosofi e tematiche che fino a qualche anno fa venivano emarginate o guardate con sospetto.

Il problema è quello di elaborare un modello capace di spiegare la dinamica dell'orientamento nelle società liquide. Una delle convinzioni ancora oggi più radicate e diffuse è rappresentata dalla “menzogna romantica” secondo cui lo spontaneismo del sentire sarebbe sufficiente a guidare la vita umana e ogni forma di orientamento si risolverebbe in una sua corruzione e istituzionalizzazione, cioè in un atto repressivo. Ciò che è stato spesso escluso – o non è stato neppure preso in considerazione – è che il sentire sia invece un seme bisognoso di germinare e crescere, e che solo giunto a maturazione sia in grado d'inaugurare una propria forma d'orientatività. Che quindi l'orientamento abbia bi-

⁴ Va osservato che anche i tre filosofi che sono stati maggiormente associati alla filosofia “postmoderna” – ossia Lyotard, Foucault e Derrida – dall'inizio degli anni ottanta, a vario titolo, hanno preso criticamente le distanze dalla piega che stava assumendo questo movimento. Su questo punto cfr. M. FERRARIS, *Perseverare è diabolico*, in: «alfabeta2», 2011, ora consultabile in: <http://www.alfabeta2.it/2011/11/10/perseverare-e-diabolico/>. Lo stesso Lyotard cerca una nuova fonte di orientamento nel sentimento estetico, confrontandosi con l'analitica del sublime della terza *Critica* kantiana, cfr. LYOTARD, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris 1991.

sogno di una maturità affettiva e che questa sia a sua volta il risultato graduale dell'aver cura di sé.

Nel 1980 Guattari e Deleuze – in alternativa al modello razionale ad *albero* basato su di un sistema centrico, una comunicazione gerarchica e collegamenti prestabiliti – hanno proposto un modello a *rizoma*, cioè un sistema a-centrico e non significante, in cui non esiste un vertice e ogni punto è liberamente connesso a qualsiasi altro⁵. Sei anni prima, nell'*Économie libidinale*⁶, Lyotard aveva contestato ogni forma di orientamento che si traducesse in un contenimento pulsionale. Lo stesso Lyotard andò poi oltre le tesi contenute in questo testo, ma esse sintetizzano in modo molto efficace un importante retroterra culturale della filosofia “postmoderna”: ogni forma di limitazione del godimento va rifiutata in nome dell'accettazione della realtà capitalistica per quello che è. Pertanto va eliminata anche «l'idea di rivoluzione che è diventata, e che forse è sempre stata, una piccola idea da nulla»⁷. La vera rivoluzione consisterebbe nello «smettere di vedere il mondo alienato e persone da salvare o da aiutare o da servire»⁸. Di conseguenza la teoria dell'alienazione di Marx va contestata come l'ennesima affabulazione sull'esistenza di una realtà migliore di quella che c'è e sulla relativa pratica per trasformare il mondo. Non essendoci alienazione, va rimosso non solo il concetto di rinnovamento, ma anche ogni forma di correzione, di cura o di terapia del godimento. Non è un caso allora che Lyotard fondi il pensiero dell'«economia libidinale» proprio sull'orrore verso la «terapeutica»:

Ed ecco la domanda: perché voi, intellettuali politici, vi chinate sul proletariato? [...] Capisco che vi si odi, se si è proletari, non perché siete borghesi, privilegiati dalle mani fini, ma perché non osate dire la sola cosa importante da dire, che si può godere ingollando l'inculata del capitale, i prodotti del capitale, le barre di metallo, i polistireni, i libri, i panini imbottiti, ingollandone

⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, Paris 1980.

⁶ LYOTARD, *Économie libidinale*, Paris 1974, tr. it. Milano 2012.

⁷ *Ivi*, p. 134.

⁸ *Ivi*, p. 135.

tonnellate fino a crepare – e invece di dire questo [...] vi chinate e dite: ah, ma questa è alienazione, non sta bene; aspettate, sta per arrivare la vostra liberazione, stiamo lavorando per liberarvi da questo perfido attaccamento alla servitù, vi restituiremo la dignità. [...] Certo che soffriamo, noi, i capitalizzati, ma questo non vuol dire che non godiamo, né che quello che vorreste offrirci come rimedio [...] non ci disgusti ancora di più, abbiamo orrore della terapeutica⁹

Quando Lyotard scopre le potenzialità dell'«economia libidinale», e critica le politiche di tesaurizzazione e di restrizione del credito che inibiscono la libidine alla base della speculazione finanziaria¹⁰, vista come «un modo con cui la potenza può intensificarsi»,¹¹ si contrappone certo al capitalismo ascetico della prima modernità, quello descritto da Max Weber, non però al capitalismo compulsivo della seconda modernità, quello ben rappresentato dal *broker* Gordon Gekko nel film *Wall Street* (1987)¹².

È possibile rovesciare lo schema proposto da Lyotard e immaginare una forma d'orientamento che non coincida con la repressione? E, in tal caso, è possibile individuare la fonte di questo orientamento non autoritario in direzione degli antichi temi della *cura sui*, ripresi e riattualizzati in particolare da Pierre Hadot e Michel Foucault? È chiaro che anche la *cura sui* può ridiventare funzionale alla repressione. Per questo la questione da porre è la seguente: a quali condizioni le pratiche dell'aver cura diventano un processo di formazione e di liberazione del desiderio, quindi un «esercizio del desiderio», e non piuttosto un'ennesima variante del tentativo pedagogico e repressivo di normalizzare e raddrizzare ortopedicamente il godimento?

⁹ *Ivi*, p. 130.

¹⁰ *Ivi*, p. 247.

¹¹ *Ivi*, p. 255.

¹² Mi ero già soffermato sul passaggio da un capitalismo ascetico a un capitalismo disinibente in: CUSINATO, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, pp. 157-158.

2) Il concetto di libertà

All'inizio degli anni Ottanta nelle «società dell'iperconsumo»¹³ si sono simultaneamente affermati il neoliberalismo sul piano politico ed economico (Margaret Thatcher e Ronald Reagan) e un diffuso relativismo nichilista sul piano filosofico. Altrettanto contemporaneo è stato il loro declino, che può essere fatto coincidere con la crisi economico-finanziaria iniziata nel 2008¹⁴. Si tratta di una coincidenza cronologica o fra il *laissez faire* filosofico e la *deregulation* economica sussiste un qualche rapporto di funzionalità? A mio avviso alla base di entrambe è individuabile una comune radice, rappresentata da un preciso concetto di *libertà*: pur essendo formalmente in contrasto fra loro, ambedue intendono la libertà come il diritto a estendere illimitatamente le proprie potenzialità e considerano ogni limite o valore – che non sia il rispetto puramente formale della libertà altrui – come un inutile impaccio o un residuo moralistico, tanto da fare della *deregulation* in campo economico ed etico il proprio credo. È questo il concetto di libertà su cui si è basato lo sviluppo economico e culturale nelle società dell'iperconsumo.

Eppure questo modello di libertà si sta rivelando sempre più incapace d'orientare l'umanità di fronte alle nuove sfide in campo economico, sociale, etico e politico. Michel Serres aveva ipotizzato che l'inquinamento ambientale sia, in ultima analisi, il prodotto di un più originario inquinamento mentale: alla base dell'attuale sistema di produzione vi sarebbe un pensiero intossicato, un «inquinamento noologico», che ha disseminato una concezione distorta della natura e dello sviluppo. Per riconquistare un equilibrio con la natura, Serres propone un *contrat naturel* in cui l'uomo dovrebbe imparare, attraverso la virtù del ritegno, a contenere entro giusti limiti l'espansione della propria potenza e a spostare l'obiettivo dell'esistenza dalla logica del possesso

¹³ Sul concetto di «società dell'iperconsumo», cfr. G. LIPOVETSKY, *Le bonheur paradoxal*, Paris 2006.

¹⁴ Relativamente al significato epocale della crisi finanziaria del 2008, come crisi del «capitalismo tecno-nichilista», cfr. M. MAGATTI, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Milano 2012. Del lavoro di Magatti condivido in particolare l'analisi che affronta il rapporto fra capitalismo e desiderio.

a quella della creatività¹⁵.

Alla base dell'inquinamento noologico c'è dunque un concetto di libertà inteso come espansione autoreferenziale del proprio sé. Per ipotizzare un modello di sviluppo alternativo è importante immaginare un secondo livello della libertà che sappia confrontarsi con il limite, con il rispetto della natura, con la presenza dell'altro e, in definitiva, con la realtà. La prima forma di libertà rappresenta solo la *libertà dal bisogno*. L'aspetto più tragico è che l'individuo che l'assolutizza, e che quindi si crede autonomo nell'esercizio della scelta incondizionata, in realtà è eteronomo, in quanto il confine del proprio sé, ch'egli si sforza, con tenacia eroica, di espandere, gli è già stato impresso dall'allevamento mediatico di massa. Lo stesso ragionamento si potrebbe fare per quelle tesi che, riecheggiando Rousseau, cadono in un'apologetica dell'immediatezza del sentire, cioè di un sentire che, colto nel suo spontaneismo, esprimerebbe una purezza incontaminata, senza rendersi conto che invece proprio esso riflette nel modo più conformistico il flusso del sentire comune. È solo in uno sforzo di trascendere tale immediatezza che il sentire può esprimere un orientamento eversivo.

Che non sia bastato seguire l'imperativo del godimento illimitato per liberare l'individuo è del resto il risultato empirico che emerge dalle analisi del sociologo Christopher Lasch sulla società nordamericana degli anni Settanta e Ottanta: la mancanza di un quadro d'orientamento e di riferimento valoriale, lungi dal favorire la creatività umana, rischia d'implodere in una cultura narcisista autoreferenziale e di generare un «io minimo»¹⁶.

Ma come pensare un secondo livello della libertà? Finora si è tentato di definire la singolarità a partire dalla continuità di stati o eventi psicologici o somatici, oppure dal processo autoreferenziale della riproduzione del proprio sé. In questa prospettiva la libertà si limita a riflettere una scelta o una decisione di ciò che si è già. Diverso è il caso

¹⁵ M. SERRES, *Le Contrat naturel*, Paris 1990.

¹⁶ Cfr. C. LASCH, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1979; ID., *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, New York 1984. Su questi temi cfr. anche A. EHRENBURG, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris 1998.

di una singolarità che venga concepita come il risultato di un percorso espressivo di rottura e di deviazione ontologica. Qui la libertà viene a coincidere con l'inaugurazione di un nuovo inizio: la presa di distanza critica dal proprio sé diventa un esercizio quotidiano di trasformazione per imparare a vedersi in una prospettiva nuova, fino ad arrivare a viverli come una vera e propria sorpresa. Questa sorpresa deriva dal fatto di scoprire che non siamo un insieme di affanni, impegni, banalità, che si sono depositati come incrostazioni sul sé, fino a renderlo irricognoscibile, ma qualcosa di cui valga la pena prendersi cura. Si tratta di un atto catartico, che sfocia nella scossa della meraviglia perché allontana da un materiale inerte e fa entrare in contatto con una dimensione della singolarità che è combustibile pronto a infiammarsi. Senza un atto di autotrascendimento l'essere umano passerebbe invece la propria esistenza a prendersi cura del superfluo. In tal senso l'autotrascendimento assume la forma di un ridestamento, che corrisponde a un diverso modo di orientare e posizionare il proprio essere nel mondo, imparando a «*girare lo sguardo*» verso ciò che sta più a cuore.

3) *La cura del desiderio: macchine di godimento e otri forati*

Quello che qui mi interessa sottolineare è che la riduzione a meta-racconto affabulatorio di ogni forma di orientamento e di valore, che possa in qualche modo porre un limite al godimento, ha contribuito a un progressivo azzeramento della questione posta da Socrate con il concetto di «vita buona». L'«orrore della terapeutica», di cui parlava Lyotard, è infatti rivolto in primo luogo verso ogni tentativo di distinguere fra un modo di vivere migliore e peggiore. Se ciò che orienta l'esistenza umana è l'imperativo del godimento illimitato, se l'essere umano è concepito come una macchina di godimento, allora quella che Socrate descrive come la propria missione – che lo spinge a pungolare e infastidire i propri concittadini (PLATONE, *Apologia di Socrate*, 30e), per persuaderli a non anteporre la cura delle cose a cui mirano i più (come ricchezze, onori e potere) alla cura di se stessi, in modo da diventare i migliori e i più saggi possibile (*Apologia*, 36c) – assurge a emblema di un imperialismo filosofico, che si arroga il diritto di giudicare altezzo-

samente il modo di vivere dei propri concittadini. Sulla scia della lettura nietzschiana, la cura del sé proposta da Socrate viene perciò derubricata a una forma di repressione delle passioni e del dionisiaco a favore di un ideale intellettualistico della ragione¹⁷: traducendosi così in una mera fuga dal mondo, in una *meditatio mortis*. Il problema della «vita buona» viene così dichiarato obsoleto, in nome della rinuncia a qualsiasi criterio di dirigismo, strutturazione, orientamento o verità che non sia quello dell'*anything goes*.

Reintrodurre, come ha fatto Pierre Hadot, il problema della cura, significa voltare pagina rispetto a questo «orrore della terapeutica» e ritornare a confrontarsi con il senso della missione di Socrate e con il problema della «vita buona». Riconoscere cioè che l'uomo si definisce nel prendersi cura della propria esistenza, in quanto ha di fronte a sé modi di vivere che hanno valore diverso. Dalla *Apologia di Socrate* traspare chiaramente che ciò che Socrate teme non è tanto la propria condanna a morte (*Apologia*, 28d), quanto l'essere costretto a un'esistenza che rinunci all'esperienza della cura e si riduca a un vivere dormendo. Quando Socrate paragona la propria missione a quella di un «tafano» posto al fianco di un «grande cavallo» (*Apologia*, 30e) si propone infatti di risvegliare i propri concittadini. È per questo che descrive come dormienti i suoi stessi giudici: «Ma voi, forse, incolleriti con me, come quelli che vengono svegliati mentre stanno dormendo, datomi un grosso colpo, ascoltando Anito, mi condannerete facilmente a morte e poi continuerete a dormire per tutto il resto della vita, se il dio, in pensiero per voi, non vi mandasse qualcun altro» (*Apologia*, 31a).

C'è qualcosa, qui, che va ben oltre la semplice distinzione fra vegli e dormienti già sollevata da Eraclito (DK 22 B 1): Socrate pone il problema di un essere che per condurre una «vita buona», cioè per essere se

¹⁷ In tal modo l'interpretazione intellettualistica dimentica che la cura a cui mira Socrate non si propone di eliminare le passioni, ma, al contrario, di vivificare l'esistenza attraverso un *pathos* particolare, cioè la passione della meraviglia alla base della filosofia. Una vita priva di tale passione, in cui venisse impedito a Socrate di fare filosofia, «non sarebbe degna di essere vissuta» (*Apologia*, 38a). Su questo punto rinvio a CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli 1999, pp. 15-16.

stesso, ha bisogno di uno sforzo “artificiale”, assente negli altri esseri viventi. Sforzo che si caratterizza come una *cura* capace di produrre un passaggio paragonabile a quello che sussiste fra lo stato del dormire e dell’essere vegli. Senza tale esercizio di tras-formazione l’essere umano semplicemente non è. Nel senso che non prende forma e non si apre al mondo: il problema della «vita buona» propone, infatti, la tesi che, spontaneamente, senza una tecnica di conversione (*techne tes periagoghes*) dello sguardo, il prigioniero non uscirà mai dalla propria bolla virtuale.

Negare questo esercizio antropologico della cura, insito nel mestiere di vivere, e ipotizzare che l’essere umano sia una macchina di godimento che possa prendere forma *spontaneamente*, nel seguire la semiosi del bisogno – esattamente come avviene per tutti gli altri esseri viventi immersi nel proprio ambiente – significherebbe ritornare alla tesi esposta da Callicle nel *Gorgia*: quella secondo cui per essere se stessi non bisogna porre alcun freno alle pulsioni, ma, al contrario, lasciarle andare a briglia sciolta, dando loro immediatamente soddisfazione con ogni mezzo e senza ritegno (*Gorgia*, 492d). Ma in tal modo, osserva Socrate, «la parte dell’anima dei dissennati, dove hanno sede le passioni, essendo incapace di disciplina e contenimento, è, proprio per via di tale insaziabilità, come un otre forato» (*Gorgia*, 493b).

In realtà la metafora dell’otre forato va oltre l’ingiustificata fobia nei confronti del piacere, presente anche nel *Gorgia*, e può assumere un significato antropologico positivo: l’essere umano nell’aprirsi al mondo si rivela un otre forato, una macchina di godimento che ha bisogno di trovare nuovi limiti attraverso un esercizio di cura. La forma dell’otre forato è quella dell’istinto, della chiusura ambientale. L’essere umano prende forma nel trovare nuovi limiti oltre la rottura dell’otre forato. Questo spinge a reinterpretare la metafora dell’otre forato nella prospettiva del *Filebo*, dove emerge la tesi che la vera eudaimonia non si raggiunge nel negare il godimento e neppure nell’assecondare un bisogno illimitato (*apeiron*) di godimento, ma piuttosto nel trovare il giusto limite (*peras*) al godimento, cioè nel dargli una forma. Limitare il godimento non significa annullarlo, ma dargli una forma, farlo proprio,

singularizzarlo: anzi è nel dare forma al mio godimento che conferisco una forma alla mia singolarità. Questo è anche il tema che oggi ritorna prepotentemente al centro del problema dell'orientamento nelle società liquide dell'economia libidinale: in nome di che cosa si deve porre un limite al proprio bisogno di godimento?

La questione da cui partire è quella posta da Lyotard: se «il desiderio, come crede Hegel, è puramente distruttivo, perché il raddoppiamento della sua potenza negativa invertirebbe la natura dei suoi effetti?»¹⁸. Quello che in questa critica risulta problematico è l'obiettivo: annullare la questione della limitazione del godimento. Esatta è invece la critica alla hegeliana «potenza del negativo», cioè alla negatività del godimento e del desiderio: la «potenza del negativo» infatti, anche se raddoppiata, rimane pur sempre negativa. E non è neppure credibile un dualismo che circoscriva la negatività al godimento, per concentrare la positività al desiderio. Quella che va innanzitutto messa in discussione è dunque la stessa negatività del godimento: il godimento non diventa positivo solo come risultato della doppia negazione hegeliana, come se dovesse lavare l'onta di un peccato originale, ma lo è indiscutibilmente *ab origine*. Partire da una concezione negativa del godimento comprometterebbe inoltre anche l'idea di una sua coltivazione: il tutto si ridurrebbe alla terapia di una malattia dallo smaccato sapore moralistico. Il godimento – ma lo stesso discorso vale per l'essere umano, come si metterà in evidenza più avanti a proposito dell'antropologia filosofica – non è una negatività, una carenza o una mancanza, ma è un'energia che ha bisogno di prendere forma. Il problema diventa piuttosto quello di mettere in luce come e perché, nel dar forma al proprio limite, il godimento sperimenti un passaggio qualitativo.

La limitazione del godimento non va posta nei termini hegeliani (giustamente criticati da Lyotard), ma in quelli di una teoria dell'esonero: va intesa come momentanea posticipazione temporale del godimento, posticipazione che permette all'essere umano di confrontare contemporaneamente diverse forme di godimento e di esercitare l'atto del

¹⁸ LYOTARD, *Économie libidinale ...*, tr. it., cit., p. 240.

preferire. Ma l'atto del preferire significa esprimersi e imparare a conoscere se stessi. Posticipando momentaneamente il godimento immediato, l'essere umano si esonera dall'obbligo di acconsentire meccanicamente al primo godimento contingente che si presenta, e può iniziare a chiedersi ciò che veramente gli sta più a cuore. È solo in tale scarto temporale che l'iniziativa passa al proprio desiderio. La posticipazione del godimento immediato apre così le porte a una nuova dimensione dell'esperienza e coincide con la nuova logica dell'eroticismo che inaugura l'essere umano¹⁹.

Questa posticipazione erotica non è repressione, ma occasione di moltiplicazione del godimento. Solo nel posticipare il godimento immediato riesco infatti a vedere l'oggetto del desiderio, a crearmi una finestra temporale in cui posso guardarmi attorno, e magari scoprire altre forme di godimento più intense. Solo rompendo l'automatismo bisogno-godimento inizio a esercitare la funzione del preferire e con essa a esprimere il mio desiderio. Ed è nell'esprimere il mio desiderio che do forma e mi prendo cura della mia esistenza. L'oltre forato diventa così la metafora antropologica di un individuo che, non sapendo dire di no al godimento illimitato, non si prende cura di ciò che è più importante e pertanto non prende forma, non riesce a posizionarsi nel mondo e finisce con il vivere dormendo. L'essere umano si rivela il vivente che ha imparato a dire di no, in nome del proprio desiderio.

Nel posticipare il godimento immediato non solo ho la possibilità di scegliere fra diversi tipi di godimento, ma anche di dire di no alle forme di soddisfacimento già disponibili, per sperimentarne di nuove. In questo limitare, inteso come posticipazione esonerante del godimento, do forma al mio modo di esistere, lo singularizzo, conferendogli una fisionomia inconfondibile. Invece, nel farmi trascinare dal godimento immediato, sono costretto ad adeguarmi alla sue regole conformistiche, che sono quelle rese immediatamente fruibili dall'allevamen-

¹⁹ Per un tentativo di ripensare l'antropologia filosofica attraverso questa connessione fra limitazione ed esonerazione erotica, cfr. CUSINATO, *Le ali dell'eros. Per una riconsiderazione dell'antropologia filosofica di Max Scheler*, «Annuario Filosofico», 15 (1999), pp. 398-405. Per un inquadramento più generale, cfr. *Id.*, *La Totalità incompiuta...* cit., pp. 159-173.

to mediatico di massa. È solo interrompendo l'automatismo del godimento immediato, che posso alzare il capo e chiedermi chi sono e che cosa voglio, e iniziare così a prendermi cura delle cose realmente più importanti.

Ma che cos'è la cosa più importante a cui la cura deve dirigere le proprie attenzioni? Non c'è, nel fondo dell'animo umano, un seme che racchiuda in sé la sua essenza universale e neppure il suo destino. La cura non è diretta a coltivare un germe già predeterminato, piuttosto la cura – nell'essere umano – è cura del desiderio. Il desiderio è ciò che orienta nella ricerca di una vocazione che non è *destino* ma libera *destinazione*. Ed è in questa ricerca che prende forma la singolarità. Essere fedeli al desiderio non significa allora realizzare qualcosa di già dato, ma inaugurare un nuovo inizio che ancora non si conosce; mantenere aperta la possibilità della propria seconda nascita; uscire dalla caverna del circuito omeostatico del godimento illimitato.

4) *La macchina desiderante e l'ordine del sentire*

Il desiderio non va *normalizzato*, sottomettendolo ortopedicamente ai valori di una morale repressiva: all'opposto è il desiderio che dà forma al *principium individuationis* della singolarità. Ci sarà allora da chiedersi qual sia la forza d'orientamento non autoritaria che può aiutare la cura del desiderio in questo sforzo formativo²⁰. Sarebbe infatti ingenuo pensare che questo processo avvenga senza sforzo, *spontane-*

²⁰ Questo era uno degli interrogativi che avevo posto al centro di *La Totalità incompiuta* con la distinzione fra esemplarità e modello: è possibile concepire una funzione di orientamento dei valori, della guida-maestro e del genitore al di fuori dell'autoritarismo e delle morali repressive? La figura genitoriale può avere una funzione esemplare non autoritaria nella misura in cui riesce a trasmettere maieuticamente un'apertura al piano valoriale, e fa vedere, concretamente, con il proprio modo d'essere, come ci si posiziona esistenzialmente nel mondo, proponendosi pertanto «senza annunci e proclami» (CUSINATO, *La Totalità incompiuta ...*, cit., 228). Lo stesso discorso vale, sul piano etico, per il concetto di valore: anche qui si tratta di ripensare la funzione di orientamento del valore al di fuori della morale repressiva criticata da Nietzsche (cfr. ID., *Katharsis ...*, cit.). Un ragionamento analogo andrebbe fatto per la funzione di controllo esercitata, secondo Platone, dalla legge e dal padre sulle pulsioni che prendono il sopravvento nei sogni (cfr. *Rep.* 574e). Per un superamento dell'interpretazione puramente negativa della legge del padre, così come viene proposta nell'*Anti-Cedipe* (1972) di Guattari e Deleuze, rinvio alle pagine di M. RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, Milano 2011.

amente, senza prima verificare se lo spontaneismo non sia esso stesso il risultato artefatto di un processo di normalizzazione. Si ripropone qui la stessa domanda che sorge a proposito dell'«economia libidinale» di Lyotard: nella seconda modernità, il *marketing* e la pubblicità non diventano forse la spina dorsale di una strategia di espansione illimitata dei consumi indotti? E il consumatore, quando sente questi bisogni, non crede forse di fare lui stesso queste scelte e di seguire liberamente lo spontaneismo del suo sentire? Chi risulta più vulnerabile nei confronti del *marketing*: l'individuo immerso nel proprio godimento immediato o quello che singolarizza il godimento e lo umanizza facendogli assumere la forma individuante del proprio desiderio? L'«economia libidinale» – orientata all'espansione illimitata del godimento – sembra materializzarsi in una nuova caverna platonica, da cui il consumatore, seguendo un illusorio spontaneismo del godimento, non riesce più a evadere, perché prigioniero di una realtà senza limiti e resistenze, cioè di una bolla virtuale.

Il movimento, che apre gli orizzonti del desiderio, nel mito della caverna platonica prende il nome di «*periagoghe*». Una volta liberato, il prigioniero si alza e «gira il collo» verso la luce. «Girare» il collo corrisponde a una «conversione dell'anima intera» (*periagoghe holes tes psyches*). Ed è attraverso questa *periagoghe* che l'essere umano raggiunge una «maggiore correttezza dello sguardo» (*orthoteron blepoi*, *Rep.* 515d). Heidegger, nel celebre saggio *La dottrina della verità in Platone*²¹, fornisce un'interpretazione del mito della caverna che ha avuto un vasto influsso nella recezione novecentesca di Platone. Nella ricostruzione di Heidegger il mito della caverna rappresenta il processo di formazione (*Bildung*) dell'essere umano. Il problema consisterebbe nel fatto che questo processo di *paideia-Bildung*, invece di caratterizzarsi come svelatezza (*aletheia*), viene concepito da Platone come una serie di successivi raddrizzamenti ortopedici volti alla sottomissione al gioco dell'idea²². In tal modo Platone capovolgerebbe il rapporto fra la ve-

²¹ M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942), tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in: *Segnavia*, Milano 1987, p. 177.

²² *Ivi*, p. 185.

rità e l'essere: la verità non è più fondata sulla rivelazione dell'essere, ma al contrario l'essere si fonda sulla verità. Diventa l'idea colta dalla correttezza dello sguardo, che rimane una dimensione antropologica. Così la *paideia-Bildung* si ridurrebbe a un processo di adattamento conformistico a un modello esterno²³.

Oggi, dopo l'*expressivist turn* di Charles Taylor, una simile ortonomia, intesa come raddrizzamento ortopedico delle "storture" attraverso la sottomissione omologante al mondo delle idee, è definitivamente tramontata. Ma era veramente questo il senso della *paideia* in Platone? Il problema è che Heidegger inverte l'ordine fra *periagoghe* e visione della luce, e inoltre interpreta la «maggiore correttezza dello sguardo» (*orthoteron blepoi*) nel senso di una visione apodittica delle idee: prima il prigioniero vedrebbe la luce e poi si adatterebbe ortopedicamente alle idee che vede nella luce. In realtà è solo dopo essere stato liberato che il prigioniero compie il movimento della *periagoghe* e guarda la luce²⁴. Ma a questo punto il movimento della *periagoghe* non si conforma al *kosmos noetos*, in quanto, non essendo ancora abituato alla luce, il prigioniero «riterrebbe le cose, viste prima, più vere di quelle che gli vengono mostrate ora»²⁵. Quello che nell'interpretazione di Heidegger non viene spiegato è perché la *periagoghe* dovrebbe «sottomettersi»

²³ *Ivi*, p. 173.

²⁴ «Considera dunque - ripresi, - come potrebbero liberarsi e guarire dalle catene e dall'ignoranza, se capitasse loro naturalmente un caso come questo: qualora un prigioniero venisse liberato e costretto d'un tratto ad alzarsi, rivolgere [*periaghein*] il collo, camminare e guardare verso la luce, e nel fare tutto ciò soffrisse e per l'abbaglio fosse incapace di scorgere quelle cose di cui prima vedeva le ombre, come credi che reagirebbe se uno gli dicesse che prima vedeva vane apparenze, mentre ora vede qualcosa di più vicino alla realtà e di più vero, perché il suo sguardo è più corretto [*orthoteron blepoi*]» (Rep. 515c-d).

²⁵ «Non credi che si troverebbe in difficoltà e riterrebbe le cose viste prima più vere di quelle che gli vengono mostrate adesso?» - E di molto! -, esclamò. - E se fosse costretto a guardare proprio verso la luce, non gli farebbero male gli occhi e non fuggirebbe, voltandosi indietro verso gli oggetti che può vedere e considerandoli realmente più chiari di quelli che gli vengono mostrati? - È così - rispose. - E se qualcuno lo trascinasse a forza da lì su per la salita aspra e ripida e non lo lasciasse prima di averlo condotto alla luce del sole, proverebbe dolore e rabbia a essere trascinato, e una volta giunto alla luce, con gli occhi accecati dal bagliore, non potrebbe vedere neppure uno degli oggetti che ora chiamiamo veri? - No, non potrebbe, almeno tutto a un tratto - rispose» (Rep. 515d-e).

ortopedicamente a qualcosa che inizialmente appare confuso e meno vero.

Ma se non è un raddrizzamento ortopedico che impone alla formazione dell'essere umano un modello autoritario, in che cosa consiste la *periagoghe* di Platone? Il movimento del collo che permette alla testa di girarsi, e quindi di vedere da una nuova prospettiva, fonda antropologicamente l'essere umano: mentre l'animale rimane posizionato nel proprio ambiente in modo fisso, cioè nelle modalità predeterminate dell'istinto e della pulsione, l'essere umano ha la capacità di compiere la *periagoghe*, cioè di riposizionarsi e di cambiare la prospettiva sul mondo. La *periagoghe* non porta quindi a contemplare il Bene in sé, ma è un movimento di tras-formazione verso il «meglio», verso un posizionamento «più corretto», ma sempre bisognoso di ulteriori miglioramenti. E questo coincide con il movimento della *paideia* tipica dell'essere umano: un prendere forma che è contemporaneamente un trasformarsi.

La *periagoghe* non è un movimento di adeguazione nel senso della *con-formazione*, ma piuttosto l'atto di *tras-formazione* che inaugura l'essere umano. Non è il risultato di una serie successiva di correzioni ortopediche, al fine di sottomettere l'esistenza umana a un modello ideale esterno, bensì è ciò che permette una «maggiore correttezza dello sguardo» (*orthoteron blepoi*). Lo sguardo «più corretto» è quello che si dirige verso ciò che sta a cuore e non disperde l'esistenza in cose di poco conto. In questo senso la *periagoghe* è l'atto con cui l'essere umano sposta lo sguardo dalla prospettiva dominante e impara a guardare il mondo con un occhio nuovo. Se il problema posto con il mito della caverna non è quello di un raddrizzamento ortopedico repressivo, ma piuttosto quello del disincanto, allora la critica di Heidegger corre il rischio di neutralizzare lo spazio di trasformazione e di avvallare così la bolla conformistica che s'impone di volta in volta nelle diverse epoche storiche. Paradossalmente è nella tesi dell'uomo come «pastore dell'essere» che riaffiora il tentativo di raddrizzare e conformare ortopedicamente l'uomo all'essere.

Per uscire da ogni infatuazione alienante è necessaria una rottura. È

questo il punto nevralgico che, al di là delle banalizzazioni, viene sottolineato con grande efficacia nel film *Matrix*, nella scena in cui Morpheus offre a Neo una pillola azzurra e una rossa. Senza «*orthos epimeleisthai*» (*Alcibiade I*, 128b) e senza *conversione dello sguardo*, resi possibili dalla *periagoghe*, il prigioniero continuerà a scambiare il mondo dell'allevamento mediatico di massa, che gli è stato messo davanti agli occhi, per il mondo reale. O vorrà scambiarlo. Come suggerisce – in un'altra scena di *Matrix* – la riflessione di Cypher di fronte a una bistecca virtuale, arrivando a una conclusione che non è affatto in contrasto con quanto teorizzato da Lyotard a proposito dell'economia libidinale²⁶. Oggi il consumatore tipico della società liquida, se non converte lo sguardo, si dirigerà inevitabilmente verso le forme di godimento già codificate dal *marketing* e rese immediatamente fruibili dall'industria dell'intrattenimento. Anzi senza il continuo bombardamento degli *spot* pubblicitari si sentirebbe mancare la terra sotto i piedi, in quanto non saprebbe vivere. La teoria dello spontaneismo del godimento giustifica il *marketing* come fonte ultima di orientamento e trasforma l'industria dell'intrattenimento nell'unica azienda educativa della società.

A ben vedere le opposte posizioni che teorizzano la spontaneità o la repressione partono da una concezione molto simile del desiderio: proprio lo spontaneismo alimenta l'immagine di un desiderio senza regole, e pertanto incapace di orientarsi, immagine che è sempre stata a fondamento di tutte le teorizzazioni intellettualistiche della repressione del desiderio. Invece la riabilitazione del desiderio esige il riconoscergli un'autonoma intenzionalità strutturante: una volta preso atto che il desiderio ha già una sua legge, il problema non sarà più quello di reprimerlo, istituzionalizzarlo o disciplinarlo, ma di permettere al desiderio di far emergere questa legge individuale, uscendo dalle consuete contrapposizioni fra desiderio e bisogno, desiderio e godimento²⁷.

Un desiderio sregolato, che non fa i conti con il limite, rimane un

²⁶ «Io so che questa bistecca non esiste, so che quando la infilerò in bocca Matrix suggerirà al mio cervello che è succosa e deliziosa... Ma dopo nove anni sai che cosa ho capito? Che l'ignoranza è un bene...»

²⁷ Per uno sviluppo di questa prospettiva, in riferimento al *Gorgia* e alla teoria del piacere puro del *Filebo*, cfr. CUSINATO, *La cura del desiderio* cit., pp. 20-26.

desiderio incapace di strutturarsi in un processo formativo. Questo toglie al desiderio la propria spinta ex-centrica, lo spegne, facendolo rapidamente regredire a bisogno insaziabile. L'equivoco è quello di pensare che fare i conti con il limite equivalga a subire un atto brutalmente repressivo a senso unico, un po' come avviene nel modello kantiano delle categorie intellettuali che organizzano e danno forma al caos informe del molteplice sensibile. Il desiderio non è un caos informe a cui va imposto dall'alto un ordine valoriale prestabilito. Ma non è neppure una novella Minerva che nasce dalla testa di Giove già adulta e armata di tutto punto: la sua intenzionalità chiede di essere formata, cioè curata, di svilupparsi e di maturare. Una singolarità prende forma solo nella misura in cui il flusso spontaneo e indistinto del proprio desiderare si struttura in un *saper cosa desiderare*, cioè in un *ordine del sentire*. Senza questa tensione anche la «macchina desiderante» di Guattari e Deleuze si atrofizzerebbe inevitabilmente nell'«io minimo» di Lasch.

Il problema è di capire in che misura questo ordine del sentire possa esprimere una qualche forma d'orientamento non autoritario. Per prima cosa si può notare che si tratta di una tensione verticale distinta dalle forme tradizionali della gerarchia. La gerarchia in sociologia rappresenta una rassicurante riduzione di complessità, che offre all'individuo una comoda risposta a ogni interrogativo. La società liquida chiama invece quello stesso individuo – a cui nel frattempo non è stato insegnato a orientarsi eticamente e tantomeno a confrontarsi con la questione al centro della missione di Socrate – a esprimersi in continuazione su tutto, con il rischio di dimenticare di rispondere proprio alle cose più importanti. Per questa «macchina desiderante», ridotta a «io minimo», la ricchezza dell'orizzontalità infinita si riduce a una complessità eccessiva, che lo rigetta nel labirinto della depressione e della sofferenza psichica, consentendo il riaffiorare di nuove forme di autoritarismo populista.

Qui ad affermarsi non è il modello anarchico a rizoma, ma una liquidità inquietante, perché apre uno spazio d'azione illimitato alle nuove tecniche dell'allevamento mediatico di massa: una liquidità che culla l'individuo nell'illusione di non essere orientato, ma che nei fatti

si comporta come una fibra ottica che cattura un raggio di luce. Del resto ciò che è liquido – proprio perché liquido – è massimamente incanalabile. Nel defluire di questa liquidità sembra così dissolversi, tragicamente, il progetto di un'orizzontalità intesa come trama senza centro e senza regole, che permetterebbe la libera circolazione creativa. Naturalmente la sfida finale si decide nel momento in cui il consenso sociale sarà determinato non dai *mass media* ma dai *social media*. Assodato che l'avvento dei *social media* trasforma radicalmente la struttura e il funzionamento delle democrazie di massa, è anche vero che il problema della democrazia non si risolve unicamente al livello di uno sviluppo tecnologico ma continua a rinviare al problema della formazione della singolarità. Il passaggio dalla ricezione passiva delle informazioni alla possibilità di creare, gestire, interagire e diffondere contenuti sulla rete (si pensi alle novità introdotte da web 2.0) non è sufficiente, di per sé, a scongiurare il riemergere di una qualche forma di autoritarismo o a garantire un salto in avanti alla democrazia. Qual è l'altra condizione necessaria per lo sviluppo della democrazia dei *social media*? L'opportunità di muoversi in tutte le direzioni o di creare attivamente contenuti rimane inutilizzabile per un individuo che non sa che cosa desiderare e che rimane invece paralizzato dalla depressione. Il problema diventa quello di come si sviluppa il processo d'individuazione nella nuova realtà dei *social media*. Pertanto il rizoma e la rete agiscono da volano della democrazia solo in presenza di una cultura che insegni a orientarsi. Orientarsi significa formarsi, e formarsi è l'unico modo per raggiungere quella complessità necessaria a fronteggiare l'ipercomplessità presente nell'infinita ricchezza dell'orizzontalità della rete.

Nel concetto di «macchina desiderante» era tuttavia già evidente il tentativo di rivalutare la sfera affettiva, e in questa direzione non sono mancati tentativi d'individuare nelle emozioni e nella corporeità forme d'orientamento alternative non solo al modello razionalistico, ma anche al relativismo assoluto. Il problema è che anche qui l'affettività continua a essere concepita come un contenitore indistinto, in cui finisce con il trionfare lo spontaneismo istintivo al posto dell'intenzionalità dei sentimenti. In tal modo non rimane traccia alcuna delle ana-

lisi sulla stratificazione della sfera affettiva sviluppate da Brentano e dalla fenomenologia tedesca. Analisi che anzi vengono esplicitamente contestate: in questa differenziazione si vede solo la riproposizione autoritaria del concetto di gerarchia, senza prendere minimamente in considerazione l'ipotesi che *distinguere* non significhi automaticamente *discriminare*. Il risultato è quello di porre, come nucleo propulsivo del modello a rizoma, un desiderio indistinto perché ancora immerso in una spontaneità primordiale, incapace di confrontarsi con l'esperienza del limite e che finisce pertanto con il dissolversi nel godimento autistico.

Esiste una qualche forma di verticalità non autoritaria, e di differenziazione non discriminante, che permetta un percorso diverso? La tesi al centro di questo contributo è che questa verticalità non autoritaria vada intesa come uno sforzo di autotrascendimento nei confronti del proprio sé e che essa finisca con il disvelare una nuova dimensione creativa della stessa orizzontalità; inoltre che tale autotrascendimento rimanga compatibile con una prospettiva immanente: non trascende la dimensione terrena e neppure la vita, ma solo l'autoreferenzialità autistica, per aprirsi a forme significative d'esemplarità altrui; infine che la *singularità* – termine che preferisco a quello d'*identità personale* – si costituisca proprio in questo sforzo d'autotrascendimento e di partecipazione solidaristica: la singularità infatti non è un *sistema a-centrico*, dedito all'eccesso del godimento, ma piuttosto un *sistema ex-centrico*, che si struttura assumendosi il compito di dare una forma all'eccedenza del proprio desiderio rispetto alla logica solipsistica del godimento. In tal modo il giusto diritto al godimento non porta all'annullamento del desiderio: è solo nel dare forma al desiderio ex-centrico che la singularità riesce a percorrere liberamente gli spazi dell'orizzontalità infinita.

5) Ripensare Platone

L'autotrascendimento, inteso come esercizio di trasformazione, è proprio ciò che il pensiero nichilista ha cercato di negare nel modo più insistente. Parlare, come avrebbe fatto Socrate, di *vita buona* implica che ci sia un modo più o meno adeguato di condurre la propria esistenza,

e che siano possibili tecniche volte a migliorarla. In definitiva che per essere felici sia necessario esercitarsi nel faticoso mestiere di vivere. Tutto questo è stato negato in nome di un *laissez faire* etico nei confronti del modo di condurre la propria esistenza che solo negli ultimi anni è stato messo apertamente in discussione. Uno dei primi e più emblematici casi è quello rappresentato dall'ultimo Foucault, che, riprendendo i temi dell'aver cura riscoperti da Pierre Hadot, pone il problema di una tecnica di formazione del sé alternativa alle tecniche del potere, e quindi ripropone implicitamente il problema delle differenze che sussistono fra i vari modi di vivere. La sua proposta, non esente da contraddizioni, rappresenta forse il primo tentativo, già nel 1981, di girare lo sguardo verso la "periferia" del pensiero filosofico, e fu così radicale, rispetto al conformismo culturale allora imperante, da suscitare parecchie perplessità e incomprensioni fra gli stessi sostenitori di Foucault. Il paradosso dell'ultimo Foucault è che, a ben vedere, il suo ragionamento funziona solo nell'ottica di una critica all'alienazione: l'unico modo per contrastare le tecnologie del potere è quello di autotrascendersi, cioè di prendere criticamente le distanze da quello che si è, perfino dalla propria intimità, perché quello che si è non è altro, in gran parte, che il precipitato storico-culturale e quindi il risultato di tali tecnologie: la tecnologia del sé diventa così un metodo di decostruzione di quel conformismo della sfera intima, che era stato strutturato dalle tecnologie del potere. *L'uomo nuovo* foucaultiano fuoriesce dall'orizzonte della "menzogna romantica". Ma per quale motivo decostruisce? In nome di cosa, se non di un uomo non alienato, cioè di un ridestamento, di una seconda nascita, dell'inaugurazione di un nuovo inizio?

Storicamente il primo a teorizzare un ridestamento dell'esistenza attraverso la *epimeleia heautou* è stato Platone²⁸. Sono ancora attuali le sue riflessioni? È vero, come spesso si è supposto, che in Platone il tema dell'aver cura rimane irrimediabilmente irrigidito nel dualismo fra anima e corpo e nella dottrina delle idee? Ripensare Platone oggi, ponendo al centro del suo pensiero il problema della cura, non signi-

²⁸ Cfr. *Alcibiade I*, 120c. Sull'aver cura in Platone, cfr. L. NAPOLITANO VALDITARA, *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Milano-Udine 2010.

fica certo cancellare le distanze che inevitabilmente ci separano. Charles Taylor osserva che, a partire dall'«espressivismo romantico, il problema dell'orientamento è vissuto in forme radicalmente diverse da quelle sussistenti nel mondo antico»²⁹: dopo l'*expressivist turn* «la vita umana, lungi dal copiare un modello esterno o dall'attuare una formulazione già determinata, rende manifesto un potenziale che la manifestazione contribuisce a plasmare»³⁰. A differenza del platonismo canonico, l'orientamento verso il bene non è più inteso come il rivolgimento a un *kosmos noetos* già prestabilito:

realizzare la mia natura significa sposare lo slancio, la voce o l'impulso interiore. Significa rendere manifesto ciò che era nascosto sia per me che per gli altri. Ma questa manifestazione contribuisce anche a definire che cosa si debba realizzare. La direzione di questo slancio non era chiara, né poteva esserlo, prima di questa manifestazione³¹.

Oggettivamente un ritorno a Platone trova oggi un ostacolo significativo nella dottrina ascrittagli di un Bene in sé già concluso, perfetto e onnipotente, i cui germi sarebbero depositati *ab origine* nel fondo della nostra anima. È la prospettiva di una filosofia della prevalenza dell'*anamnesis* su cui ha insistito in particolare Plotino. Si tratta di un punto nevralgico: mi oriento al Bene come a ciò che fa germinare il seme dell'idea innata in cui è già racchiusa la mia essenza definitiva, oppure il Bene è tutto ciò che feconda verso il meglio? La mancanza di una risposta definitiva al mistero della vita e dell'universo ha un'origine epistemologica od ontologica? Deriva dai limiti impliciti nella conoscenza umana oppure dal fatto che l'universo e la vita sono, essi stessi, un grande punto interrogativo e quindi una questione ancora aperta? Nel primo caso il Bene agisce persuadendo verso la realizzazione di un

²⁹ L'origine della *expressivist turn* è fatta risalire da Taylor – attraverso I. Berlin – al romanticismo tedesco: cfr. C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge-Mass. 1989, tr. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993, pp. 451-479. Su queste tematiche sono in debito con P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano*, Milano 2001, pp. 70-78.

³⁰ TAYLOR, *Radici dell'io ... cit.*, pp. 458-459.

³¹ *Ivi*, p. 458.

paradigma perfetto in sé già risolto; nel secondo caso è il *daimonion* che invita a ricercare la *eudaimonia*, pur non avendo risposte definitive da dare, e indirizzando quindi per esclusione.

Se ci si chiede però che cosa metta in moto, *concretamente*, il processo di trasformazione della singolarità, allora neppure Taylor è in grado di offrire una risposta soddisfacente. Il centro propulsivo non può di certo essere identificato nell'autointerpretazione: è esperienza comune che non sia sufficiente interpretarsi in modo diverso per diventare automaticamente diversi. Le «*strong evaluations*», da sole, non bastano a indurre una trasformazione: che cosa manca? L'esercizio di trasformazione non è un mero processo epistemologico³². È perfettamente vero che «la nostra identità è definita da certe valutazioni che sono inseparabili da noi stessi in quanto agenti»³³: ma tale autointerpretazione non precede la nascita della singolarità, piuttosto la esprime e ne riflette il modo di essere. Non le dà forma, ma casomai la esplicita e la porta a compimento sul piano riflessivo e dell'autoconsapevolezza.

6) Katharsis, esemplarità, trasformazione

È piuttosto un gesto esemplare, una testimonianza concreta, un'opera d'arte, una presa di posizione significativa dell'alterità ad accendere *iconicamente* la sfera affettiva e ad avviare un processo di deviazione ontologica della singolarità che le permetta di emergere dallo sfondo indistinto di una uniformizzazione acritica. I tentativi, che interpretano il processo di trasformazione esistenziale nel senso di una mera attività ermeneutica del soggetto, rischiano invece di ricordare il barone di Münchhausen, quando cercava di tirarsi su per il codino. La presa di distanza critica dal proprio sé abitudinario richiede infatti un punto d'appoggio archimedeo al di fuori di sé, implica l'intervento di una forza esterna capace di rapire l'individuo e di strapparla alla propria originaria intrascendenza.

Propongo di designare questa forza con il termine «esemplarità»:

³² CUSINATO, *La Totalità incompiuta ... cit.*, pp. 304-308.

³³ Cfr. TAYLOR, *Human Agency and Language*, Cambridge-Mass. 1985, tr. it. a c. di P. COSTA, *Etica e umanità*, Milano 2004, p. 73.

con esemplarità intendo tutto ciò che ispira maieuticamente ad agire verso il meglio senza invidia. Ritorno più avanti su questo punto. Per il momento mi limito a osservare che questo concetto d'esemplarità non orienta in virtù dei buoni propositi o di un'intenzione edificante che faccia appello alla legge ideale, ma solo grazie al nudo fatto di testimoniare iconicamente il proprio percorso espressivo. Essa risulta tanto più efficace, quanto meno intenzionale: proprio quando agisce a livello inconscio, ben prima del piano riflessivo, può far riferimento esclusivamente al nucleo del suo essere, rinunciando quindi a tutti quegli intenti pedagogico-moralisti che in realtà ne inibiscono gravemente l'efficacia. È chi imita l'esemplarità, senza averla, che in realtà ha bisogno di essi. Così una testimonianza di felicità è esemplare non se trasmette un contenuto o una risposta definitiva, bensì se spinge a ricercare la propria felicità. L'essenziale in questo orientamento verso il meglio non è il fine, bensì il movimento stesso: l'esemplarità orienta nel senso di *con-vertire* (*cum-vertere*) lo sguardo verso la ricerca di cosa è meglio per quella singolarità lì. Non un agente ideale, ma l'esemplarità rettifica la cura, trasformandola in *orthos epimeleisthai*.

È in questo alzare il capo, per rivolgere lo sguardo dal flusso dominante verso ciò che sta più a cuore, che la singolarità assume una forma. Reintrodurre il problema dell'orientamento etico nella società liquida significa allora riaprire lo spazio entro cui ha luogo il processo d'individuazione della singolarità. Ma questo processo d'individuazione – proprio in quanto alternativo all'allevamento mediatico di massa – nasce come atto di separazione e di deviazione: nella società liquida la conversione dello sguardo non avviene attraverso lo spontaneismo della «macchina desiderante», ma richiede uno sforzo, una presa di distanza dal proprio sé più abitudinario, una “tecnica” di purificazione dall'inquinamento noologico. Individuazione e orientamento vengono così a convergere verso l'idea di un unico processo catartico alla base del rinnovamento dell'individuo come della società.

7) *Riduzione fenomenologica come katharsis platonica*³⁴

Senza dunque dimenticare la distanza che ci separa da Platone e che Taylor mette ben in evidenza, ci sono però diversi aspetti del suo pensiero, connessi al tema dell'aver cura, che rimangono centrali anche per il problema dell'orientamento e della formazione nella società liquida. Alcuni di questi erano già riemersi nella riduzione fenomenologica, almeno nella versione propostane all'inizio del Novecento da Max Scheler. Con riduzione fenomenologica Scheler intende non un metodo conoscitivo bensì un esercizio di *purificazione*, volto a mettere fra parentesi le infatuazioni dell'egocentrismo e ad inaugurare così una trasformazione del proprio modo di vivere: a questa *katharsis*, intesa come «messa fra parentesi» o «morte» dell'*ego*, corrisponde una «rinascita» della *persona*. Non si tratta di una riduzione epistemologica, ma piuttosto di un esercizio di trasformazione che presuppone una specifica *techne* di «*Umkehrung*» (conversione). Il problema è quello di capire che cosa intende Scheler utilizzando il termine greco *techne*.

L'aver cura implica il rovesciamento o la con-versione di una vita che si lascia scorrere distrattamente, senza prendere forma e in cui rischiamo «di non curarci di noi stessi, pur credendo di farlo» (*Alcibiade I*, 127e). Qual è il termine corrispondente a questa conversione nel pensiero di Platone? Secondo Foucault «nell'analisi che Platone svolge, questo tema lo si trova sotto la forma della nozione di *epistrophe*»³⁵. In realtà il termine *epistrophe* in Platone compare rare volte e in un significato non rilevante per questo contesto. È piuttosto all'interno del movimento neoplatonico, e specialmente in Plotino, che esso acquista un certo risalto filosofico, proprio nel senso indicato da Foucault di un ritorno alla patria originaria. A una ricerca più attenta risulta che il termine utilizzato da Platone per descrivere la conversione non è quello di *epistrophe*, bensì quello di *periagoghe*. Ebbene, nell'illustrare il mito del-

³⁴ Cfr. CUSINATO, *Katharsis*, cit. La tesi centrale di questo libro è che sia possibile interpretare l'esercizio di trasformazione, che porta al rinnovamento dell'individuo e della società, nel senso di una epoché fenomenologica intesa come *katharsis* platonica volta a separarsi non dal corpo, ma dall'egocentrismo.

³⁵ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris 2001; tr. it. *L'ermeneutica del soggetto*, Milano 2003, p. 186.

la caverna Platone parla di una *techne tes periagoghes*, cioè di una «tecnica di conversione» dello sguardo verso il bene, tecnica che permette di riposizionare il proprio modo di essere nel mondo nel senso di una vita condotta secondo *arete*. È grazie a tale conversione che si compie il passaggio dal “sopravvivere” al “vivere bene”. In tal modo Socrate descrive la *paideia* come una conversione che ristrutturata l’anima intera (*periagoghe holes tes psyches*). La *paideia* infatti non consiste nell’instillare la conoscenza in un’anima che non la possiede, come avverrebbe infondendo la vista in occhi ciechi, ma in un processo di rivolgimento di tutta l’anima (*Rep.*, 518c-d), e questo non tanto per soggiogarla a un’idea astratta del bene, e inaugurare così la metafisica occidentale, ma piuttosto per trovare la giusta posizione per partorire. Proprio per questo, prosegue Socrate, bisogna supporre «una specifica tecnica di conversione (*techne tes periagoghes*)» che insegni in che modo l’anima possa essere più efficacemente girata, tenuto conto che l’anima possiede già la vista, ma tuttavia non riesce a volgerla spontaneamente nella giusta direzione, né a vedere quel che dovrebbe (*Repubblica*, 518d).

È questa *techne tes periagoghes* che rappresenta il nucleo della riduzione fenomenologica descritta da Scheler come *techne* di conversione (*Umkehrung*) e più in generale come esercizio di trasformazione (*Umbildung*)³⁶. Affinché questa conversione abbia inizio è però necessario un atto particolare: un autotrascendimento che assuma il senso di una presa di distanza critica dal sé, cioè di un processo catartico. Il termine greco di *katharsis* compare nel testo di Scheler solo un paio di volte, ma il concetto di «purificazione» risulta decisivo, tanto da coincidere con quello di *riduzione*. Negli anni venti la riflessione sul concetto di purificazione, a partire dal fenomeno del pentimento, diventa anzi il punto di partenza per una riflessione complessiva sulla situazione politica della Repubblica di Weimar: è solo attraverso una catarsi collettiva capace di liberarsi dalle ideologie che hanno portato alla catastrofe della prima guerra mondiale, che sarà possibile una rinascita del popolo tedesco e dell’Europa, evitando nuove e più gravi sciagure. Senza catarsi

³⁶ Cfr. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epochè des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012, pp. 115-136.

non c'è rinascita: nella vita di un individuo come di una nazione.

Rispetto a un concetto così forte di *catarsi rigenerante*, il pensiero, più che ad Aristotele, va direttamente a Platone: è una catarsi che non rasserena gli animi, ma, al contrario, li accende fino a trasformarne l'esistenza³⁷. È noto che nel *Fedone* Platone concepisce l'imparare a morire come un esercizio di purificazione volto a separare l'anima dal corpo. Ma non sarebbe corretto limitare a questa immagine dualistica il senso complessivo del problema catartico, che in Platone è innanzitutto un esercizio di svuotamento e di autotrascendimento. Decisivo a questo proposito è un passo delle *Leggi* in cui il problema non è più quello di purificare l'uomo dalle pulsioni del corpo, ma piuttosto dall'eccessivo amore per se stessi:

La gran parte degli uomini ha nella sua anima fin dalla nascita il peggiore dei mali (*kakon*) ... E con ciò intendo riferirmi al principio – peraltro è del tutto logico che così debba essere – secondo cui ogni uomo è per natura portato ad amare se stesso (*philos hautoi*). Di fatto, però, causa di tutti i mali (*kakon*) per ognuno di noi è il più delle volte una forma eccessiva di questo amore di sé (*heautou philian*)³⁸.

Quello che finora le varie interpretazioni di Platone non hanno messo sufficientemente in luce è che questo passo delle *Leggi* dovrebbe indurre a ripensare il problema della *katharsis* oltre lo schema dualistico anima-corpo: se «il peggiore dei mali», anzi la «causa di tutti i mali» è l'egocentrismo, allora la *katharsis* a cui si dedica il vero filosofo non è tanto quella diretta alla separazione dal corpo, come veniva affermato nel *Fedone*, ma quella che mira a purificare dalla malattia dell'anima per eccellenza: un amore di se stessi smisurato, illimitato. Un male dunque che non è semplicemente, come nel *Filebo*, ignoranza dei propri limiti, ma che diventa *infatuazione* di questa mancanza di limiti. Non si tratta certo di condannare un "sano" egoismo, ma di verificare se un eccessivo amore di se stessi, inteso come compiacimento, non fi-

³⁷ Cfr. CUSINATO, *La Totalità incompiuta ... cit.*, pp. 32-41.

³⁸ *Leggi V*, 731d-e, tr. it. di R. RADICE (leggermente modificata), in: PLATONE, *Tutti gli scritti*, a c. di G. REALE, Milano 1991.

nisca per agire come una *cura sui* rovesciata, che procede cioè all'indietro, atrofizzando la strutturazione della singolarità.

Sul concetto di *katharsis* il testo platonico offre ulteriori spunti, come quando traccia una distinzione fra il «non sapere» (*agnoia*) e il «non sapere che ha la pretesa di sapere» (*amathia*)³⁹. Mentre l'*agnoia* si configura come un vuoto, una mancanza, che tuttavia nella presa di coscienza del «sapere di non sapere» può portare al desiderio erotico di sapere, e quindi alla ricerca e alla trasformazione, l'*amathia* è una condizione paralizzante di ignoranza paga di sé, che narcotizza l'essere umano. Secondo Socrate il «non sapere» (*agnoia*) fa parte della condizione umana, e il prendere atto del «sapere di non sapere» svolge di fatto una funzione catartica. Da condannare è piuttosto chi, pur non sapendo, ha la presunzione di sapere (*Alcibiade I*, 117e-118a)⁴⁰. L'*amathia* infatti, precludendo il «sapere di non sapere», è all'origine dei più grandi mali, in quanto porta ad agire compulsivamente, senza consapevolezza dei propri limiti. Anch'essa è pertanto una grave malattia dell'anima, poiché falsifica «cose di grande valore» (*Protagora*, 358b), cioè le prese di posizione più rilevanti per l'esistenza umana. L'uomo malato di *amathia* è talmente saturo di se stesso che blocca la spinta alla trasformazione e alla ricerca, precipitando nella vita non vissuta; in tal modo si preclude la filosofia, cioè quella condizione eroticamente atopica che caratterizza l'umano e risulta invece assente negli dèi e negli animali⁴¹. Attorno alla *amathia* si diffonde così un'esistenza amorfa perché

³⁹ Su questa distinzione cfr. F. FERMEGLIA, *L'importanza dell' "aischune" nella dialogica socratica e nella dialettica platonica. Le componenti emozionali possono influire nel dialogo filosofico?*, Tesi di Dottorato 2007-2008, Università degli Studi di Trieste; NAPOLITANO VALDITARA, *Il sé, l'altro, l'intero ... cit.*, pp. 52-55.

⁴⁰ Si potrebbe stabilire qui un parallelo fra presunzione di sapere senza sapere (*amathia*) e peccato come presunzione di vedere senza rendersi conto di essere in realtà ciechi (*hamartia*). Nel rispondere ai farisei, Gesù nota: «Se foste ciechi non avreste peccato. Ora voi dite: "noi vediamo". Ma in questo consiste il vostro peccato (*hamartia*)» (Gv 9, 41).

⁴¹ «Nessuno degli dèi filosofa, ossia ama la sapienza né desidera diventare sapiente, infatti lo è già, e nessuno che sia sapiente ama la sapienza. Neppure gli ignoranti (*amathis*) filosofano, ossia amano la sapienza, né desiderano diventare sapienti, poiché proprio questo ha di grave l'ignoranza (*amathia*), che a chi non è bello, né buono, né saggio sembra invece di esserlo a sufficienza» (*Simposio*, 204a, tr. it. di M. NUCCI, in PLATONE, *Simposio*, Torino 2009).

incapace di sperimentare i propri limiti, mentre attorno al sapere di non sapere prende forma e gradualmente si struttura quella dell'uomo *philosophos*, che nella consapevolezza del proprio confine, arriva a conoscere se stesso, premessa indispensabile per incedere, purificati, sul terreno salvifico dell'oracolo.

È nel *Sofista* che traspare in che misura il percorso catartico sia già stato ripensato e rimodulato oltre quelle fobie nei confronti del corpo che emergevano ancora nel dualismo del *Fedone*. Nel *Sofista* la più grande e potente di tutte le forme di *katharsis* è identificata nell'*elenchos*, cioè in una confutazione che induce l'interlocutore a vergognarsi *pubblicamente*. Si può osservare che l'atto pubblico del vergognarsi non avviene qui nei confronti dell'opinione dominante, non è una mossa ipocrita e conformistica di carattere formale, ma comporta la reale trasformazione del proprio modo di vivere⁴². Il carattere pubblico serve solo a preparare il confronto con il proprio *daimonion* o maestro interiore (il custode di cui si parla in *Repubblica*, 590e) che vigila sui nostri tentativi di «partorire nel bello». La confutazione mediante vergogna mira dunque a risvegliare il *daimonion*: sarà poi esso a mordere la coscienza. Senza questo morso della vergogna non è possibile manifestarsi in modo puro, infatti l'anima non trae «alcun vantaggio dalle nozioni offertale, prima che qualcuno, esercitando la confutazione, porti il confutato a vergognarsi, e, espulse le opinioni che erano di ostacolo all'apprendimento, lo faccia *manifestare puro* (*katharon apophene*)»⁴³. Non si tratta di un procedimento intellettuale: questa *katharsis* – che permette di manifestare e dare forma a un'esistenza pura, che cioè si cura di ciò che è maggiormente importante – non consiste nel semplice riconoscimento logico dei propri errori e delle proprie contraddizioni, ma porta, grazie alla vergogna, a purificarsi dallo stile di vita e dal modo di vi-

⁴² Concordo pienamente con l'esigenza – sollevata nell'intervento di F. DE LUISE, *Alcibiade e il morso di Socrate: un caso di coscienza* – volta a superare la contrapposizione fra *shame culture* e *guilty culture*, per rintracciare nel *Simposio* il tentativo di una «paideia erotica» che ha il proprio motore non nel codice dell'onore e neppure nello sguardo dei propri pari, bensì nello sguardo del maestro/amante.

⁴³ *Sofista*, 230d, tr. it. (leggermente modificata) di C. MAZZARELLI, in PLATONE, *Tutti gli scritti...* cit..

vere ingenerato dalle false opinioni. Nel vergognarsi il confutato ripudia il proprio modo di vivere: la *katharsis* diventa pertanto un esercizio di trasformazione del proprio modo di esistere. Ma fra tutte le confutazioni la più feconda è la *katharsis* che porta a prendere le distanze da una controproducente sopravvalutazione di se stessi, letteralmente: «dalle opinioni grandiose e poco flessibili su se stessi» (*Sofista*, 230c)⁴⁴. Si tratta di una *katharsis* che – utilizzando una terminologia fenomenologica – promuove l'*epoche* del proprio egocentrismo e il ridestamento dalla corrispondente infatuazione. La confutazione mediante vergogna assume quindi il carattere di una paideia erotica: vergognandosi dell'immagine oscena del sé si dà forma a un sé migliore. In tal modo la *katharsis* modella l'immagine del sé attraverso un processo di esclusione delle false immagini, e in questo modellare l'immagine (*Bild*) del sé diventa appunto un processo di formazione (*Bildung*) per esclusione, seguendo esattamente la stessa logica del *daimonion* che orienta in maniera non prescrittiva, ma trattenendo dal fare qualcosa⁴⁵.

L'*amathia* è qualcosa di più di un semplice non sapere: è una forma di eccessiva accondiscendenza verso se stessi che fa trattenere quella velenosa saturazione egologica da cui invece il processo catartico dovrebbe liberare. Tale eccessiva pienezza di sé è una forza distruttiva che uccide l'anima dal di dentro, rendendola una deformità che si sviluppa senza ritegno. È solo superando l'*amathia* che si può riconoscere l'oscenità della propria informità e quindi provare il morso della vergogna⁴⁶. Ma affidare alla vergogna una funzione catartica, e quindi orientativa, significa che la confutazione attraverso il dialogo socratico non si esaurisce in una rarefatta procedura intellettuale, ma implica

⁴⁴ Questa connessione fra *katharsis* ed *epoche* dell'egocentrismo è il filo conduttore di: CUSINATO, *Katharsis* ... cit.

⁴⁵ Questo a mio avviso descrive solo un aspetto del processo formativo. Relativamente a un processo di formazione in positivo (anche se non imitativo) rinvio alle analisi sul concetto di esemplarità iconica.

⁴⁶ Sulla funzione catartica della vergogna e del pudore, cfr. CUSINATO, *Trascendenza dal sé ed espressività. Costituzione dell'identità personale ed esemplarità*, «Acta Philosophica», 21 (2012), pp. 269-270. A questi si potrebbe aggiungere anche il pentimento e il senso di colpa, ma precisando che essi sono successivi e non precedenti al «*con-vertere* dello sguardo».

una rettifica anche a livello emozionale.

Del resto che la catarsi in Platone non sia un procedimento epistemologico ma formativo è testimoniato anche dalle famose “crisi” atopiche di Socrate, dove il termine crisi indica una capacità positiva di rottura, di *epoche* nei confronti degli affanni quotidiani. Negli “attacchi” di atopia Socrate compie un movimento catartico di estraneazione e autotrascendimento, ma non per annullarsi, bensì per riorientarsi. In questi momenti Socrate usciva estaticamente al di fuori del percorso prestabilito e «restava immobile a cercare» (*heistekei zeton: Simposio*, 220c), come se nel ritirarsi nello spazio atopico avesse la possibilità di riposizionarsi, di rettificare il proprio rivolgimento esistenziale e sviluppare così ulteriormente la propria singolarità.

Che cosa pratica Socrate nella crisi atopica se non una *epoche* fenomenologica? L'interpretazione tradizionale è che Socrate si eserciti nell'imparare a morire, nel senso di fuggire da questo mondo per anticipare la prospettiva dell'aldilà. L'*amor mortis* è poi stato coniugato nel senso del dualismo anima-corpo: Socrate in questi momenti si purificherebbe separandosi dal corpo, carcere dell'anima. Rispetto a questo esercizio di morte come *katharsis* dal corpo, dalle sue pulsioni e, in definitiva, dalla vita e dal mondo, è difficile non dar ragione a Nietzsche.

Tuttavia Socrate non dà l'impressione di ritornare da questi attacchi atopici con una verità ultraterrena e dogmatica da travasare nelle menti dei suoi interlocutori. Quando Menone paragona la sua influenza alla scossa di una torpedine, Socrate accetta il paragone, ma apportando una precisazione significativa: non è che, non avendo dubbi, faccia dubitare anche gli altri, piuttosto essendo incerto più di chiunque altro, fa sì che anche gli altri dubitino (cfr. *Menone*, 80c). Nel percorrere gli spazi atopici Socrate non conquista dunque una dottrina definitiva, ma piuttosto si dedica a un esercizio di cura, che dà forma alla propria singolarità in una ricerca continua della verità. L'esercizio atopico va inoltre integrato attraverso il dialogo e il vivere assieme agli altri:

la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che

si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta⁴⁷.

Se ciò è vero, gli “attacchi” atopici di Socrate non possono essere derubricati a una fuga dal mondo o a stranezze caratteriali, in quanto sono proprio ciò che serve oggi per contrastare il livellamento della società liquida. Foucault nota che l'individuo si costituisce attraverso reti di discorsi che sono già confezionati, tanto che l'individuo – per arrivare a dare una forma alla propria singolarità – deve necessariamente strappare alle tecnologie del potere le redini di questo orientamento. Non può cioè lasciarsi cullare dalla corrente dominante, ma deve tirarsi fuori e assentarsi, forse come faceva Socrate. In questo caso le crisi atopiche diventerebbero esecuzioni concrete della *katharsis*, intesa come riduzione fenomenologica: messi fra parentesi i presupposti dominanti, l'*epoche* permette all'individuo di alzare la testa al di sopra del flusso della consuetudine per sviluppare se stesso in una dimensione non conformistica, in uno spazio appunto atopico, per nascere una seconda volta e inaugurare così un nuovo inizio.

8) Orientamento e alfabetizzazione affettiva

L'atto dell'autotrascendimento catartico trae la propria origine mitologica dal taglio del cordone ombelicale e quindi dal superamento del rapporto simbiotico con la madre. Successivamente prende forma nell'imparare a mettere in discussione ciò che viene dato per scontato nel proprio ambiente di origine e nel prendere criticamente le distanze dal proprio sé. Non è un atto puramente repressivo: è la scoperta della non coincidenza fra la propria *Sehnsucht* (il desiderio ex-centrico) e il circuito del godimento immediato. È l'azione erotica con cui s'impara a porre un limite, posticipando nel futuro l'appagamento immediato del bisogno. È in definitiva l'atto da cui nasce il desiderio, perché è solo in questa posticipazione temporale che, come si è già visto, si supera la logica dell'istinto.

Per riuscire a percorrere la via del desiderio aperta dall'erotismo,

⁴⁷ *Settima lettera*, 341c-d, tr. it. di R. RADICE, in PLATONE, *Tutti gli scritti ... cit.*

senza ricadere nella deriva populistico-autoritaria, è tuttavia necessario che l'intenzionalità del desiderio si strutturi e indichi una direzione di trasformazione. Che la scoperta della propria insufficienza, affamata di essere, si traduca nello slancio erotico di partorire nel bello. Un orientamento di questo tipo è solo quello che parte da una sfera affettiva ben articolata e giunta a maturazione.

Sarebbe allora ingenuo pensare che la diffusa sensazione d'insensatezza e la fragilità dell'attuale società liquida siano dovute all'incapacità di sviluppare una nuova e convincente teoria sulla giustizia o sul bene: l'insensatezza deriva piuttosto da una disattivazione, a livello di massa, degli strati affettivi più profondi della singolarità, da una carenza di sapere e di esperienze circa le tecniche atte a riattivarli e portarli a maturazione⁴⁸. Se queste premesse sono corrette, il problema dell'orientamento etico nella società liquida rinvia a una pratica di alfabetizzazione emotiva, a un sapere inteso come pratica dell'aver cura. Nonostante tutto continua a sussistere una preziosa fonte di orientamento, nascosta da qualche parte nel nostro sistema affettivo. Il problema della filosofia non è allora quello d'inventare una nuova teoria capace di dare un senso al mondo, ma quello più modesto di promuovere le tecniche più efficaci a sviluppare e far maturare gli strati affettivi: una volta risvegliati saranno essi stessi a "produrre senso".

Al posto di questo risveglio, nella società liquida si è diffuso un analfabetismo affettivo dilagante, che ha spalancato un campo d'azione praticamente illimitato a chi padroneggia i meccanismi di formazione del consenso e dell'identità a livello sociale. Le tecnologie dell'alleveramento mediatico di massa hanno così rimpiazzato efficacemente il vecchio ideale ascetico con effetti altrettanto narcotizzanti. Il grande equivoco è stato quello di pensare che l'annullamento della verticalità autoritaria fosse di per sé sufficiente a liberare l'essere umano. La libera orizzontalità rizomatica, teorizzata da Guattari e Deleuze, se non è orientata da un desiderio consapevole, finisce invece con l'essere cannibalizzata dalle tecnologie del potere.

⁴⁸ Cfr. CUSINATO, *La Totalità incompiuta ... cit.*, pp. 118-119.

A questo punto è opportuno approfondire meglio un concetto già espresso. La novità della società liquida non è rappresentata dall'assenza di autoritarismo, ma dalla mutazione del meccanismo di controllo: la società dell'iperconsumo non orienta attraverso la repressione nel senso della verticalità autoritaria, ma mira a ottenere il consenso orizzontalmente, attraverso il nuovo imperativo della disinibizione e del godimento. La funzione repressiva e ridistributiva viene svolta dal meccanismo dell'invidia e del desiderio mimetico. In tal modo, in una democrazia del risentimento fondata sull'iperconsumo, le tecniche del potere possono permettersi di rinunciare al tradizionale apparato repressivo della verticalità autoritaria e far proprio il nuovo imperativo della disinibizione e della *deregulation* etica. Anzi l'imperativo della disinibizione diventa il presupposto indispensabile all'ideologia neoliberale: la seconda modernità può essere letta infatti come un processo di secolarizzazione e di disincanto postmoderno che ha spogliato il capitalismo della prima modernità della sua ideologia originaria, l'etica ascetica analizzata da Max Weber. Il neoliberalismo si presenta oggi come un capitalismo che ha abiurato la propria ideologia ascetica per aderire all'imperativo del godimento illimitato, imperativo che condivide con la filosofia "postmoderna"⁴⁹. L'ideale ascetico è tramontato non perché sconfitto da un'avanguardia di coraggiosi filosofi, ma in quanto a un certo punto è risultato inutilizzabile per le nuove logiche del mercato. Con l'affermarsi dell'«economia libidinale» del consumo capitalista, la morale repressiva dell'ideale ascetico diventa controproducente: se la nuova figura emergente è quella del consumatore disinibito, improvvisamente divenne funzionale al mercato proprio una certa rilettura disinibente e libertaria del messaggio di Nietzsche. Nella seconda modernità non vale più la logica dell'accumulazione e dell'ascesi, ma quella della disinibizione: nel 2008 è bastato che il ceto medio americano usasse la carta di credito in modo un po' meno compulsivo per contribuire a far entrare in crisi l'economia globale. Questo spiega anche la metamorfosi del proprio contenitore politico: il neoliberali-

⁴⁹ *Ivi*, pp. 157-158.

smo punta oggi su forme di populismo demagogico ambigualmente trasversali alle categorie tradizionali di “destra” e di “sinistra”, e proprio per questo capaci di attingere con successo a entrambi i bacini elettorali. Ne deriva che, finché ci si attarderà a ricercare un'alternativa a questo sviluppo economico nell'esaltare la macchina del godimento, non si farà altro che rafforzare i nuovi capisaldi ideologici del neoliberalismo.

9) *Cura e incompiutezza ontologica*

È solo la cura del desiderio che permette di uscire dal circuito del godimento immediato. Con il termine «cura» di solito s'intende un atteggiamento assistenziale nei confronti di un individuo affetto da una qualche malattia o infermità. È dunque prevalsa l'accezione patologica o deficitaria, mentre è andata persa la dimensione originaria che, a partire da Platone, vedeva nella cura non tanto un atto riparativo, ma piuttosto una coltivazione paidetica⁵⁰. A questo proposito è utile richiamare la distinzione fra i termini inglesi di *cure* e di *care*: mentre *cure* indica il sostegno riparativo dato a una persona non autosufficiente, a causa di una malattia o dell'età, la *care* è prevalentemente interessata a promuovere il processo di formazione e di fioritura di una persona⁵¹. È attraverso la *care* che prende forma la singolarità.

⁵⁰ In Platone la cura è *paideia*: essa consiste nel «coltivare» il maestro interiore nell'animo dell'allievo, finché questi «non abbiano sviluppato in loro un principio direttivo analogo a quello dello stato e finché, nell'intimo dei giovani, non siano state per così dire, passate le consegne di guardiano e di capo alla parte migliore che abbiamo coltivato (*therapeusantes*) mediante la parte corrispondente che si trova in noi. Solo allora li lasceremo liberi» (PLATONE, *Repubblica* 590e, tr. it. di R. RADICE ..., cit.). Non si tratta di un percorso formativo a senso unico: non avviene per un travaso di informazioni dalla testa del maestro a quella dell'allievo, ma dando forma alla sua parte migliore con la testimonianza e l'azione della parte migliore nostra. È un processo quindi senza fine, in quanto, una volta che il fanciullo avrà edificato la propria costituzione interiore, dovrà avere la *parrhesia* di testimoniare e verificare la propria esemplarità.

⁵¹ Questa distinzione viene così esplicitata da Mortari: «La cura destinata ai malati, agli anziani non autonomi e alle persone con *handicap* temporaneo o permanente viene concettualizzata nel senso riparativo, cioè come accudimento che colma lacune. La cura che mira a promuovere il pieno fiorire dell'umano rispondendo all'anelito per la trascendenza è concettualizzata come pratica promotiva, nel senso che facilita il fiorire della vita» (L. MORTARI, *La pratica dell'aver cura*, Milano 2006, p. 46). Qui di seguito utilizzerò, dove non diversamente specificato, il termine di cura nel senso di *care*.

Una distinzione simile attraversa anche l'antropologia filosofica. Mentre per Gehlen l'essere umano è un essere biologicamente carente che, essendo privo di istinto, sopravvive solo grazie a un disciplinamento inteso come cura riparativa, Scheler ritiene che la carenza fondamentale non sia *biologica*, bensì *formativa*: l'essere umano, come singolarità, non disponendo di una forma esistenziale prestabilita – al contrario del sé, che ha un'essenza sociobiologica definita – è costretto a curarsi per dare forma alla propria ex-centricità ed esporsi così all'apertura al mondo (*Weltoffenheit*). In Scheler la tesi di una formazione (*Bildung*) volta a realizzare l'ideale classico di una natura umana predefinita viene rovesciata nell'idea di un esercizio di trasformazione (*Umbildung*) dagli esiti non garantiti. Dal punto di vista di un'antropologia della formazione, l'uomo non è da *disciplinare* in quanto animale malato, ma da *formare* in quanto essere ontologicamente incompiuto. *Formare e disciplinare sono due processi completamente distinti*. Invece le antropologie filosofiche che spiegano l'essere umano in base a una qualche carenza organica si attardano ancora nella prospettiva di una cura riparativa nel senso della *cure*.

La cura, nel senso forte di *Bildung* (processo formativo), non ha neppure l'obiettivo di ovviare a una originaria vulnerabilità ontologica dell'uomo, perché in tal modo si ricadrebbe nuovamente nella prospettiva della *cure*, cioè di un'azione riparatrice verso una mancanza patologica o una condizione deficitaria. La prospettiva va rovesciata: la vulnerabilità ontologica dell'uomo, intesa come conseguenza dell'esposizione alla *Weltoffenheit*, non è affatto la condizione originaria, ma al contrario è l'effetto della cura stessa. Non è una malattia da guarire, ma una disposizione da formare e crescere. A neutralizzare l'esposizione alla *Weltoffenheit* ci pensa piuttosto il paradigma immunitario che culla l'essere umano in una diffusa condizione d'invulnerabilità, cioè di narcosi⁵². Non è un caso allora se la riflessione sull'aver cura nasca proprio quando Socrate cerca di ridestare i suoi concittadini dal torpore derivante dall'invulnerabilità dell'*amathia*: la cura è innanzitutto

⁵² Sul fondamentale concetto di paradigma immunitario, cfr. R. ESPOSITO, 'Immunitas'. Protezione e negazione della vita, Torino 2002; Id., 'Bios'. Biopolitica e filosofia, Torino 2004.

un continuo e incessante sforzo volto a risvegliare l'essere umano dalle varie forme d'infatuazione.

L'antropologia della *Bildung* induce infine a porsi in una prospettiva postumana: la particolarità dell'essere umano non consiste in una caratteristica antropomorfica positiva (l'essere un mammifero eretto col pollice opponibile) o negativa (l'essere l'animale malato, caratterizzato da un ritardo biologico), ma va individuata nella cura stessa: l'essere umano è il processo stesso dell'aver cura, qualsiasi forma molecolare esso possa assumere. In altri termini nell'essere umano l'ontogenesi della singolarità non consiste nella realizzazione di un'immagine (*Bild*) preesistente, ma nel processo stesso di cura (*Bildung*). A differenza di una pianta, che si sviluppa anche se non viene coltivata, l'essere umano senza cura non cresce, non fiorisce, non si forma: ripiegherebbe su se stesso atrofizzandosi. L'essere umano è il risultato di un esercizio di trasformazione ed è libero nella misura in cui ne diventa il principale responsabile. *L'enigma umano è racchiuso pertanto nella coincidenza ontogenetica fra cura e formazione.* La cura orienta il moto con cui la saturazione egologica genera apertura sottraendosi, e in cui ogni pienezza vien meno per assecondare il movimento della libertà. In tal modo la natura umana non rinvia più a un paradigma universale ed eterno, ma diventa un *vuoto promettente*. Un vuoto che invita e provoca. La cura agisce nel vuoto promettente.

L'incompiutezza ontologica va dunque concepita come opportunità: finché la singolarità riesce a mantenersi incompiuta, mantiene innanzi a sé la possibilità di una destinazione libera e si garantisce un infinito esercizio antropologico di trasformazione. In questo senso *una singolarità è perfetta solo nella misura in cui è incompiuta.* Invece un'essenza predefinita sarebbe vissuta dalla singolarità come una gabbia⁵³. Ogni tentazione a irrigidirsi nella compiutezza corrisponde a una caduta di tensione, a un moto involutivo del meccanismo immunitario.

⁵³ CUSINATO, *La Totalità incompiuta* ... cit., p. 14.

10) *Ontologia della cura e autotrascendenza*

Quello che finora è mancato nelle riflessioni sull'aver cura è una duplice determinazione etica: ciò a cui si dedica la cura non è il rafforzamento del sé, ma la seconda nascita della singolarità e, inoltre, ciò che rende possibile questa rinascita non è un altro qualsiasi, ma l'esemplarità. Se invece la relazione con l'altro mantiene come punto di riferimento la cura autoreferenziale del proprio sé, la direzione della cura rimane eticamente indeterminata. È quello che avviene in *Essere e tempo*, dove il problema della cura è posto in relazione all'alterità, ma senza fondare questa apertura sull'esplicito riconoscimento della vulnerabilità ontologica del *Dasein*. In tal modo rimangono assenti proprio le due determinazioni etiche appena ricordate: nella cura il *Dasein* non compie l'atto della messa fra parentesi del sé, né si pone il problema della rinascita, ma avanza e arretra sul fronte della realizzazione delle sue possibilità più proprie.

È noto che Heidegger, sulla scia del poeta latino Caio Iginio, assegna alla cura un significato ontologico: essa diventa ciò che plasma e tiene in vita l'uomo finché avrà vita e respiro⁵⁴. L'essere umano esiste pertanto solo grazie alla cura⁵⁵. In Heidegger tuttavia la cura autentica non è pensata come un esercizio di trasformazione preceduto da un'attività catartica di svuotamento del *Dasein*: la sua è piuttosto un'opera di rafforzamento, il cui fine è infatti la «*perfectio* dell'uomo, il suo pervenire (*Werden*) a ciò che esso, nel suo esser-libero per le sue possibilità più proprie (per il progetto, *Entwurf*) può essere»⁵⁶. Questo perché la cura non è ciò che riaccuffa il *Dasein* e lo rigetta una seconda volta nel mondo per inaugurare un nuovo inizio e farlo rinascere, ma al contrario è un tener in vita il *Dasein* e realizzare così la sua *perfectio* nei modi della prima gettatezza. In tal modo il rischio è quello di concepire la cura

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, tr. it. a c. di P. CHIODI, *Essere e tempo*, Milano 1976, p. 247.

⁵⁵ A questo proposito Heidegger si riferisce a una epistola di Seneca dove si afferma che l'essere umano è l'unico essere, fra le quattro nature esistenti (albero, animale, uomo, Dio) che si realizza attraverso la cura (cfr. HEIDEGGER, *Essere e tempo...* cit., p. 248).

⁵⁶ *Ibidem*.

come un'attività erettiva che dà forma all'esistenza del *Dasein* nel senso di rafforzarlo attraverso un'attività progettuale, e che pertanto rimane nell'orizzonte del paradigma immunitario. La cura in *Essere e tempo* non si rivolge all'inaugurazione di un nuovo *Dasein*. Nell'assolutizzazione della *prima gettatezza*, e quindi nell'assenza di un esercizio di cura come svuotamento e rinascita, rimane del tutto assente la questione di una filosofia del parto: le riflessioni sulla cura, presenti in *Essere e tempo*, pur nella loro straordinaria rilevanza, non sviluppano una filosofia come esercizio di trasformazione e di rinascita, ma si propongono di esplicitare una teoria della verità come modo di essere del *Dasein*.

Successivamente, con la teoria dell'uomo come «pastore dell'essere», la cura diventa invece un prendersi cura dello spazio aperto dalla radura (*Lichtung*) dell'essere. Ma questo, più che un esercizio di rinascita, sembra un invito alla conformazione ortopedica dell'uomo all'accadere dell'essere.

11) *Modello ed esemplarità*

Riconoscere la propria incompiutezza ontologica comporta l'assumersi il compito di una seconda nascita. Comporta lo scoprirsi non autosufficienti e bisognosi di un cibo speciale: questo nutrimento è costituito da quei legami affettivi che possono svilupparsi in affinità elettive. Alla base dell'aver cura non c'è quindi alcuna attitudine oblativa o sacrificale verso l'alterità: l'aver cura della nascita del nuovo sé può avvenire solo oltre l'orizzonte della propria intrascendenza, e precisamente in quegli spazi che vengono offerti dall'alterità: l'esemplarità è questa alterità. L'aver cura si definisce e trova così la propria duplice direzione etica nel dedicarsi al processo d'individuazione che inaugura una singolarità grazie all'esemplarità. In questo modo il piano dell'aver cura si sposta dall'ordine del conoscere all'ordine dell'essere: promuove un processo ontogenetico. È solo attraverso una fenomenologia dell'esemplarità che è quindi possibile fondare un'ontologia della cura.

Con esemplarità intendo una testimonianza riuscita, e spesso involontaria, di un percorso di svuotamento e trasformazione che non

esige la logica della sottomissione al modello. Esemplarità e gerarchia autoritaria vanno infatti distinte in quanto rappresentano due forme diverse di verticalità. Quello che in etica va messo in discussione non è la verticalità in sé, ma l'idea di una gerarchia sorretta da una legge ideale: la gerarchia non è la figura chiave dell'etica – che ha a che fare con il processo di formazione della singolarità – ma piuttosto della morale, riguardando il funzionamento autopoietico di una società attraverso la riproduzione del consenso.

Chiamo “esemplarità” tutto ciò che, in base alla propria testimonianza diretta, trasmette una scossa in grado di ridestare il desiderio di qualcuno, invitandolo maieuticamente a trovare il proprio percorso individuale di trasformazione. Forse il caso più emblematico di un'esemplarità è rappresentato dall'opera d'arte: questa è tale se agisce da trampolino di lancio delle nostre emozioni. In questo modo è possibile tracciare una distinzione essenziale fra modello ed esemplarità: mentre il modello uniformizza e livella, l'esemplarità distingue e singolarizza. Un modello è tanto più universale quanto più rende tutti più uguali: un'esemplarità è invece tanto più universale, quanto più rende unico chiunque contagi⁵⁷. Si tratta di due direzioni diverse: il modello compiace e lusinga il sé per assoggettarlo e uniformarlo; al contrario l'esemplarità, come la scossa socratica, destabilizza, mette in crisi, invita a trascendere il proprio modo abitudinario di vivere. Il primo produce consenso (piano della morale), la seconda trasformazione dell'esistenza (piano dell'etica). Nel modello la relazione con l'altro rimane catturata all'interno di canali prestabiliti. Nell'esemplarità la partecipazione all'alterità s'irradia liberamente in tutte le direzioni, e quindi può tracciare un percorso singolare d'individuazione.

Tuttavia nel partecipare al percorso espressivo dell'esemplarità altrui mi farò orientare dalla costellazione valoriale tipica della mia singolarità: non rivivrò un vissuto esattamente allo stesso modo come lo vive l'altro, perché in tal caso sarei esattamente l'altro, ma lo vivrò con il mio inconfondibile timbro personale. In tal modo lo spazio che l'e-

⁵⁷ Cfr. CUSINATO, *L'esemplarità aurorale*, saggio introduttivo a SCHELER, *Modelli e capi*, Milano 2011, pp. 9-10.

semplarietà altrui ha conquistato si offre come *grembo* per accogliere la libera formazione della mia singolarità.

12) *Dall'individuale al sociale: per un nuovo concetto di verticalità e di orizzontalità*

Tenendo presente la distinzione fra modello ed esemplarietà è possibile andare oltre la consueta contrapposizione fra *verticalismo repressivo* e *orizzontalismo liquido*, individuando due forme di verticalismo e due forme di orizzontalità: la verticalità autoritaria (I), la verticalità che trascende la chiusura ambientale dell'egocentrismo per diventare immanente all'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) (II), l'orizzontalità liquida uniformante (III) l'orizzontalità solidaristica (IV). Questo significa che la vera alternativa all'autoritarismo verticale (I) non è la liquidità uniformante (III) ma un connubio fra autotrascendimento (II) e solidarismo (IV). L'orizzontalità indifferenziata (III) non assume infatti spontaneamente la forma di una libera orizzontalità rizomatica, ma si struttura attorno alla logica del desiderio mimetico, facendo riaffiorare al proprio interno nuove inquietanti forme di verticalità autoritaria, come quella del populismo, che permette di gestire in qualche modo la spirale dell'invidia fra eguali⁵⁸. Invece la verticalità che si eleva al di sopra del proprio egocentrismo (II) epochizza il livellamento indotto dal desiderio mimetico ed espone la singolarità al rischio di sperimentare al proprio interno una dimensione di riuscita o di fallimento. Non si costituisce in riferimento al successo di un modello esterno, ma internamente: ogni singolarità, nel rapportarsi a un'esemplarietà altrui, può riconoscere, in riferimento al proprio modo di vivere, quindi in se stessa, un alto e un basso, un meglio e un peggio. Non è più la verticalità di un modello altrui che giudica dall'alto, ma eventualmente siamo noi che vediamo scintillare in una esemplarietà altrui una promessa di felicità o che ci sentiamo mancare la terra sotto i piedi di fronte al crollo di una persona vicina.

Il limite dell'etica materiale dei valori di Max Scheler consiste pro-

⁵⁸ Sul rapporto fra invidia (intesa come passione dell'uguaglianza) e populismo autoritario cfr. E. PULCINI, *Invidia. La passione triste*, Milano 2011, ma cfr. anche Id., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino 2009.

prio nell'aver eccessivamente focalizzato la propria attenzione sul problema della verticalità gerarchica. Prova ne sia il fatto che, dopo aver sviluppato una teoria dell'esemplarità (*Vorbild*), egli ne veicola l'effetto solo in senso verticale, attraverso un'anacronistica teoria delle *élites*, senza rendersi conto che l'esemplarità agisce invece prevalentemente in senso *orizzontale*⁵⁹. L'esemplarità deriva la propria forza dal testimoniare direttamente la riuscita di un percorso espressivo di formazione. Ma *il processo di formazione della singolarità è intrinsecamente solidaristico in senso orizzontale*: già l'atto di autotrascendimento è possibile solo grazie all'aiuto di un'altrità. Il percorso d'individuazione di una singolarità si sviluppa attraverso la metabolizzazione di beni condivisibili (l'esperienza che provoca, ad es., l'impatto di un'opera d'arte) e l'esportazione della logica solidaristica ai beni divisibili (ad es. l'atto dello spezzare e condividere il pane, piuttosto che gettarsi ciecamente sul cibo). La particolarità del percorso di formazione della singolarità è quella di trascendere la logica del desiderio mimetico e di porsi in un'ottica solidaristica priva d'invidia: una singolarità che si spinga più innanzi in una certa esperienza artistica, etica o culturale, non porta via qualcosa all'altro, ma amplia automaticamente l'orizzonte dell'umanità.

Il solidarismo dell'esemplarità non significa affatto quietismo, pacificazione, omologazione, scomparsa del negativo e del conflitto. E questo perché non implica alcuna *Aufhebung* dell'individuo: la singolarità permane, e anzi ne esce rafforzata. E con essa la tensione e le differenze dei punti di vista. Tuttavia un eccessivo disincanto e scetticismo ha portato spesso a credere che tutto nella vicenda umana proceda secondo la logica oppositivo-militare implicita nella spartizione dei beni divisibili, come avviene ad es. per le materie prime. È chiaro che è utopistica la scomparsa del conflitto oppositivo-militare. Non tuttavia

⁵⁹ Su questo aspetto cfr. CUSINATO, *Rettificazione e 'Bildung'*, saggio introduttivo a SCHELER, *Formare l'uomo*, a c. di G. Mancuso, Milano 2009, p. 17. Quando proposi a Giuliana Mancuso la traduzione di questi testi di Scheler avevo in mente la questione che Antonio Gramsci pone al centro della filosofia: «Se ci pensiamo, vediamo che, ponendoci la domanda che cosa è l'uomo, vogliamo dire: che cosa l'uomo può diventare, se cioè l'uomo può dominare il proprio destino, può "farsi", può crearsi una vita. Diciamo dunque che l'uomo è un processo e precisamente è il processo dei suoi atti» (A. GRAMSCI, *La formazione dell'uomo*, Roma 1974, p. 175).

lo spostamento dell'obiettivo dalla distruzione o contenimento dell'altro a un reciproco riequilibrio e arricchimento maieutico. Lo *spirituale* è presente ogni qual volta nel conflitto avviene questo spostamento verso la *fraternità*⁶⁰.

Se vado a una mostra di Paul Cézanne con un amico e questo, nel vedere una raffigurazione del monte di Sainte-Victoire, prova qualcosa di particolare e me ne parla, non mi porterà via qualcosa, ma mi arricchirà. Vi è qui un movimento solidaristico, tipico dell'esemplarità, che si muove in una dimensione orizzontale. Una volta preso atto che ogni singolarità rappresenta un punto di vista unico e insostituibile, ma rimane ontologicamente incompiuta, ne deriva che ogni significativo passo in avanti, nel processo d'individuazione di una singolarità, rappresenterà, per quanto piccolo possa essere, un passo in avanti nel processo di rinnovamento della comunità di cui quella singolarità fa parte. Ogni esemplarità agisce creativamente invitando a conformarsi all'appello della propria vocazione individuale. E ogni trasformazione che ne deriva si diffonderà a sua volta a raggiera, *orizzontalmente*, contribuendo a risvegliare altri atti esemplari in ulteriori singolarità, in un processo infinito dagli esiti imprevedibili. Lo sviluppo del proprio percorso d'individuazione si realizza infatti di pari passo alla compartecipazione al nucleo d'esemplarità presente nell'altro. E questa è anche la questione al centro dell'ontologia della cura: l'aver cura che dà forma alla mia singolarità è il prendersi cura dell'alterità che mi offre uno spazio di crescita oltre la mia intrascendenza.

13) *La comunità illimitata delle singolarità*

L'etica presuppone pertanto non solo una *verticalità* non autoritaria, ma anche una *orizzontalità* non livellante: il problema dell'orientamento e dell'aver cura riguarda non solo un innalzarsi o inabissarsi dentro se stessi (nel modo di condurre la propria esistenza), ma anche un espandersi o ritirarsi solidaristicamente nella partecipazione orizzontale verso l'alterità.

È questa espansione nell'orizzontalità solidale che consente all'etica della cura di distinguersi nettamente da quell'individualismo che se-

⁶⁰ Cfr. CUSINATO, *La Totalità incompiuta*, ..., cit., p. 229.

para il rinnovamento dell'individuo da quello della società. Una volta verificato che la singolarità si costituisce solo nell'atto dell'autotrascendimento, cioè nell'apertura all'alterità, ne deriva che non esiste un'etica della singolarità intimistica, ma solo un'etica delle singolarità che nel loro vivere insieme, nel posizionarsi solidaristicamente nel mondo, aprono a una nuova dimensione dell'ontologia sociale. Gli incontri delle singolarità non sono riconducibili a una somma di individui: rispetto al "noi" rappresentano una novità ontologica così come la singolarità rispetto al sé. Questi nuclei ontologici di singolarità esercitano una dinamica anche a livello sociale, esprimono turbolenze e orientano la sfera intima e affettiva in modo autonomo rispetto all'allevamento mediatico di massa. Dal momento che senza autotrascendimento non è possibile alcun rinnovamento, essi dimostrano di essere i veri nuclei propulsori di ogni rinnovamento culturale, sociale e politico, e costituiscono pertanto un momento essenziale per il funzionamento della società democratica nell'epoca della liquidità.

A loro volta questi incontri delle singolarità confluiscono solidaristicamente in una comunità illimitata non immunitaria. È in relazione a questa comunità illimitata delle singolarità che nasce il problema etico. I valori etici costituiscono un contesto valoriale a priori e una costellazione oggettiva e immodificabile *solo* nei confronti della volontà dell'individuo e delle consuetudini della società, *non* nei confronti della dimensione solidaristica che si costituisce fra più singolarità. Ciò che dal punto di vista della volontà e delle consuetudini appare dunque come una sfera di stelle fisse, in realtà è un universo in piena espansione. I valori non sono convenzioni che possano essere modificati dalla volontà o dalla ragione. È piuttosto la comunità illimitata delle singolarità che con la propria testimonianza pone e crea i valori etici: la costellazione valoriale cresce e si evolve assieme al moto solidaristico agapico⁶¹. È solo passando attraverso la dimensione solidaristica delle

⁶¹ È il problema dello statuto della gerarchia dei valori in Scheler. Tale gerarchia a mio avviso va interpretata attraverso il concetto di apertura al mondo (*Weltoffenheit*): l'altezza di una classe di valori è determinata dalla capacità *massima* di apertura al mondo che essa consente. Per esemplificare questo concetto si possono paragonare i valori all'apertura del "diagramma" di una macchina fotografica. Questo tuttavia non va inteso in senso statico: ogni singolarità otterrà un risultato diverso con lo stesso "valore-diagramma". Stabilire pertanto una rigida gerarchia fra le diverse classi di valori, come fa Scheler, è problematico: ad es. al fine del raggiungimento della eudaimonia,

singularità che infatti i valori etici s'incarnano in un'articolazione riconoscibile dalla sfera affettiva. Articolazione tanto più dinamica e aperta quanto più partecipata, tanto più statica e impenetrabile quanto più oggettivata dalla volontà e dall'intelletto.

14) *Due modelli alternativi: la scala di Climaco e l'onda di Hokusai*

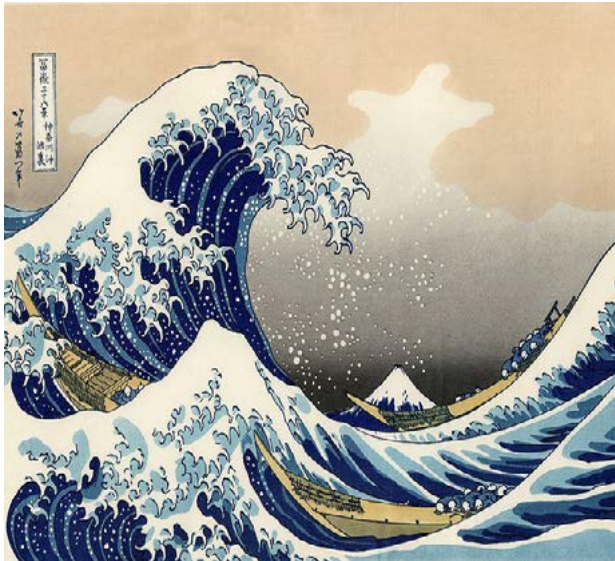


Miniatura della scala del paradiso di San Giovanni Climaco, risalente a un manoscritto del XII secolo conservato presso il monastero di Santa Caterina del Sinai.

per non pochi individui i valori della buona cucina possono ottenere risultati migliori dei valori della conoscenza intellettuale. Oppure è chiaro che un genio dell'edonismo è da preferire a un intellettuale mediocre. A mio avviso quello che va salvato del concetto della gerarchia è il problema del rispetto della vita. Ma anche qui sorgono notevoli aporie. Al giorno d'oggi si può osservare che c'è un consenso molto ampio sul fatto che la vita della persona abbia un valore assoluto, che va rispettato sempre e in ogni caso. Il problema è quando questo viene inteso in senso *limitativo* (variando a proprio piacimento la definizione di persona) o *discriminativo* (utilizzandolo come un diritto di vita o di morte su ciò che è definito di volta in volta come non-persona). A mio avviso l'assolutezza del valore della persona va invece verificato proprio relativamente ai suoi effetti limitativi e discriminativi: è giustificato nella misura in cui promuove un atteggiamento di riverenza nei confronti di tutte le forme viventi e di profondo verso tutta la natura. Proprio questa instabilità "storica" conferma che non ci troviamo di fronte a principi astratti o a gerarchie assolute fluttuanti al di sopra del mondo reale. Tale instabilità deriva dalla tensione solidaristica del moto agapico che funzionalizza i valori etici: i valori etici esistono e prendono forma solo passando attraverso la dimensione solidaristica della comunità illimitata delle singolarità.

L'immagine classica della verticalità può essere rappresentata metaforicamente dalla scala del paradiso di Giovanni Climaco. Secondo l'idea veicolata da quest'immagine, l'orientamento e l'autorità si "appoggiano" sull'idea di un Bene assoluto, di un Dio inteso come *nous poietikos*, di una gerarchia di valori assoluti, di una ragione universale: questo è il modello che ha conferito per lungo tempo autorità allo stato, al *pater familias*, alla morale, alla legge, alla teologia e alla metafisica. L'annuncio novecentesco della morte di Dio ha tolto l'appoggio al vertice della scala del paradiso, facendo crollare l'idea stessa di verticalità: dopo l'annuncio di Nietzsche il relativismo nichilista ha sostituito all'immagine della scala quella di un flusso orizzontale di liquami.

Rifiutare però qualsiasi distinzione etica fra alto e basso, fra uno stile di vita migliore o peggiore, e anzi vedere in questi tentativi solo il segno di un "imperialismo filosofico" significa nei fatti teorizzare l'impossibilità di deviare dal flusso della liquidità; significa negare la possibilità di trasformare la propria esistenza e quindi, a ben vedere, che abbia un senso prendersi cura di essa; significa escludere una filosofia come esercizio di trasformazione. La sfida è quella di recuperare una nuova dimensione di verticalità non autoritaria e di orizzontalità non livellante. Ma come rappresentare iconicamente questo nuovo modello?



La famosa onda di Hokusai fa parte di una serie di 36 prospettive del monte Fuji, realizzate dall'artista Katsushika Hokusai fra il 1831 e il 1833 attraverso il genere di stampa artistica giapponese dello *Ukiyo-e*, genere fiorito in Giappone nel periodo Edo fra il XVII e il XIX secolo. *Uki-yo-e* significa «immagini del mondo fluttuante», da *uki* (fluttuante), *yo* (mondo) e (immagine), ed esprime una esortazione edonista a immergersi nel movimento vitale accettandone la turbinosa instabilità.

L'immagine dell'onda cambia radicalmente la prospettiva piattamente orizzontale: il moto *fluttuante* introduce infatti una dimensione di verticalità. Dimensione assente nel *defluire*, ma distinta da quella della gerarchia. La differenza principale fra la scala del paradiso di Climaco e l'onda di Hokusai riguarda infatti il secondo punto di appoggio: il vertice della scala poggia saldamente su di un piano ultraterreno, laddove il vertice dell'onda, non trovando sostegno, precipita spumeggiante in forma di *frangente*. Il frangente è privo di appoggio. Eppure è proprio in questo precipitare verso il basso che prende forma la singolarità dell'onda: la singolarità è il frangente stesso. La singolarità inizia a prendere forma nell'abbassarsi dell'umiltà, inteso come svuotamento, così come il sé nell'erezione dell'orgoglio.

Questa immagine rappresenta un'alternativa sostanziale non solo al modello della scala del paradiso, ma anche a quello del soggetto erettivo. È un'immagine che esprime bene il processo di formazione della singolarità: questa non prende forma nell'appoggiarsi a un'autorità ideale, e neppure nell'erigersi autoreferenzialmente su se stessa, ma piuttosto nel compiere l'esperienza della caduta e del fallimento. Questa caduta rappresenta metaforicamente un autotrascendimento catartico che costringe la singolarità a una deviazione ontogenetica imprevedibile. Anche nella scala di Climaco è tematizzato il tema della caduta, ma nei termini di un fallimento senza ritorno, in cui gli uomini rimangono catturati dai demoni e appesi a penzoloni alla scala.

15) *Distacco dal sé e inaugurazione della singolarità*

Guardando l'onda di Hokusai non ci si può sottrarre all'impressione di una minaccia imminente. A ben guardare ciò che sgomenta è la

sua cresta. Qui il frangente spumeggiante dell'onda assume la forma degli artigli di una mano capaci di portare via tutto e dinnanzi a cui l'essere umano si trova completamente indifeso. Il frangente non solo è la rappresentazione grafica della rottura dell'equilibrio dell'onda: è l'emblema stesso di una forza dirompente e incontrollata. Al contrario di un'onda normale, che alza e poi abbassa la zattera dell'esistenza umana, l'onda frangente, se abbastanza grande, è in grado di travolgere irreversibilmente ogni esistenza che incontra. Ha una funzione catartica: è una trasformazione che non si compie nel senso di una progettualità diretta dalla volontà del soggetto erettivo, ma che viene sperimentata nel senso di un essere travolti. La singolarità prende forma non nell'innalzamento dell'onda, che rimane piuttosto uniforme, ma nel movimento in cui l'onda, cadendo, si spezza nel frangente, in una definitiva *epoche* della soggettività erettiva. L'avanzamento etico è possibile, ma solo partendo dall'esperienza del fallimento. L'innalzamento non è ascensione lineare, ma il rialzarsi dalla caduta.

Tuttavia l'aspetto centrale è che l'artiglio dell'onda, proprio nel momento in cui toglie tutto, ha l'effetto catartico di aprire a una dimensione atopica: non provoca una semplice caduta a piombo, perché in questo precipitare si verifica contestualmente una deviazione in senso orizzontale, un movimento verso la seconda nascita, reso possibile dalla forza dell'esemplarità. Chi non coglie questa possibilità di deviazione collaterale si annulla in una caduta infinita. Ma chi lo attraversa nel senso di una crisi atopica scopre di non potersi arrampicare su di esso come ai pioli di una legge ideale, ma anzi di doversi liberare anche dall'unica cosa a cui, in questa caduta, era fino a quel momento rimasto aggrappato: se stesso. La caduta assume così il senso di un salto mortale nel vuoto, in cui si rinuncia a tutto per guadagnare tutto. Una volta travolti dal frangente il compito diventa quello di separarsi dal vecchio sé, e autotranscendersi catarticamente per inaugurare un nuovo inizio.

Più che un rimbalzo, che suggerisce ancora l'idea erettiva di un sostegno, la deviazione *teleocline*, che traccia l'originazione della singolarità, è quella dell'irrompere della novità nell'attimo creativo: il punto

di passaggio, lo squarcio, è appunto l'attimo (*exaiaphnes*) in cui avviene la presa di distanza dal soggetto autoreferenziale e la contemporanea inaugurazione di un nuovo inizio⁶².

Nel precipitare, la singolarità si guarderà attorno attonita e angosciata. Ma, dopo Dostoevskij e Nietzsche, non potrà più aggrapparsi al Dio che serve da punto d'appoggio al vertice della scala del paradiso. L'annuncio della morte di Dio assume infatti oggi sempre più il senso d'una catarsi del divino stesso. Catarsi che permette al divino di liberarsi dalle false immagini della psicologia umana e di rinascere empiricamente in tutto ciò che promuove la seconda nascita.

Ciò di cui ha bisogno un'esistenza che precipita nel vuoto è il vedere una singolarità che, nel precipitare, rinuncia a rimanere aggrappata a se stessa e che, in questo atto catartico della rinuncia estrema, guadagna tutto. Ha bisogno del gesto esemplare di un'altra singolarità. A esso guarderà non con invidia, ma, al contrario con immensa gratitudine. E sarà proprio questa assenza di «gelosa invidia» a dargli piena conferma della possibilità di un nuovo orientamento solidaristico che sgorga dalla sfera affettiva⁶³.

ABSTRACT: *THE PROBLEM OF THE ORIENTATION IN THE LIQUID SOCIETY. SELF-TRANSCENDING AND HAVING CARE AS EXERCISE OF TRANSFORMATION*

Liotard's thesis of «économie libidinale» proposes to resolve the problem of the orientation through an unlimited extension of the pleasure. Whatever limits the pleasure would be only a moralistic fabulation. This model does contrast with the ascetic capitalism of the first modernity, but not with the capitalism of the second modernity represented by the broker Gordon Gekko in the 1987 film *Wall Street*. This paper tries to show that the sentiment and the pleasure aren't a negativity to repress but are a positivity to be taken care and

⁶² Cfr. CUSINATO, *Trascendenza dal sé ed espressività ... cit.*, pp. 263-265. Sul concetto di *exaiaphnes* cfr. S. LAVECCHIA (a c. di), *Istante, L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Milano-Udine 2012; D. BARBARIĆ, *Anblick, Augenblick, Blitz. Ein philosophischer Entwurf zum Seinsursprung*, Tübingen 1999.

⁶³ Sul concetto di *aphthonos*, ossia privo di «gelosa invidia», rinvio al contributo di LAVECCHIA, *La cura di sé come 'agatofania'. Esperienza del Bene e autotrascendimento nella filosofia di Platone*.

to be formed. The pleasure, which is positive in itself, degenerates in negativity and in depression if there is no care – care in the sense proposed by Pierre Hadot. One type of limitation of the pleasure which doesn't follow the logic of repression is present in the erotic phenomenon. The eroticism is based on the momentary postponement of the pleasure. In not satisfying automatically the need with the first available form of pleasure a man has the possibility to choose what is more important for him and in this way to experience his own desire and to become conscious of himself. To exercise the function of preferring means for an individual not to suffer blindly the logic of the need, but to humanize and to singularize the pleasure, i.e. to form his own desire. By forming his own desire the individual forms himself. The theme dealt with in the ancient philosophy, under the concept of *epimeleia heautou* can be interpreted in this perspective as the care of the desire, which is directed toward a transformation of the individual, toward a second birth. This care requests an act of self-transcending, distancing critically oneself from the own self, a push given by the otherness. I propose to call an otherness of this kind with the name of «exemplarity». The exemplarity doesn't refer to a form of authoritarian verticality – as the models of social success do – but implies a form of horizontality that expresses solidarity. The representation of this form of orientation isn't the ladder to the paradise of Climachus, but, if anything, the breaking wave of Hokusai.