

AII

Crudeltà

Sonde filosofiche nell'esistenza

a cura di

Marco Russo

Contributi di

Agostino Cera

Sandro Luce

Marco Russo

Mauro Serra

Adriano Vinale





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3272-2

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: maggio 2020

Indice

- 7 Introduzione
Marco Russo
- 21 La cruda realtà. Il «principio di-sperazione» in Karl Löwith e Günther Anders
Agostino Cera
- 49 Antonin Artaud e l'irrepresentabilità della politica
Sandro Luce
- 65 Il cattivo infinito o dell'uomo qualunque. Note su Sartre e Fichte
Marco Russo
- 85 Il negativo del linguaggio: una questione etico-politica
Mauro Serra
- 103 Misconoscimento simbolico e storia immemoriale. Appunti per un lessico girardiano
Adriano Vinale
- 117 Essere, mangiare, respirare. Canetti *versus* Hegel
Marco Russo
- 133 Autori

Introduzione

Dire il terribile

MARCO RUSSO*

Quanto sangue e orrore è nel fondo di tutte le
“buone cose”.

F. NIETZSCHE

L’ambito tematico di questo volume è, in senso lato, il male. Tema scabroso perché unisce la sfida logica del nulla e della contraddizione, con il suo aspetto esistenziale, cioè la morte e la sofferenza¹. Unisce l’universale immediatezza di questi lati vissuti con le aporie, le sottigliezze dialettiche cui è sfidata la logica di fronte al negativo. Anche la crudeltà conferma tali imbarazzi. In un ipotetico lessico del male² essa farebbe sentire la sua peculiare voce, confermando a suo modo

* Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale dell’Università di Salerno.

1. Il nulla è un concetto aporetico perché non si riferisce a niente e quindi risulta vuoto; il niente e il vuoto denotano l’assenza, il non-essere, quindi non sono e propriamente non denotano alcunché. Eppure, quantomeno, denotano la non-denotazione e il non-essere, il mancare (di qualcosa), quindi denotano pur sempre qualcosa. Tutto ciò appare contraddittorio: denotare l’assenza di denotazione, quindi non denotare affatto pur mantenendo una funzione denotativa. A sua volta, la non-contraddizione, principio cardine della logica, poggia sulla negazione, sull’impossibilità della compresenza di predicati opposti. La non-contraddizione, base di ogni affermazione valida, rinvia alla negazione: chi nega la non-contraddizione, l’afferma, ma ne afferma al tempo stesso la negatività, la dimostrabilità solo via negazione. Si tratta di una fondamentale disputa logico-metafisica, con notevoli effetti anche sulla concezione del rapporto tra bene e male, a cominciare proprio dal problema di stabilire se il male abbia una propria realtà o sia solo privazione-negazione del bene. Una panoramica del problema speculativo si trova in S. Givone, *Storia del nulla*, Roma-Bari, Laterza, 2003 e in M. Simionato, *Nulla e negazione. L’aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Pisa, Pisa University Press, 2012. Per gli aspetti etico-politici, cfr. di recente S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano, 2011; D. Taranto, *Il pensiero politico e i volti del male*, Milano, Franco Angeli, 2014. R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino, Einaudi, 2018.

2. Cfr. *I concetti del male*, a cura di P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 2002.

quanto sia difficile rendere conto del male, che pure è un'esperienza del tutto nota e manifesta, connaturata alla vita. È un'ovvietà che fa paura, inquieta. Come gli altri viventi, anche noi vorremmo sfuggirle e basta, vorremmo semplicemente sopravvivere, scampando i pericoli. Solo che essa ci attraversa di continuo, anzi, addirittura la riproduciamo nelle forme più diverse, quindi nessuna fuga, nessun oblio è sufficiente. Fuga e oblio rischiano piuttosto di fomentare la potenza del male, quello che subiamo o quello che facciamo. Allora diventa necessario contenere l'istinto di fuga, contenere la paura e l'oblio, e osservare, osservarsi, per capire come e perché l'esperienza «naturale» del male proliferi, si trasformi, s'infiltri dovunque. Le sonde che qui proponiamo servono a questo, preparano virtualmente dei materiali per una voce «crudeltà» nel lessico del male.

Il primo fondamentale significato che qui assegniamo alla parola è dunque quello di nitore dello sguardo, fermezza nel fissare il male anche nelle sue forme più orripilanti. È il significato suggerito da Antonin Artaud: «la parola “crudele” deve essere intesa in senso lato e non nell'accezione abitualmente fisica e rapace che abitualmente le si attribuisce [...] Si può benissimo immaginare una crudeltà senza strazio carnale [...] Per l'intelletto significa rigore, applicazione e decisione implacabile, determinazione irreversibile e assoluta»³. Ad esso vorremmo essenzialmente ispirarci, come indicazione di metodo che sollecita anche determinate riflessioni metafisiche e antropologiche, che almeno in linea di principio costituiscono lo specifico contributo della crudeltà al lessico del male. Cerchiamo allora di fornire qualche altro spunto.

Crudeltà rimanda alla crudezza e al sangue. *Crudus* è innanzitutto, qualcosa di acerbo, non preparato: non cotto. Se la cottura è segno di civilizzazione, la crudezza è segno di barbarie; l'una indica la natura, lo stadio preistorico, l'altra indica la cultura, il passaggio verso l'umanità⁴. Il crudo è cruento, deriva cioè da *cruor*, il sangue versato proveniente da una ferita. Se il sangue è segno di vita, il sangue versato è segno di violenza, di carne lacerata. Sotto la pelle scorre il

3. A. Artaud, *Le théâtre et son double*, 1938, trad. it. *Il teatro e il suo doppio*, Torino, Einaudi, 2000, p. 216. Come è stato osservato «liberando la parola dal suo significato abituale — crudeltà come espressione di violenza inumana — Artaud si riconnette alle idee metafisiche che riguardano la vita e la morte. La crudeltà è iscritta nello statuto stesso della vita che, in quanto ammette la materia e l'estensione, ammette anche il male e con esso la crudeltà» (L. Ercoli, *Filosofia della crudeltà*, Milano, Mimesis, 2013, p. 21).

4. Secondo la famosa polarizzazione proposta da C. Lévi-Strauss, *Le cru e le cuit*, 1964, trad. it. *Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore, 2008.

sangue, il turgore vitale, che tuttavia quando si rivela e sgorga fuori, mostra il suo lato spaventoso e mortifero. Sicché la crudezza mostra la violenza, ma una violenza intima, che alberga in noi, «il sangue del nostro sangue, la vita–morte che brulica laggiù, sotto la pelle»⁵. Questa duplicità si riflette nei riti sacrificali. Lo scorrere del sangue simboleggia il fluire del fiume della vita; lo spargimento del sangue della vittima è il momento culminante dell'offerta alla divinità. Il dono del sangue, che implica la morte della vittima, è propiziazione della vita; crudeltà e purificazione, elevazione religiosa e violenza sacrificale non sono scindibili. Lo spargimento ritualizzato del sangue è il processo attraverso il quale la comunità cerca di disattivare la violenza che ne minaccia la coesione⁶. La violenza, dunque, c'è sempre, ma viene ordinata e depotenziata con la ritualizzazione, che la canalizza, la proietta all'esterno grazie a un capro espiatorio.

Il passaggio dal crudo al cotto evoca un allontanamento dallo stato di natura, selvaggio e violento. Lo spettacolo rituale del sangue, invece, sembra riavvicinare a quello stato. Il problema è proprio questo andirivieni, cioè non il fatto che la violenza torna, che non la si riesce a sopprimere, ma la *sovrapposizione* degli stati, di crudo e cotto, barbarie e civiltà, violenza e pacificazione. Il passaggio dal crudo al cotto è alle nostre spalle, è avvenuto, ma solo simbolicamente, dunque in un tempo e in un luogo storico; quel passaggio è rituale, va ripetuto, e a ogni ripetizione bisogna sorvegliare cosa accade, cosa *torna*, in che modo si esorcizza e argina la crudezza. Perché il rimedio può essere peggiore del male, l'esorcismo più diabolico, la violenza maggiore e più sottile. Un'annotazione di Walter Benjamin riassume il problema: tutto il venerato «patrimonio culturale», emblema della civiltà, «non è mai documento di cultura senza essere anche, nello stesso tempo, documento di barbarie»⁷. In fin dei conti, Hitler non diceva forse di voler dichiarare guerra alla Russia per arginare la

5. C. Dumoulié, *Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 19.

6. È la nota tesi di R. Girard, *La violence et le sacré*, 1972, trad. it., *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1992.

7. W. Benjamin, *Thesen über den Begriff der Geschichte*, 1943, trad. it. in Id. *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1982, p. 79. Che nel bel mezzo della storia democratica compaiano reperti arcaici come la tortura, è un esempio del nesso strutturale potere–violenza, particolarmente forte perché «la tortura non è la sede di un processo, ma il laboratorio dell'immaginazione distruttiva» (D. Di Cesare, *Tortura*, Torino, Bollati–Boringhieri, 2016, p. 19).

barbarie e salvare la civiltà⁸? È questo che insegna una visione cruda della storia. Con le parole di Hegel:

Se consideriamo questo spettacolo delle passioni ci poniamo innanzi agli occhi, nella storia, le conseguenze della loro violenza, della irragionevolezza che è connessa non solo ad esse, ma anche, e ci si potrebbe persino dire soprattutto, a quelle che sono buone intenzioni, scopi giuridicamente legittimi; se guardiamo al male in ogni sua forma, al tramonto dei regimi più fiorenti che lo spirito umano abbia prodotto [...] non possiamo concludere se non nel compianto per questa universale transitorietà ed anzi — giacché questo tramontare è opera non solo della natura ma anche della volontà umana, nello sdegno dello spirito buono [...] per simile spettacolo. Con quei risultati si può comporre uno dei più terribili quadri senza necessità di accentuazioni oratorie, solo mettendo insieme esattamente le calamità sofferte da quanto di più splendido è esistito in fatto di popoli e di stati, di virtù private e di innocenza, e in tal modo si può spingere il sentimento sino al più profondo e inconsolabile cordoglio, che non è compensato da nessun risultato conciliante, e nei riguardi del quale noi organizziamo la nostra difesa o ricuperiamo la nostra libertà, solo pensando: — è andata così, è il destino; non c'è nulla da farci [...]. Ma pure quando consideriamo la storia come un simile mattatoio, in cui sono state condotte al sacrificio la fortuna dei popoli, la sapienza degli stati e la virtù degli individui, il pensiero giunge di necessità anche a chiedersi in vantaggio di chi, e di quale finalità ultima, siano stati compiuti così enormi sacrifici.⁹

La visione cruda della storia depone contro una filosofia della storia, contro l'idea che via sia un rapporto cogente tra civiltà e progresso morale, tra progresso e bontà. L'attualità (questo presente, *qualunque* presente) offre esempi innumerevoli di malvagità, inclusa quella forma di violenza gratuita che chiamiamo solitamente crudeltà. Con buona ragione si è parlato di «orrorismo»¹⁰, un neologismo volto a indicare una sorta di naturalizzazione, indotta dai media e da un generale martellamento sensazionalistico, delle forme più estreme della violenza, alle quali ci si assuefa proprio mentre diventano sistematiche, senza suscitare reazioni particolari, salvo un passeggero straniamento. La ripugnanza verso il «crimine ontologico»¹¹ di un uomo che ammazza un

8. Cfr. T. Todorov, *Face à l'extrême*, Paris, Seuil, 1991, p. 24. Cfr. anche D. Di Cesare, *Terrore e modernità*, Torino, Einaudi, 2017; F. Benigno, *Terrore e terrorismo. Saggio storico sulla violenza politica*, Torino, Einaudi, 2018.

9. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837, trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La nuova Italia, 1999, vol. I, pp. 67–68.

10. A. Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte*, Milano, Feltrinelli, 2007.

11. *Ibidem*, p. 25.

altro uomo scade a noncuranza verso la propria e altrui fragilità, che va piuttosto celata e magari armata, tradotta in aggressività.

Ci sono naturalmente diverse letture che cercano di spiegare il persistere della violenza¹². Si può ritenere che si tratti di sacche residuali legate al sottosviluppo, regressioni passeggere in un corso complessivamente efficace di canalizzazione e addomesticamento della violenza. Oppure, all'opposto, che proprio la civiltà sia la premessa per l'interruzione della civilizzazione, a causa della neutralizzazione di valori e comportamenti indotti dalla tecno-scienza e dalla sua ragione strumentale; il prezzo dell'oggettivazione e dell'efficienza è l'alienazione, tra i cui effetti c'è la banalizzazione del male. Infine, si può sostenere che la fede nella civilizzazione progressiva sia una superstizione tutta occidentale; invero, anche le culture antiche, «i selvaggi», hanno sviluppato procedure di addomesticamento di una violenza che è una costante della storia, e dell'idea stessa di cultura. Variano le strategie, ma il problema permane e anzi si complica perché se «l'uomo può immaginarsi tutto, è capace di fare quasi tutto. La distruttività non è il prodotto di istinti accecati dall'ira, bensì di una creatività tipicamente umana»¹³. E se aumentano i mezzi per esprimere questa creatività deviante, aumentano anche le sue sinistre creature.

Vicino a quest'ultima posizione, che pare antropologicamente più consistente¹⁴, possiamo collocare Nietzsche, il quale ha ammonito di non considerare la crudeltà un estremo irrazionale, un semplice ritorno allo stato ferino.

Quel che il romano assapora nell'arena, il cristiano nelle estasi della croce, lo spagnolo alla vista dei roghi e delle corride, il giapponese di oggi, quando fa ressa per assistere alla tragedia, l'operaio dei sobborghi parigini, con la sua

12. Cfr. W. Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, 1996, trad. it. *Saggio sulla violenza*, Torino, Einaudi, 1996.

13. Id., *Zivilisation, Organisation, Gewalt*, 1994, trad. it. in Id. *Il paradiso delle crudeltà*, Torino, Einaudi, 2001, p. 67. La cultura è la terapia ma anche il moltiplicatore delle forme di violenza, in un nodo inestricabile che può solo essere sorvegliato, non sciolto, questa è la tesi di Sofsky, *Saggio sulla violenza*, cit., che può essere affiancata alla vasta tassonomia elaborata da E. Fromm in *Anatomy of Human Destructiveness*, 1973, trad. it. *Anatomia della distruttività umana*, Milano, Mondadori, 1975, dove si distingue tra aggressività difensiva, di tipo istintuale, e aggressività maligna, di tipo evolutivo e culturale, da considerarsi come «una delle possibili risposte a esigenze psichiche radicate nell'esistenza umana, che ha origine, come abbiamo detto prima, dall'interazione di varie condizioni sociali con i bisogni esistenziali dell'uomo» (*ibidem*, p. 213).

14. Cfr. il ricco materiale raccolto da H.P. Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, vol. III: *Obszönität und Gewalt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.

nostalgia di sanguinose rivoluzioni, la wagneriana, che nella sospensione della sua volontà “soggiace” al Tristano e Isotta — ciò che tutti costoro assaporano e cercano con misteriosa avidità di suggere nei loro stessi visceri sono i filtri aromatici della Circe “crudeltà”.¹⁵

Se il volto di Medusa è l'icona dell'orrore che pietrifica, mostrando l'annientamento dell'umano¹⁶, la crudeltà assume invece l'aspetto incantatorio di Circe, qualcosa che attrae fatalmente nonostante o proprio a causa dello spavento, del perturbamento che promette. L'aspetto nichilistico dell'orrore qui si mescola con la seduzione, la festa, il delirio. La cattiveria disinteressata, il male fine a stesso, dovrebbe essere il colmo dell'obbrobrio e della repulsione e invece attrae, forse perché ci si rispecchia. «Senza crudeltà non v'è festa, così insegna la più antica, la più lunga storia dell'uomo — e anche nella pena v'è tanta *aria di festa*»¹⁷, incalza Nietzsche, ricordando che la civiltà è una prosecuzione distorta di quella festa. La spiritualizzazione è un addomesticamento dell'antica crudeltà, ma l'addomesticamento non significa rabbonimento né tantomeno superamento, quanto piuttosto interiorizzazione della crudeltà: cattiva coscienza, colpa, e dunque persecuzione del peccatore che ciascuno è, oppure di peccatori, criminali, nemici esterni. Dalla crudeltà manifesta e gratuita, celebrazione di una violenza primigenia insita nella vita stessa, alla crudeltà perversa e occulta che si deposita nel sistema della colpa, della pena, del debito. Addomesticare significa dunque esercitare violenza su di sé, sui propri istinti, sulla vitalità; una violenza ripagata con un certo piacere per la propria e altrui sofferenza, per la giusta pena derivante dalle colpe individuate e istituzionalizzate attraverso il diritto, la morale, le buone maniere. Qui agisce «una specie di delirio della volontà nella crudeltà psichica che non ha assolutamente eguali: la *volontà* dell'uomo di trovarsi colpevole e riprovevole fino all'impossibile espiazione, la *volontà* di infettare e intossicare col problema della pena e della colpa le più profonde radici delle cose»¹⁸.

15. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 1886, trad. it. *Al di là del bene e del male*, in Id., *Opere*, vol. VI, tomo 2, Milano, Adelphi, 1972, p. 138.

16. Cfr. J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux*, 1985, trad. it. *La morte negli occhi*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 51 ss.

17. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 1887, trad. it. *Genealogia della morale*, in Id., *Opere*, cit., p. 265.

18. *Ibidem*, p. 293.

Del resto, riconoscere questo, fare l'anatomia dello spirito, della cultura, della morale, è un gesto conoscitivo esso stesso crudele. Come abbiamo letto in Artaud, la conoscenza, se non vuol essere edificazione e rassicurazione, quindi infingimento, richiede rigore e severità, richiede uno stile teorico che non arretra di fronte all'osceno e all'abietto, la cui radice è l'animale coesistente con l'umano, il non umano dentro l'uomo. La radice è una sovrapposizione che non consente semplificazioni e separazioni nette, le quali o sono vie di fuga o incrementano il potere di distinguere per indebolire, escludere, perseguire (*divide et impera*). Una fenomenologia dell'umano non consola nessuno, neanche sé stessa.

Si consideri, infine, che anche l'uomo della conoscenza, allorché costringe la sua mente in contrasto con l'inclinazione della mente e abbastanza di frequente anche contro i desideri del suo cuore, — cioè a pronunciare un no, laddove vorrebbe affermare, amare, adorare —, esercita il suo potere come artista e come trasfiguratore della crudeltà; già ogni prendere le cose in profondità e alle radici è un atto di violenza, una volontà di far soffrire diretto contro quel fondamentale volere dello spirito che mira incessantemente all'apparenza e alla superficie; in ogni volontà di conoscenza c'è un goccia di crudeltà.¹⁹

Ci sono stati diversi maestri di crudeltà intellettuale, di schietti anatomisti dello spirito umano, di cui si potrebbe ricostruire una tradizione²⁰. Un tratto comune è la fedeltà al dato antropologico, un realismo descrittivo non fine a sé stesso, ma al servizio di un illuminismo radicale, che trova nella sua stessa lucidità un risvolto terapeutico e perfino etico²¹. Invece di seguire la via della spiegazione e della giustificazione, del giudizio e della condanna, che tendo-

19. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p.139.

20. Si può pensare al filone di riflessione antropologica che si sviluppa dall'Umanesimo in poi, da Machiavelli ai moralisti francesi e inglesi, arrivando a Schopenhauer e Nietzsche sino al Novecento, dove i fronti si moltiplicano (dall'esistenzialismo agli «irregolari» come George Bataille, Elias Canetti, Günther Anders, o, ancora, a tante ricerche di antropologia religiosa e sociale). Un'altra tradizione, risalente al cinismo antico, viene proposta, alla sua maniera *flamboyant*, da P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983; la traduzione italiana è parziale (*Critica della ragion cinica*, Milano, Garzanti, 1992). Se vi è un lato crudo e cruento della vita umana, occorre un linguaggio aderente ad esso «che possa scardinare e *forsennare* il linguaggio formale della mera rappresentazione. Avvicinare la crudeltà significa riappropriarsi della vita, in tutta la sua purezza e in tutto il suo orrore» (L. Ercoli, *Filosofia della crudeltà*, p. 129).

21. Posto che la morale comune, come quella dei filosofi, serve a coprire (l'osceno), a giustificare (le coperture), a rassicurare (per ottenere obbedienza), allora le operazioni inverse

no spesso a tradursi in dogmatismo, oscurantismo, in collusione con le pratiche dominanti e il potere ufficiale, si vuole compiere un esercizio fenomenologico che segue il ritmo delle cose stesse, un ritmo carico di cesure e contrattempi. Come ha lapidariamente detto Canetti, si tratta di saper «dire il terribile»²², con fermezza ma senza esaltazione. L'esercizio deve spingersi sino all'osceno — violenza, follia, sogno, sesso, aberrazione. Ciò ferisce, porta il rischio di una sincerità che diventa ossessiva e autoreferenziale²³, tuttavia ha il pregio indispensabile di aderire ai fatti irriducibili della vita, alle contraddizioni dell'esistenza, il pregio della volontà di verità contro l'impulso irresistibile all'oblio, all'illusione, all'inganno. È proprio la presenza di tale impulso, la sua necessità, a esigere per contrappeso una volontà di verità. L'impulso è necessario come è necessaria la distrazione, l'abitudine, la rassicurazione. Ma è comunque un nascondimento, anche quando opera con le migliori intenzioni. Non c'è un equilibrio dialettico, una sintesi tra verità e non-verità; per questo la ricerca della verità ha qualcosa di crudele, di forzato, ha il sapore insonne e accanito dello scetticismo. Per questo sembra avere una predilezione per i lati oscuri della vita, per il negativo. Ma l'oscurità e il negativo ci sono, e ci sono ogni volta anche semplicemente per effetto dell'impulso all'oblio, all'abitudine, all'illusione: il lato non visto, dimenticato, dissimulato negli infiniti modi della storia della cultura e delle biografie quotidiane. Anche il solo ricordarli assume quindi una valenza negativa, di sgradevole disillusione. Ma senza questo negativo e questa disillusione, ottenuti dalla ricerca della verità, non riusciremmo a tenere il controllo, ad avere la consapevolezza di quanto male si compie, anche con le migliori intenzioni.

di svelamento, decostruzione delle giustificazioni, critica irriverente, profilano una morale della crudeltà. Vi è in questa operazione un eroismo del pensiero, che non ha altro valore che la propria lucidità, la propria dolorosa crudeltà disvelatrice: il compito di conoscere che vale solo e soltanto in quanto compito, senza scopi ulteriori. «All'eroismo crudele, compimento dell'etica della crudeltà, Nietzsche e Artaud assegnano un triplice compito distruttivo: decostruire il teatro del mondo e le sue false prospettive, il teatro dell'io e le sue profonde illusioni, il teatro del corpo e la sua unità fittizia» (C. Dumoulié, *Nietzsche et Artaud*, cit., p. 82).

22. E. Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972*, 1973, trad. it. *La provincia dell'uomo*, Bompiani, Milano, 1986, p. 52.

23. Di questa dialettica della sincerità, che da ricerca personale di verità diventa forza anonima che corrode tutto, anche il proprio stesso senso, lo scopo vitale della ricerca, ha scritto A. Tagliapietra, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Torino, Einaudi, 2003.

Alla luce di queste considerazioni sulla crudeltà come metodo intellettuale ed esercizio fenomenologico, si capisce anche perché in questi cenni introduttivi assai poco si è detto sulla crudeltà in sé, su cosa essa sia. Crudeltà vuol dire spietatezza, è una forma estrema della violenza fisica, ed estrema perché perpetrata con freddezza. Questa caratteristica «freddezza» aiuta anche a identificare una certa classe di comportamenti di «crudeltà mentale», cioè atti e comportamenti che deprimono, mortificano, esasperano psichicamente chi ne è l'oggetto. Queste definizioni standard dicono tutto quello che c'è da dire sul fenomeno: un caso estremo o aberrante di violenza fisica o mentale. Ma che dire invece di siffatto estremismo? Che dire dell'aberrazione? Di fronte all'estremo si è costretti a riflettere. Senza neanche sfiorare il territorio della psicoanalisi, è però evidente che ci troviamo nei paraggi che vanno «al di là del principio di piacere», poiché l'azione crudele raramente è uno sfogo, una scarica pulsionale, e va piuttosto nella direzione della coazione a ripetere, un meccanismo psichico che non procura piacere, ma sofferenza²⁴. Sono territori limite perché confondono la chiara separazione tra bene e male, vita e morte. Il punto su cui insistere qui è però la presenza e la natura del limite. Esso c'è, perciò parliamo di crudeltà (di sadismo e masochismo)²⁵. Per quanto relativi possano essere i nostri parametri di misurazione — la crudeltà dipende dalle epoche e dalle culture —, resta il fatto dell'estremo, dell'estremismo: esso indica sempre e comunque un'aberrazione, un limite massimo oltrepassato, una regola fondamentale infranta: e c'è sempre qualcuno che lo fa, una tendenza oltranzista, «innaturale» perché sfida l'idea

24. Perché si ripetono azioni che procurano sofferenza, se l'unico fine dell'agire fosse il piacere e l'autoconservazione? «Ciò che rimane privo di spiegazione è sufficiente a legittimare l'ipotesi di una coazione a ripetere, che ci pare più originaria, più elementare, più pulsionale di quel principio di piacere di cui non tiene alcun conto» (S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 1920, trad. it. in Id., *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1986, vol. IX, p. 209).

25. Di solito si ritiene che il sadismo sia complementare al masochismo: uno prova piacere a far soffrire, l'altro a soffrire. Ma le cose non sono così semplici, poiché se la vittima del sadico provasse piacere, il sadico non avrebbe soddisfazione, e viceversa, il masochista non troverebbe soddisfazione nel dare piacere al sadico. Deleuze ha quindi mostrato che le due perversioni seguono logiche diverse e incommunicanti. L'unico elemento comune è la reiterazione del dolore, ed è semmai la reiterazione a dare piacere, sullo sfondo della pura negazione costituita da Thanatos. Tale sfondo, vuoto e irrepresentabile, è la spinta della reiterazione e delle varie combinazioni più o meno distorte di piacere e dolore che orientano le azioni (G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid e le cruel*, 1967, trad. it. *Il freddo e il crudele*, Milano, Guanda, 1997, part. pp. 131 ss.).

stessa di limite, conformità, utilità di un'azione. Dunque, l'estremo c'è; c'è una linea oltre la quale chiamiamo barbaro e crudele un comportamento, proiettandolo nell'inumano. «Sono barbari quelli che non riconoscono la piena umanità degli altri»²⁶, mentre civilizzato è chi ha «la capacità, maggiore o minore, di riconoscere la nostra comune umanità»²⁷. È quindi possibile e doveroso stabilire una linea di confine, il punto di divergenza tra comportamenti che si allontanano e quelli che si avvicinano alla barbarie. Civiltà è precisamente il tentativo di allontanamento, nello sforzo di superare l'accecante egoismo individuale e di gruppo, che è la radice prima della negazione dell'umanità altrui. Tutto questo, però, nella consapevolezza che la divaricazione non è un processo lineare, costante, ed è bensì un lavoro interminabile, poiché la barbarie è una componente, per di più instabile, della nostra specie. Anche sotto le vesti della civilizzazione può infiltrarsi la barbarie; c'è, come abbiamo rilevato, una barbarie dal volto umano. Il superamento del limite appartiene infatti ai nostri comportamenti, è una nostra caratteristica, quindi non solo non ce ne liberiamo, ma dobbiamo chiederci come fa a essere inumano un nostro carattere, una qualità tipica dei nostri comportamenti. È questo, fondamentale, il nodo teorico e pratico che la crudeltà mette in evidenza, il suo apporto specifico al problema del male. La crudeltà «metodologica» di cui abbiamo parlato affronta proprio questo nodo. Intende svelare la crudeltà dei comportamenti, nelle sue forme manifeste, subdole, involontarie; svelarle sapendo che, pur disponendo di tracciabili linee di demarcazione, la violenza accanita e gratuita non è mai al di là della linea, fuori dall'orizzonte umano, ma ci attraversa — è appunto una linea di orizzonte, un estremo che si muove insieme a noi.

Un'ultima precisazione. La crudeltà metodologica, come abbiamo chiamato la volontà di verità verso noi stessi, può degenerare in autocompiacimento, in ricerca voluttuosa o fustigatrice del negativo²⁸, come se poi esistesse solo questo e solo questo spiegasse l'uomo,

26. T. Todorov, *La peur des barbares*, 2008, trad. it. *La paura dei barbari*, Milano, Garzanti, 2009, p. 25.

27. *Ibidem*, p. 27.

28. È una tendenza riscontrabile in particolare nelle arti, dove il male diventa norma, «l'aspetto esplicitamente trasgressivo per tradizione associato al male è andato via via sbiadendo, fino a scomparire, rientrando nella normalità dell'esperienza (non nella "terribile" normalità evocata da Hannah Arendt)» (A. Mazzarella, *Il male necessario. Etica ed estetica sulla scena contemporanea*, Torino, Bollati Boringhieri, p. 57). La descrizione del male ha perso connotazione

l'ambiguo *animal multiplex*. È un rischio, e chi lo ignorasse tradirebbe gli obiettivi «illuministici» della crudeltà metodologica, i quali mirano a un rischiaramento del negativo, non a una sua celebrazione.

I pensatori che sono pieni di sincera paura degli uomini sono vittime di questa paura come tutti gli altri e non si adoperano segretamente per trarne vantaggio. Essi non falsificano lo stato del mondo, vi rimangono dentro, preda essi stessi, più di ogni altro, della paura che sentono. La resistenza che suscitano i loro pensieri è sana e feconda. Gli altri si presentano con aria temibile e magnifica, per slanciarsi, per così dire, dal mondo verso di sé. Così quel che dicono viene falsato sino al midollo e può servire solo a coloro che se ne servono per strappare all'umanità la sua dignità e la sua speranza.²⁹

«Dire il terribile» ha dunque un fine umanistico, di lavoro sul perfezionamento del lato positivo dell'umano, quello che argina la crudeltà e il negativo, a favore di ciò che produce legame, cooperazione, pacificazione. Solo che questo lavoro avviene più per consapevolezza del negativo che per fede nel bene o in istanze teologico-metafisiche in forza e in nome delle quali si dovrebbe correttamente e «umana-mente» agire. Possiamo chiudere queste note introduttive proprio con due suggerimenti sul rapporto tra fenomenologia del negativo e atteggiamento umanistico.

In polemica con la fondazione della morale sul concetto di obbligatione, Schopenhauer ha suggerito al filosofo di leggere la cronaca nera, così da poter delineare una morale concreta, con basi empiriche passibili di approfondimenti metafisici.

Bisogna leggere la cronaca nera e il resoconto di stati di anarchia, per vedere cosa l'uomo, dal punto di vista morale, realmente è. Le mille persone che qui, davanti ai nostri occhi, si mischiano pacificamente tra di loro, dovrebbero essere viste come altrettanti lupi e tigri, il cui muso è serrato da una robusta museruola. [...] Questo dimostra quanta poca fiducia ognuno in fondo ha nella religione, nella coscienza o in qualsiasi altro fondamento naturale della morale, qualunque possa essere. Eppure, proprio in quel momento, di fronte alla potenza scatenata dell'immoralità, la genuina molla di spinta morale dell'uomo mostrerebbe apertamente la sua efficienza e potrebbe così essere facilmente riconosciuta. Allo stesso tempo si mostrerebbe,

etica per acquistare solo spessore estetico-percettivo, flusso di sensazioni senza principio unificatore e dunque senza possibilità di riflessione autentica. Un interessante percorso storico sui «fiori del male» è disegnato in W. Menninghaus, *Ekel: Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, 2011, trad. it. *Disgusto. Teoria e storia di una sensazione forte*, Milano, Mimesis, 2016.

29. E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, cit. p. 55.

senza veli, la incredibilmente grande diversità morale dei caratteri, tanto grande quanto la diversità intellettuale delle teste (che non è certamente poca).³⁰

Gli approfondimenti metafisici evocano la struttura originaria dell'esperienza stessa (la volontà di vivere) che sfugge al mondo della rappresentazione, e richiede appunto una chiave di lettura speculativa, che funga anche da supporto per la condotta etica. La base empirica poggia invece sull'attenta lettura dei comportamenti, che sono fondamentalmente egoistici: «è perfino comico osservare gli innumerevoli individui, ciascuno dei quali ritiene — per lo meno dal punto di vista pratico — solo sé stesso reale, mentre considera gli altri quasi come fantasmi»³¹. Tuttavia l'egoismo non copre intera la nostra natura. Perché si registra anche una componente diversa, la compassione, l'apertura verso gli altri, che proprio dal riconoscimento via via più profondo dell'esperienza del dolore viene spinta e coltivata: «è il fenomeno quotidiano [...] innanzitutto dell'immediata solidarietà, spontanea e senza ripensamenti di alcun genere, alla sofferenza di un altro e in seguito del darsi da fare per evitare o alleviare quella sofferenza, poiché in questo consiste in fondo ogni appagamento, benessere e felicità»³².

L'altra indicazione viene da Helmuth Plessner, anch'egli attento analista della condizione umana, segnato per di più dall'esilio a causa dei nazisti. Se c'è una specificità umana, la ricaviamo non da un'essenza o dall'omaggio a tradizioni più o meno autorevoli e consolidate. La ricaviamo piuttosto dalla sguardo nell'abisso delle ambiguità umane testimoniate dalla storia e dal quotidiano. Solo da lì c'è possibilità di riconoscersi e di cercare la strada che trasfigura in positivo ciò che siamo.

In filosofia l'uomo non deve rendersi le cose più facili di quanto non glielo

30. A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 1841, trad. it. *I due problemi fondamentali dell'etica*, Cento, EffeElle, 2007, pp. 390–391.

31. «Nel pensare a come caratterizzare con un solo tratto la veemenza dell'egoismo, per esprimere in maniera concisa la forza di questa potenza antimorale, nella ricerca di qualche enfatica iperbole ho trovato la seguente: qualcuno sarebbe in grado di ammazzare un altro solo per lucidare i propri stivali con il suo grasso. Tuttavia dubito che sia realmente un'iperbole» (*ibidem*, p. 397).

32. *Ibidem*, p. 414. «Solo la compassione è il reale fondamento della spontanea giustizia e del genuino amore verso il prossimo. Solo se scaturisce dalla compassione, un'azione ha valore morale, mentre non ne ha affatto se scaturisce da qualunque altro motivo» (*ibidem*).

permetta la realtà. Altrimenti egli non si libererà del sospetto se sia o meno legittimo parlare dell'uomo come di un essere speciale e vincolato al suo carattere specifico [*Gattungscharakter*]. Perciò tanto vale affrontare il sospetto e analizzare il più ampiamente possibile i motivi contrari a una posizione speciale dell'uomo. [...] Solo percorrendo la strada opposta, accrescendo con convinzione gli argomenti distruttivi e inasprendoli sistematicamente contro tutte le certezze che fin qui ci siamo portati dietro, si può esporre e destabilizzare il fondamento dell'essere umano al punto che la distruzione di una presunta essenza umana costringa a capovolgere la decisione a favore dell'umanità.³³

Ringrazio infine gli autori delle «sonde» qui raccolte, perché esse costituiscono appunto un percorso di riconoscimento, *in bono maloque*. Come dev'essere.

33. H. Plessner, *Die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie*, 1937, trad. it. in Id., *Antropologia filosofica*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 65–66.

