

**BYUNG-  
CHUL  
HAN**  
**LA  
SOCIETÀ  
SENZA  
DOLORE**

Perché  
abbiamo  
bandito  
la sofferenza  
dalle nostre  
vite



**EINAUDI**  
STILE LIBERO **EXTRA**

**BYUNG-  
CHUL  
HAN**  
**LA  
SOCIETÀ  
SENZA  
DOLORE**

Perché  
abbiamo  
bandito  
la sofferenza  
dalle nostre  
vite



**EINAUDI**  
STILE LIBERO **EXTRA**

Byung-Chul Han

# La società senza dolore

*Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*

Traduzione di Simone Aglan-Buttazzi



Giulio Einaudi editore

La società senza dolore

Di tutte le altre sensazioni del corpo solo il dolore rappresenta per l'uomo una sorta di inesauribile corso d'acqua che conduce al mare. Il piacere si presenta ovunque l'uomo si sforzi di dargli un seguito, è come un vicolo cieco.

WALTER BENJAMIN, *Piacere e dolore*

## Algofobia

«Dimmi il tuo rapporto con il dolore e ti dirò chi sei!»<sup>1</sup> Questo motto di Ernst Jünger è applicabile alla società nel suo complesso. Il nostro rapporto col dolore (*Schmerz*) rivela in quale società viviamo. Le sofferenze sono cifre di un codice: contengono la chiave per comprendere ogni società. Quindi chiunque voglia criticare la società deve effettuare un'ermeneutica del dolore. Se le sofferenze vengono lasciate solo alla medicina, ci sfugge il loro carattere di segni.

Oggi imperversa ovunque una *algofobia*, una paura generalizzata del dolore. Anche la soglia del dolore crolla con rapidità. L'algofobia ha come conseguenza un'*anestesia permanente*. Si evita qualsiasi circostanza dolorosa. Persino le pene d'amore sono diventate sospette. L'algofobia si estende nell'ambito sociale. Ai conflitti e alle controversie che potrebbero condurre a confronti dolorosi viene riservato uno spazio sempre minore. L'algofobia interessa anche la politica. Aumentano la spinta al conformismo e la pressione del consenso. La politica s'installa in un'area palliativa e smarrisce qualsiasi vitalità. La «mancanza di alternative» è un *analgesico politico*. Il «centro» diffuso sortisce un effetto palliativo. Invece di discutere, di lottare per argomenti migliori, ci si abbandona alle imposizioni del sistema. Si fa così strada una post-democrazia. Una *democrazia palliativa*. Motivo per cui Chantal Mouffe chiede una «politica agonistica» che non scansi i confronti dolorosi<sup>2</sup>. La *politica palliativa* manca di visione e non sa realizzare riforme *incisive*, che potrebbero far male. Preferisce ricorrere ad analgesici di breve efficacia che si limitano a velare disfunzioni e fallimenti sistemici. La politica palliativa non ha il *coraggio del dolore*. Quindi perpetua l'Uguale.

Nell'odierna algofobia è insito un cambio di paradigma. Noi viviamo in una società della positività che tenta di sbarazzarsi di tutto ciò che è negativo. Il dolore è la negatività per antonomasia. Anche la psicologia

segue questo cambio di paradigma e passa dalla psicologia negativa intesa come «psicologia della sofferenza» alla «psicologia positiva» che si occupa del benessere, della felicità e dell'ottimismo<sup>3</sup>. I pensieri negativi vanno evitati e immediatamente sostituiti da pensieri positivi. La psicologia positiva subordina persino il dolore a una logica della prestazione. L'ideologia neoliberista della resilienza trasforma le esperienze traumatiche in catalizzatori di un aumento della prestazione. Si parla addirittura di crescita post-traumatica<sup>4</sup>. L'allenamento della resilienza in quanto palestra dell'anima ha il compito di modellare l'essere umano nella forma di un soggetto di prestazione il più possibile estraneo al dolore, e sempre felice.

La felicità quale missione della psicologia positiva è strettamente legata alla promessa di un'oasi permanente di benessere ottenibile per via medica. La crisi statunitense degli oppioidi possiede un carattere paradigmatico. Non è in gioco solo l'avidità di una casa farmaceutica. In essa è insito, più che altro, un assunto fatale circa l'esistenza umana. Solo un'ideologia del benessere permanente può far sí che farmaci originariamente utilizzati nella medicina palliativa vengano impiegati in grande stile anche su persone sane. Non a caso, già alcuni decenni orsono lo studioso del dolore David B. Morris osservava: «Gli americani di oggi appartengono probabilmente alla prima generazione sulla Terra che considera un'esistenza priva di dolore come una sorta di diritto costituzionale. Le sofferenze sono uno scandalo»<sup>5</sup>.

La società palliativa coincide con la società della prestazione. Il dolore viene interpretato come un *segno di debolezza*, qualcosa da nascondere o da eliminare in nome dell'ottimizzazione. Esso non è compatibile con la performance. La *passività della sofferenza* non ha alcun posto nella società attiva dominata dal *poter fare*. Oggi il dolore viene privato di qualsiasi possibilità di espressione: viene condannato a *tacere*. La società palliativa non permette di animare, verbalizzare il dolore facendone una *passione*.

La società palliativa è inoltre una società del *mi piace*, che cade vittima della mania di voler piacere. Ogni cosa viene lucidata finché non suscita approvazione. Il *like* è l'emblema, il vero e proprio *analgesico* della contemporaneità. Non domina solo i social media, ma anche tutti gli ambiti della cultura. Nulla deve più far male. Non solo l'arte, ma anche la vita stessa dev'essere *instagrammabile*, ovvero priva di angoli e spigoli, di conflitti e contraddizioni che potrebbero provocare dolore. Ci si scorda che *il dolore purifica*, emana un effetto catartico. Alla cultura della

compiacenza manca la possibilità della *catarsi*. Per cui si soffoca tra le *scorie della positività* che vanno accumulandosi sotto la superficie della cultura della compiacenza.

In un articolo centrato sulle aste di arte moderna e contemporanea si legge:

Che siano Monet o Koons, le amatissime figure stese di Modigliani, le donne di Picasso o le sublimi campiture di colore di Rothko, persino i trofei pseudo-leonardeschi iper-restaurati della fascia di prezzo piú alta devono in tutta evidenza essere riconducibili al primo sguardo a un artista (maschio), e compiacere fino alla banalità. Pian piano, almeno un'artista donna si sta unendo a questa cerchia: Louise Bourgeois ha infatti stabilito un nuovo record nell'ambito delle sculture di grandi dimensioni. 32 milioni per *Spider*, anni Novanta. Ma persino i ragni giganti sono piú mostruosamente decorativi che minacciosi<sup>6</sup>.

Nel caso di Ai Weiwei, la morale stessa viene impacchettata in modo da spingere al *like*. Morale e compiacenza si fondono in una simbiosi ben riuscita. La dissidenza si riduce a design. Jeff Koons mette invece in scena un'arte amorale, ostentatamente decorativa, del *mi piace*. L'unica reazione sensata dinanzi alla sua arte è, come ha sottolineato lui stesso, «Wow»<sup>7</sup>.

Oggi l'arte viene costretta con tutte le forze nel corsetto del *mi piace*. Tale anestesia dell'arte non si ferma nemmeno davanti agli antichi maestri, costretti in un cortocircuito con la moda.

La mostra di ritratti scelti era accompagnata da un video che dimostrava quanto gli attuali vestiti d'alta moda siano in armonia cromatica con dipinti storici quali quelli di Lucas Cranach il Vecchio o Peter Paul Rubens. E ovviamente si sottolineava l'idea che i ritratti storici siano i precursori degli odierni selfie<sup>8</sup>.

La cultura della compiacenza ha svariate origini. Rimanda prima di tutto all'economicizzazione e alla mercificazione della cultura. I prodotti culturali finiscono in maniera sempre piú pronunciata sotto l'influsso della coazione al consumo. Devono assumere una forma che li renda consumabili, cioè compiacenti. Tale economicizzazione della cultura collima con la culturalizzazione dell'economia. I beni di consumo vengono dotati di un valore aggiunto culturale. Promettono esperienze culturali,

estetiche. Per cui il design diventa piú importante del valore d'uso. L'ambito del consumo invade quello artistico. I beni di consumo si presentano come opere d'arte. In tal modo l'ambito artistico e quello di consumo si mischiano, con la conseguenza che ora l'arte serve a sua volta l'estetica del consumo. Diventa compiacente. L'economicizzazione della cultura e la culturalizzazione dell'economia si rafforzano a vicenda. Si abbatte cosí la separazione tra cultura e commercio, tra arte e consumo, tra arte e pubblicità. Gli stessi artisti vengono messi sotto pressione affinché s'impongano come marchi. Diventano conformi al mercato, compiacenti. La culturalizzazione dell'economia riguarda anche la produzione. La produzione post-industriale, immateriale, s'impossessa delle modalità della pratica artistica. Dev'essere *creativa*. La creatività come strategia economica consente però solo delle *variazioni dell'Uguale*. Non ha accesso al *completamente Altro*. Le manca la *negatività della rottura*, che fa male. Dolore e commercio si escludono a vicenda.

Finché l'ambito artistico, nettamente separato da quello del consumo, seguiva una propria logica, non ci si attendeva alcuna compiacenza. Gli artisti si tenevano alla larga dal commercio. Il motto di Adorno, secondo cui l'arte è «estraneità al mondo»<sup>9</sup>, aveva ancora validità. Ne segue che l'arte che fa star bene è una contraddizione in termini. L'arte deve sconcertare, disturbare, inquietare, anche saper far male. È da *qualche altra parte*. È *a casa nell'estraneo*. È proprio l'estraneità a caratterizzare l'aura dell'opera d'arte. Il dolore è lo strappo attraverso il quale fa breccia il completamente Altro. È proprio la negatività del completamente Altro a mettere l'arte in condizione di offrire una narrazione antagonistica rispetto all'ordine vigente. La compiacenza, invece, perpetua l'Uguale.

La pelle d'oca è, a detta di Adorno, la «prima immagine estetica»<sup>10</sup>. Porta in primo piano l'irruzione dell'Altro. La coscienza che non riesce a rabbrivire è reificata. È incapace di fare *esperienza*, poiché questa, «nella sua essenza, è il dolore in cui l'alterità essenziale dell'ente si svela rispetto a ciò che è abituale»<sup>11</sup>. Anche la vita che rifiuta qualsiasi dolore è reificata. Solo «l'essere toccato dall'altro»<sup>12</sup> mantiene viva la vita. Altrimenti essa resta prigioniera nell'*inferno dell'Uguale*.

1. E. Jünger, *Sul dolore*, in *Foglie e pietre*, trad. di F. Cuniberto, Adelphi, Milano 1997, p. 139.
2. C. Mouffe, *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Suhrkamp, Berlin 2014.
3. B. Ehrenreich, *Smile or Die. Wie die Ideologie des positiven Denkens die Welt verdummt*, Kunstmann, München 2010.
4. E. Illouz e E. Cabanas, *Das Glücksdiktat. Und wie es unser Leben beherrscht*, Suhrkamp, Berlin 2019.
5. D.B. Morris, *The Culture of Pain*, University of California Press, Berkeley 1991, p. 71 [trad. ted. *Geschichte des Schmerzes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, qui p. 103].
6. M. Woeller, *Gefälligkeiten machen sich bezahlt*, in «Die Welt», 18 maggio 2019.
7. B.C. Han, *La salvezza del bello*, trad. di V. Tamaro, nottetempo, Milano 2019.
8. A. Mania, *Alles wird Pop*, in «Süddeutsche Zeitung», 8-9 febbraio 2020, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/pr-strategien-der-auktionshaeuser-alles-wird-pop-1.4788865>.
9. T.W. Adorno, *Teoria estetica*, a cura di G. Adorno e R. Tiedemann, trad. di E. de Angelis, Einaudi, Torino 1977, p. 308.
10. *Ibid.*, p. 553.
11. M. Heidegger, *Parmenide*, a cura di F. Volpi, trad. di G. Gurisatti, Milano, Adelphi 1999, p. 292.
12. Adorno, *Teoria estetica*, cit., p. 553.

## Coazione alla felicità

Il dolore è un complesso costruito sociale. La sua presenza e il suo impatto sulla società dipendono anche dalle forme di dominio. La società premoderna dei martiri mantiene una relazione molto intima col dolore. I suoi sogni di potere sono letteralmente pervasi da grida di dolore. Il dolore funge da strumento di dominio. La festa cupa, l'orrido rituale del martirio, le sontuose messinscena del dolore stabilizzano la società. I corpi martoriati sono insegne del potere.

Nel passaggio dalla società dei martiri a quella disciplinare cambia anche il rapporto col dolore. In *Sorvegliare e punire*, Foucault sottolinea come la società disciplinare impieghi il dolore in una forma discreta. Esso viene subordinato a un calcolo disciplinare.

Punizioni meno immediatamente fisiche, una certa discrezione nell'arte di far soffrire, un gioco di dolori più sottili, più felpati, spogliati del loro fasto visibile [...]: in pochi decenni il corpo suppliziato, squartato, amputato, simbolicamente marchiato sul viso o sulla spalla, esposto vivo o morto, dato in spettacolo, è scomparso. È scomparso il corpo come principale bersaglio della repressione penale <sup>1</sup>.

I corpi martoriati non sono più adatti alla società disciplinare orientata alla produzione industriale. Il potere disciplinare fabbrica, quali mezzi di produzione, corpi inclini ad apprendere. Anche il dolore viene integrato nella tecnica disciplinare. Il dominio continua a intrattenere una relazione col dolore. Obblighi e divieti vengono inculcati nel soggetto d'obbedienza mediante il dolore, quindi ancorati nel suo corpo. Nella società disciplinare il dolore ha ancora un ruolo costruttivo. Esso *modella* l'essere umano quale mezzo di produzione. Non viene però più messo in mostra, bensì limitato a spazi disciplinari chiusi come le carceri, le caserme, gli istituti, le fabbriche o le scuole.

A ben vedere, la società disciplinare ha un rapporto affermativo col dolore. Come «disciplina», Jünger descrive «la forma attraverso la quale l'uomo mantiene vivo il contatto con il dolore»<sup>2</sup>. Il «Lavoratore» jüngeriano è proprio una figura disciplinare, che s'indurisce grazie al dolore. La vita eroica, che «cerca continuamente di restare in sintonia con [il dolore]», è volta a «temprare come l'acciaio»<sup>3</sup>. Il «volto disciplinato» è «chiuso», è un volto «dallo sguardo fisso», mentre il «volto raffinato» di un individuo delicato è «nervoso, mobile, mutevole» nonché «aperto agli influssi e agli stimoli più diversi»<sup>4</sup>.

Il dolore rientra giocoforza in un'idea eroica del mondo. In un manifesto futurista di Aldo Palazzeschi intitolato *Il contro dolore* si legge: «Maggior quantità di riso un uomo riuscirà a scoprire dentro il dolore, più egli sarà un uomo profondo. Non si può intimamente ridere se non dopo aver fatto un lavoro di scavo nel dolore umano»<sup>5</sup>. Secondo questa visione eroica del mondo, la vita va organizzata in modo che sia sempre «attrezzata» per l'incontro con la sofferenza. Il corpo quale luogo del dolore viene sottomesso a un ordine più alto: «Tale pratica richiede certo una postazione di comando dall'alto della quale il corpo venga considerato come un avamposto che l'uomo, da grande distanza, è in grado di impiegare e sacrificare in battaglia»<sup>6</sup>.

Jünger oppone la disciplina eroica alla sensibilità del soggetto borghese il cui corpo non è un avamposto, non è strumento per uno scopo superiore. Il suo corpo fragile è più che altro un fine in sé: perde cioè quell'orizzonte di significato che consentirebbe di cogliere il senso del dolore.

Il segreto della moderna sensibilità sta nel fatto che essa corrisponde a un mondo in cui il corpo è il valore supremo. Ne risulta allora che il rapporto di questo mondo con il dolore è il rapporto con una potenza che va innanzitutto evitata, perché qui il dolore non colpisce il corpo come un semplice avamposto, ma colpisce il quartier generale, il nucleo essenziale della vita stessa<sup>7</sup>.

Nell'epoca post-industriale e post-eroica il corpo non è né un avamposto, né un mezzo di produzione. Il corpo edonistico che si piace e gode di sé senza alcun aggancio con un fine più alto sviluppa al contrario del corpo disciplinato un atteggiamento di rifiuto nei confronti del dolore, che gli pare del tutto insensato e inutile.

L'odierno soggetto di prestazione si distingue essenzialmente dal soggetto disciplinare. Non è nemmeno un «Lavoratore» nel senso jüngeriano del termine. Nella società della prestazione neoliberista, negatività come gli obblighi, i divieti o le punizioni cedono il passo a positività come la motivazione, l'auto-ottimizzazione o l'autorealizzazione. Gli spazi disciplinari vengono sostituiti da aree di benessere. Il dolore perde qualsiasi appiglio col potere e il dominio. Viene depoliticizzato, diventando una questione medica.

La nuova formula di dominio recita: *Sii felice*. La positività della contentezza scaccia la negatività del dolore. In forma di capitale emotivo positivo, la felicità deve garantire un'ininterrotta capacità di prestazione. L'auto-motivazione e l'auto-ottimizzazione rendono molto efficiente il dispositivo neoliberista della felicità, in quanto il dominio si fa strada senza grandi fatiche. Il subordinato non è nemmeno consapevole della propria subordinazione. Crede di essere libero. Senza alcuna costrizione esterna, si sfrutta volontariamente credendo di realizzarsi. La libertà non viene oppressa, bensì sfruttata. Il *Sii libero* crea una costrizione più disastrosa del *Sii obbediente*.

Nel regime neoliberista, anche il potere assume una forma positiva. Diventa *smart*. Al contrario del potere disciplinare repressivo, il potere smart non fa male. *Il potere viene del tutto sganciato dal dolore*. Si esprime senza alcuna repressione. La sottomissione si compie quale auto-ottimizzazione e auto-realizzazione. Il potere smart opera in chiave seduttiva e permissiva. Spacciandosi per libertà, è più invisibile del potere disciplinare repressivo. Anche la sorveglianza assume una forma smart. Ci viene costantemente chiesto di comunicare i nostri bisogni, i nostri desideri, le nostre preferenze, di raccontare la nostra vita. La comunicazione totale e la sorveglianza totale, il denudamento pornografico e la sorveglianza panottica finiscono per collimare. La libertà e la sorveglianza diventano indistinguibili.

Il dispositivo neoliberista della felicità ci distrae dai rapporti di dominio vigenti costringendoci all'introspezione. Fa sí che ognuno si tenga occupato solo con sé stesso, con la propria psiche, invece di indagare criticamente le questioni sociali. La sofferenza, della quale sarebbe responsabile la società, viene privatizzata e psicologizzata. Le condizioni da migliorare non sono sociali, bensì psichiche. Lo slancio verso un'ottimizzazione dell'anima, che

in realtà costringe a un adeguamento ai rapporti di dominio, vela i malcostumi sociali. Così la psicologia positiva sigilla la *fine della rivoluzione*. A salire sul palco non sono i rivoluzionari, bensì i trainer motivazionali che impediscono il diffondersi del malumore o anche della rabbia.

Alla vigilia della crisi economica mondiale degli anni Venti, con le loro estreme differenze sociali, molti rappresentanti operai e attivisti radicali denunciarono gli eccessi dei ricchi e la miseria dei poveri. Nel XXI secolo invece, una covata ben diversa e più numerosa di ideologi ha propagato il contrario, cioè che nella nostra società profondamente ineguale va tutto bene e le cose potrebbero persino migliorare per chiunque voglia darsi da fare. I motivatori e gli altri rappresentanti del pensiero positivo hanno consegnato proprio un bel messaggio a chi si trova a un passo dalla rovina per via del mercato del lavoro in costante tumulto: Accettate ogni «cambiamento», per spaventoso che possa sembrare, e consideratelo una chance<sup>8</sup>.

Anche l'assoluta volontà di combattere il dolore fa dimenticare come esso sia *socialmente mediato*. Il dolore rispecchia i fallimenti socioeconomici, che s'inscrivono sia nell'ambito psichico, sia in quello corporeo. Gli analgesici, prescritti in massa, coprono le circostanze sociali che conducono al dolore. L'assoluta medicalizzazione e farmacologizzazione del dolore impediscono che esso si faccia *linguaggio*, anzi *critica*. sottrae al dolore il suo carattere oggettivo, sociale. Mediante un'anestesia indotta per via medicamentosa o mediale, la società si rende immune alla critica. Anche i social media e i videogiochi fungono da anestetici. L'anestesia permanente della società impedisce la scoperta e la riflessione, opprime la *verità*. Scrive Adorno in *Dialettica negativa*: «Il bisogno di lasciar diventare eloquente il dolore è condizione di ogni verità. Infatti il dolore è oggettività che pesa sul soggetto; ciò che egli sente dentro di sé come il più soggettivo, come sua espressione, è oggettivamente mediato»<sup>9</sup>.

Il dispositivo della felicità isola l'essere umano e conduce a una spoliticizzazione e desolidarizzazione della società. Ognuno deve badare alla propria felicità, che diventa quindi una questione privata. Anche la sofferenza viene interpretata come il risultato del proprio fallimento. Così, *invece della rivoluzione, c'è la depressione*. Mentre cerchiamo di sistemare

alla meno peggio la nostra anima, perdiamo di vista le questioni legate alla società, il che provoca fratture sociali. Se siamo tormentati da paure e insicurezze, ecco che colpevolizziamo non la società, bensì noi stessi. Il fermento della rivoluzione è però il *dolore percepito insieme*. Il dispositivo neoliberista della felicità lo soffoca sul nascere. La società palliativa *spoliticizza* il dolore *medicalizzandolo e privatizzandolo*. In tal modo si opprime e si rimuove la *dimensione sociale del dolore*. Non risuona alcuna protesta dai dolori cronici che si lasciano interpretare quali *manifestazioni patologiche della società della stanchezza*. La stanchezza nella società neoliberista della prestazione è apolitica in quanto rappresenta una *stanchezza dell'Io*. È sintomo del soggetto di prestazione narcisistico e sfibrato. Essa isola gli esseri umani invece di riunirli in un *Noi*. Va quindi distinta da quella *stanchezza del Noi* capace di stimolare una comunità. La stanchezza dell'Io è la migliore profilassi contro la rivoluzione.

Il dispositivo neoliberista della felicità reifica la felicità, che è più della somma dei sentimenti positivi capaci di garantire una prestazione migliore. Essa si sottrae alla logica dell'ottimizzazione: è caratterizzata dall'indisponibilità. Vi è insito un che di negativo. La vera felicità è possibile solo se *infranta*. È proprio il dolore a salvaguardare la felicità dalla reificazione. Inoltre, le conferisce una durata. Il dolore *regge* la felicità. La *felicità dolorosa* non è un ossimoro. Ogni *intensità* è dolorosa. La *passione* unisce il dolore e la felicità. La profonda felicità contiene un attimo di sofferenza. L'infelicità e la felicità sono, secondo Nietzsche, «due sorelle, e gemelle, che diventano grandi insieme o [...] *restano piccole insieme*»<sup>10</sup>. Se il dolore viene soffocato, ecco che la felicità si appiattisce riducendosi a un apatico torpore. La profonda felicità resta inaccessibile a chi non è aperto al dolore.

L'abbondanza delle *specie* di dolore si abbatte come un turbine infinito di neve su di un tal uomo, allo stesso modo che su di lui si scaricano i fulmini più terribili della sofferenza. Soltanto a questa condizione, – essere aperto da tutti i lati e fin nelle più riposte latebre alla sofferenza, – egli può rimanere aperto alle specie più raffinate e alte di felicità [...] <sup>11</sup>.

1. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, p. 10.
2. Jünger, *Sul dolore*, cit., p. 159.
3. *Ibid.*, p. 153.
4. *Ibid.*, p. 159.
5. A. Palazzeschi, *Il controdolore*, Stampa alternativa, Roma 2000, p. 18.
6. Jünger, *Sul dolore*, cit., p. 152.
7. *Ibid.*, p. 153.
8. Ehrenreich, *Smile or Die*, cit., p. 206.
9. T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 18.
10. F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, trad. di F. Masini, in *Opere*, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano 1977, p. 245.
11. F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1881-1882)*, trad. di F. Masini e M. Montinari, in *Opere*, vol. V, tomo I, Adelphi, Milano 1965, p. 432.

## Sopravvivere

Il virus è lo specchio della nostra società. Evidenzia in quale società viviamo. Oggi la sopravvivenza assume un valore assoluto, come se fossimo costantemente in guerra. Tutte le energie vitali vengono adoperate per allungare la vita. La società palliativa si rivela una società della sopravvivenza. Dinanzi alla pandemia, ecco che la strenua lotta per la sopravvivenza subisce un inasprimento virale. Il virus fa breccia nella zona di benessere palliativa e la trasforma in una quarantena in cui la *vita s'irrigidisce diventando mera sopravvivenza*. Più la vita è sopravvivenza, più si ha paura della morte. In fin dei conti, l'algofofia è tanatofobia. La pandemia rende di nuovo visibile la morte da noi meticolosamente rimossa e sfrattata. La sovraesposizione mediale della morte ci rende nervosi.

La società della sopravvivenza perde del tutto il senso della *buona vita*. Anche il godimento viene sacrificato nel nome di una salute elevata a fine in sé. La rigidità del divieto di fumare dimostra in maniera esemplare l'isteria della sopravvivenza. Anche il godimento deve cedere il passo alla sopravvivenza. L'allungamento della vita a ogni costo avanza a livello globale diventando il valore più alto, che mette tutti gli altri in secondo piano. Nel nome della sopravvivenza sacrificiamo volentieri tutto ciò che rende la vita meritevole di essere vissuta. Dinanzi alla pandemia, anche la radicale limitazione dei diritti fondamentali viene accettata senza discussioni. Senza opporre resistenza ci adeguiamo allo stato di eccezione che riduce la vita a nuda vita. Sottoposti allo stato di eccezione virale, ci rinchiudiamo volontariamente in quarantena. La quarantena è una variante virale del *campo* in cui imperversa la nuda vita<sup>1</sup>. Il campo di lavoro neoliberista ai tempi della pandemia si chiama *home office*. Solo l'ideologia della salute e la libertà paradossale dell'autosfruttamento lo distinguono dai campi di lavoro dei regimi dispotici.

Dinanzi alla pandemia, la società della sopravvivenza vieta persino la messa di Pasqua. Anche i sacerdoti si esercitano nel «distanziamento sociale» e indossano la mascherina. Sacrificano del tutto la fede sull'altare della sopravvivenza. In chiave paradossale, l'amore per il prossimo si manifesta come una presa di distanza. Il prossimo è un potenziale infetto. La virologia esautora la teologia. Tutti prestano ascolto ai virologi, che acquistano un'autorità interpretativa assoluta. Il racconto della resurrezione cede il passo in tutto e per tutto all'ideologia della salute e della sopravvivenza. Dinanzi al virus, la fede si riduce a una farsa. Viene sostituita dalle terapie intensive e dagli apparecchi per la respirazione artificiale. Ogni giorno c'è la conta dei morti. La morte domina la vita, la svuota facendola diventare sopravvivenza.

L'isteria della sopravvivenza rende la vita radicalmente effimera. La vita viene ridotta a un processo biologico che va ottimizzato. Perde qualsiasi dimensione *meta-fisica*. L'auto-tracciamento assurge a culto. L'ipocondria digitale, la costante auto-misurazione mediante *app* per la salute e il fitness, degrada la vita a una *funzione*. La vita viene spogliata di qualsiasi narrazione capace di generare senso: non è più *ciò che si può raccontare*, bensì *ciò che si può misurare e conteggiare*. La vita diventa nuda, oscena. Nulla promette durata. Impallidiscono anche tutti quei simboli, quelle narrazioni e quei riti in grado di elevare la vita rispetto alla mera sopravvivenza. Le pratiche culturali come il culto degli avi conferiscono vitalità anche ai morti. La vita e la morte si legano mediante uno scambio simbolico. Visto che le pratiche culturali che stabilizzano la vita sono andate del tutto perdute, ora imperversa l'isteria della sopravvivenza. Oggi morire ci risulta particolarmente difficile poiché non è più possibile concludere la vita in maniera sensata. Viene terminata al momento meno opportuno. Chi non riesce a morire al momento giusto è costretto a morire in quello sbagliato. Invecchiamo senza diventare *anziani*.

Al capitalismo manca la narrazione della buona vita. Esso assolutizza la sopravvivenza. È alimentato dalla fede inconsapevole che più capitale significhi meno morte. Il capitale viene accumulato contro la morte. In quanto *patrimonio*, viene immaginato in termini di sopravvivenza<sup>2</sup>. Malgrado la limitatezza dell'esistenza, il tempo del capitale viene accumulato. Questa pandemia ha inflitto uno shock al capitalismo, ma non l'ha superato. Da essa non emana una narrazione contraria al capitalismo.

Non avverrà una rivoluzione virale. La produzione capitalistica non viene decelerata, bensì trattenuta a forza. Imperversa uno stato di sospensione nervosa. La quarantena non conduce all'ozio, bensì all'inoperosità forzata. Non è un luogo dell'*indugio*. Dinanzi alla pandemia non si dà soltanto la precedenza alla salute rispetto all'economia. L'intera economia della crescita e della prestazione è orientata alla sopravvivenza.

La preoccupazione per la *buona vita* va contrapposta alla lotta per la sopravvivenza. La società dominata dall'isteria della sopravvivenza è una società di non morti. Siamo troppo vivi per morire e troppo morti per vivere. Nella preoccupazione esclusivamente rivolta alla sopravvivenza noi siamo uguali al virus, questa creatura non morta che si limita a moltiplicarsi, quindi a sopravvivere, senza vivere.

La società palliativa è una società della positività. A caratterizzarla è una *permissività illimitata*. *Diversity, community o sharing* sono le sue parole chiave. L'*Altro quale avversario* viene fatto sparire. La circolazione delle informazioni e del capitale, che va accelerata, raggiunge la propria velocità massima là dove non incontra più la resistenza immunologica dell'Altro. Per cui i valichi vengono livellati, rendendoli agevoli passaggi. I confini vengono eliminati. Le soglie vengono abbattute. La difesa immunologica dell'Altro viene radicalmente abbassata.

La società organizzata in chiave immunologica è circondata, come ai tempi della Guerra fredda, da mura e recinzioni. Lo spazio è costituito da *blocchi* separati gli uni dagli altri. Le barriere immunologiche rallentano però la circolazione delle merci e del capitale. La massiccia globalizzazione in corso dalla fine della Guerra fredda le abbatte radicalmente quale processo de-immunizzante allo scopo di accelerare il flusso delle merci e del capitale. La negatività dell'avversario, efficace in un quadro immunologico, non appartiene alla costituzione della società neoliberista della prestazione. Qui la guerra la si fa soprattutto con sé stessi. Lo sfruttamento altrui cede il passo all'autosfruttamento.

Ora il virus scatena una *crisi immunologica*. Fa breccia nella società permissiva ormai immunologicamente molto indebolita e la blocca in uno stato di shock. I confini vengono richiusi in preda al panico. Gli spazi vengono isolati gli uni dagli altri, gli spostamenti e i contatti radicalmente limitati. L'intera società ritorna in *modalità di difesa immunologica*.

Abbiamo a che fare con un *ritorno dell'avversario*. Ora come ora facciamo la guerra al virus quale nemico invisibile.

La pandemia si comporta come il terrorismo che scaraventa una morte nuda addosso alla nuda vita, generando così una potente reazione immunologica. In aeroporto ciascuno di noi viene trattato come un potenziale terrorista. Senza fare resistenza, ci lasciamo sottoporre a umilianti misure di sicurezza. Lasciamo che ci palpeggino il corpo in cerca di armi nascoste. Il virus è terrore dall'aria. Ognuno è potenzialmente sospettato di trasmettere il virus, il che crea una società della quarantena che avrà come conseguenza un regime di sorveglianza biopolitico. La pandemia non lascia spazio ad altri modi di vivere. Nella guerra contro il virus, la vita è più che mai sopravvivenza. L'isteria della sopravvivenza si acutizza per via virale.

1. G. Agamben, *Homo sacer*, Quodlibet, Macerata 2018.

2. B.C. Han, *Kapitalismus und Todestrieb. Essays und Interviews*, Matthes & Seitz, Berlin 2019.

## Insensatezza del dolore

Una caratteristica cruciale dell'odierna esperienza del dolore consiste nel fatto che esso venga percepito come privo di senso. Non vi sono più nessi in grado di fornirci appiglio e orientamento dinanzi al dolore. Abbiamo disimparato *l'arte di patire il dolore*. L'esclusiva medicalizzazione e farmacologizzazione del dolore «priva ogni cultura della capacità di integrare con tutto il resto il suo programma per far fronte al dolore»<sup>1</sup>. Ora il dolore è un male insensato da affrontare armati di analgesici. In forma di mero supplizio corporeo, esso abbandona del tutto *l'ordine simbolico*.

Monsieur Teste di Paul Valéry incarna il soggetto moderno, borghese e sensibile, che esperisce il dolore come qualcosa d'insensato, uno strazio corporeo. L'intera narrazione cristiana che fungeva da narcotico o stimolante divino l'ha abbandonato per sempre: «Il dolore non ha alcun significato»<sup>2</sup>. In tal modo Valéry dà voce a un pensiero insopportabile che pesa come la morte di Dio. L'essere umano smarrisce uno spazio protettivo di natura narrativa e con esso anche la possibilità di un dolore simbolicamente attrezzato. Privi di protezione, siamo in balia di un corpo nudo, svuotato di senso e di linguaggio.

Tale frase lapidaria contraddistingue il punto storico conclusivo di un percorso in cui il dolore è stato sganciato dalle sue classiche codificazioni culturali. Il dolore compare per la prima volta come un oggetto resistente al significato [...]. La possibilità di formulare una frase del genere ha presupposto [...] una possente tabula rasa. Pare che nel XIX secolo i fisiologi e gli anatomisti abbiano definitivamente eliminato la semantica cristiana dal corpo culturale [...]. La frase di Valéry è vicina al detto nietzschiano «Dio è morto». Con questa frase, il gelo del cosmo si posa sulle nostre ginocchia<sup>3</sup>.

Per Monsieur Teste, il dolore non è raccontabile. Distrugge la lingua. Là dove esso comincia, s'interrompe la frase. Solo i puntini di sospensione rimandano alla sua presenza:

Ah! Soffriva.[...] «Che cosa ho?, – disse. – Non molto [...] Aspettate [...] Conto dei granelli di sabbia e finché li vedo... Il mio dolore che si acutizza esige tutta la mia attenzione. Ci penso! – Attendo solo un mio gemito... e dopo averlo inteso – l'*oggetto*, il terribile *oggetto*, diventando più piccolo, si sottrae alla mia vista interiore...»<sup>4</sup>

Monsieur Teste tace dinanzi al dolore. Il dolore della lingua lo rapisce, distrugge il suo mondo e lo incapsula in un corpo muto. La mistica cristiana Teresa d'Avila si presta a essere un contraltare di Monsieur Teste. Nel suo caso, il dolore è quanto mai eloquente. Il racconto inizia col dolore. La narrazione cristiana lo rende linguaggio e trasforma anche il corpo di lei in un palcoscenico. Il dolore approfondisce la relazione con Dio. Produce un'intimità, un'intensità. È persino un accadimento erotico. Un erotismo sacro lo converte in lussuria.

Nelle mani dell'angelo apparsomi vidi una lunga freccetta dorata, e sulla punta del metallo mi pare ci fosse un po' di fuoco. Ebbi la sensazione che egli, con la freccia, mi perforasse più volte il cuore arrivando fino in fondo, e quando veniva estratta era come se si portasse via anche la parte più interna del mio cuore. Quando m'abbandonò, m'accese un amore focoso verso Dio. Il dolore di questa ferita era tale da strapparmi i già citati sospiri lamentosi; ma anche la delizia provocata da questo eccezionale dolore era così travolgente da rendere impossibile l'idea di volermene privare, e possibile solo un appagamento mediante Dio. È un dolore non corporeo ma spirituale anche se vi partecipa pure il corpo, e in maniera non trascurabile<sup>5</sup>.

Secondo Freud il dolore è sintomo di un blocco nella storia di una persona. Per via di questo blocco il paziente non è in grado di proseguire con la propria storia. I dolori psicogeni sono espressione di parole sepolte, rimosse. La parola si fa *concreta*. La terapia consiste nel liberare la persona da questo blocco rendendo di nuovo fluida la sua storia. Il dolore di Monsieur Teste è una «cosa», un «terribile *oggetto*». Si sottrae a qualsiasi narrazione. Senza passato né futuro, esso persiste nella presenza senza linguaggio del corpo.

Quando fa improvvisamente breccia il dolore, esso non illumina alcun passato, bensì solo le aree corporee presenti. Desto un'eco locale [...]. Così facendo riduce la coscienza a un breve presente, a un attimo intricato e privo del suo orizzonte futuro [...]. Ci troviamo qui alla massima distanza da qualsiasi storia [...] <sup>6</sup>.

Oggi il dolore è *reificato* al punto da essere mero strazio corporeo. Il fatto che il dolore non abbia alcun significato non si lascia afferrare univocamente come un atto emancipatorio in grado di liberarlo, per esempio, da costrizioni teologiche. L'insensatezza del dolore suggerisce più che altro che la nostra vita, ridotta a processo biologico, è *a propria volta svuotata di senso*. La sensatezza del dolore presuppone una narrazione che inserisce la vita in un orizzonte di senso. Il dolore insensato è possibile solo in una vita nuda, spogliata di senso, che *non racconta più*.

In *Immagini di pensiero*, Walter Benjamin fa riferimento a quelle mani terapeutiche i cui movimenti inusuali danno l'impressione di *raccontare una storia*. Dai racconti emana un'energia curativa: «Il bambino è malato. La madre lo mette a letto e si siede vicino a lui. E poi comincia a raccontargli delle storie» <sup>7</sup>. Benjamin è dell'avviso che basti la narrazione confidata dal malato al medico all'inizio del trattamento per avviare il processo di guarigione. Benjamin si chiede se sia possibile guarire ogni malattia, a patto che ci «si lasci trasportare abbastanza lontano – sino alla foce – sul fiume del racconto». Il dolore è una «diga» che si oppone inizialmente al flusso del racconto, tuttavia scavalcata quando la «pendenza diviene abbastanza forte da trascinare nel mare del felice oblio». La mano materna che accarezza il bimbo malato scava un letto per il flusso del racconto. Il dolore non è però una semplice diga che oppone resistenza al fluire del racconto. È il dolore a far ingrossare il corso della narrazione in modo che finisca per portar via il dolore stesso. *È il dolore a mettere in moto il racconto*. Solo così la sofferenza diventa a sua volta un «inesauribile corso d'acqua che conduce [ l'uomo ] al mare» <sup>8</sup>.

Oggi viviamo in un'epoca post-narrativa. Non è il racconto, bensì il contegno a influenzare la nostra vita. La narrazione è la capacità dello spirito di superare la contingenza del corpo. Quindi l'idea di Benjamin che il racconto possa guarire qualsiasi malattia non è poi così assurda. Anche gli sciamani scacciano la malattia e il dolore mediante evocazioni magiche aventi un carattere narrativo. Il corpo acquista potere là dove lo spirito si

ritira. Dinanzi alla veemenza del dolore divenuto insensato, allo spirito non resta altro che ammettere la propria impotenza.

La domanda di Teste «Cosa può un uomo?» è una sfida che punta al *massimo* delle potenzialità umane. Ma c'è anche un *minimo* da garantire: quando la sensibilità «va oltre qualsiasi risposta», quando «la parte più furiosa dell'organismo» conquista il predominio, ecco che il «potenziale di sofferenza» scalza le capacità umane. Per superficiale o profonda che sia, Valéry continua a riscoprire la *soglia* sulla quale il corpo, rimasto solo sul palco, concede allo spirito quel poco d'illuminazione di cui ha bisogno per riconoscere la propria sconfitta<sup>9</sup>.

Monsieur Teste anticipa l'essere umano ipersensibile della tarda modernità che soffre di dolori insensati. Oggi, la soglia del dolore in corrispondenza della quale lo spirito dichiara la propria impotenza precipita rapidamente. Lo *spirito* quale potenziale narrativo si disfa da solo. E proprio nell'epoca moderna in cui l'ambiente c'infligge sempre meno dolore, i nostri ricettori del dolore paiono diventare sempre più sensibili. Si sviluppa un'ipersensibilità. È proprio l'algofobia a renderci sensibilissimi al dolore. Può persino indurre sofferenza. Il corpo disciplinato che deve difendersi da molti dolori provenienti dall'esterno ha una bassa sensibilità. A caratterizzarlo è un'intenzionalità ben diversa. Esso non si occupa di sé stesso, anzi: è proiettato verso l'esterno. La nostra attenzione è invece rivolta in ampia misura verso il nostro corpo. Come Monsieur Teste, auscultiamo ossessivamente l'interno del nostro corpo. Questa *introspezione narcisistica e ipocondriaca* è con tutta probabilità corresponsabile dell'ipersensibilità.

La favola di Andersen *La principessa sul pisello* si lascia leggere come una parabola sull'ipersensibilità del soggetto tardo moderno. Un pisello sotto il materasso provoca tali dolori alla futura principessa da farle passare una notte in bianco. Probabile che le persone al giorno d'oggi soffrano della «sindrome della principessa sul pisello»<sup>10</sup>. Il paradosso di questa sindrome del dolore consiste nel fatto che si soffre sempre di più a causa di cose sempre più piccole. Il dolore non è una grandezza constatabile in chiave oggettiva, bensì una percezione soggettiva. Le crescenti aspettative nei confronti della medicina, associate all'insensatezza del dolore, fanno sembrare insopportabili persino i dolori più insignificanti. Inoltre non

disponiamo piú di nessi di senso, narrazioni, istanze superiori o scopi in grado di abbracciare il dolore e renderlo sopportabile. E se il pisello che infligge sofferenza scompare, ecco che le persone iniziano a soffrire a causa dei materassi troppo soffici. È proprio la persistente insensatezza della vita a far male.

1. I. Illich, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, trad. di D. Barbone, Mondadori, Milano 1977, p. 160.
2. J. Starobinski, *Monsieur Teste face à la douleur*, in Aa.Vv., *Valéry, pour quoi?*, Les Impressions Nouvelles, Paris 1987, pp. 93-120 [trad. ted. in *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, Fischer, Frankfurt am Main 1991, qui p. 118].
3. H. Lethen, «Schmerz hat keinerlei Bedeutung» (Paul Valéry) oder: Gibt es Ereignisse, die den Kulturwissenschaften den Atem verschlagen?, in T. Forrer e A. Linke (a cura di), *Wo ist Kultur? Perspektiven der Kulturanalyse*, vdf Hochschulverlag, Zürich 2014, pp. 37-56.
4. P. Valéry, *Monsieur Teste*, trad. di L. Solaroli, SE, Milano 1988, p. 29.
5. Teresa d'Avila (Theresia von Jesu), *Das Leben der heiligen Theresia von Jesu, Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesu*, vol. I, Kösel, München 1931, p. 281.
6. Starobinski, *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, cit., p. 136.
7. W. Benjamin, *Immagini di pensiero*, in *Opere complete*, vol. v (*Scritti 1932-1933*), cura di E. Ganni, trad. di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 2003, pp. 529 s.
8. W. Benjamin, *Piacere e dolore*, in *Opere complete*, vol. VIII (*Frammenti e paralipomena*), a cura di E. Ganni, trad. di E. Leonzio, Einaudi, Torino 2014, p. 79.
9. Starobinski, *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, cit., p. 137 s.
10. O. Marquard, *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart 1994, p. 99-109.

## Astuzia del dolore

Il dolore rientra probabilmente tra le cose che non scompaiono. Modifica solo le proprie manifestazioni. Per Jünger, esso appartiene a quelle forze elementari che non siamo incapaci di far sparire. Jünger paragona l'essere umano moderno a Sinbad il marinaio, che insieme ai suoi compagni di viaggio banchetta e bighellona su un'isola – in realtà il dorso di un enorme pesce. Un falò risveglia dal sonno la creatura, che s'immerge nelle acque profonde scaraventando Sinbad in mare. Secondo Jünger noi ci troviamo «nella condizione di quei viaggiatori che hanno percorso un lungo tratto su un lago ghiacciato, quando, per l'aumento della temperatura, la superficie comincia a spaccarsi in grossi lastroni»<sup>1</sup>. Il dolore è quell'elemento che brilla oscuro attraverso le crepe nel ghiaccio. Il senso di sicurezza che c'illude proviene dal fatto che «il dolore viene respinto ai margini per fare spazio a un benessere mediocre»<sup>2</sup>. Ma con l'innalzamento della diga che protegge gli uomini dalle forze elementari aumenta anche la minaccia.

La pandemia scoppiata di recente dimostra come la diga alzata contro le forze elementari possa andare in pezzi in qualsiasi momento. A detta del paleontologo Andrew H. Knoll, insieme agli altri animali gli uomini sono solo «la glassa dell'evoluzione»<sup>3</sup>. La vera e propria «torta», invece, è costituita da microbi che minacciano in qualsiasi momento d'infrangere quella fragile superficie, anzi, di riconquistarla. Sinbad il marinaio, che scambia il dorso d'un pesce per un'isola, vale come una metafora persistente dello smarrimento umano. Gli esseri umani credono di essere al sicuro mentre è solo una questione di tempo prima che vengano trascinati nell'abisso dagli elementi. Proprio nell'Antropocene, l'uomo è più vulnerabile che mai. La violenza che egli infligge alla natura si ripercuote su di lui con foga ancora maggiore.

Jünger è dell'avviso che il dolore non possa essere fatto sparire. Parla di economia del dolore. Se viene respinto, esso si somma di nascosto creando

un «capitale invisibile» che «matura gli interessi e gli interessi sugli interessi»<sup>4</sup>. Facendo perno sull'«astuzia della ragione» hegeliana, Jünger postula l'«astuzia del dolore» in base alla quale esso aggira protezioni artificiali infiltrandosi nella vita come uno stillicidio, fino a colmarla:

E tuttavia il dolore reclama i suoi diritti sulla vita con una logica implacabile. Là dove si fa risparmio di dolore l'equilibrio verrà ristabilito secondo le leggi di un'economia rigorosa, e parafrasando una formula celebre si potrebbe parlare di una «astuzia del dolore» volta a raggiungere in qualsiasi modo lo scopo. Se perciò abbiamo di fronte agli occhi una situazione di largo benessere, siamo senz'altro autorizzati a domandarci chi ne porta il peso. Di norma non si dovrà fare molta strada per rintracciare il dolore, e scoprire che anche nel pieno godimento della propria sicurezza l'individuo non ne è mai del tutto al riparo. Il tentativo di imbrigliare artificialmente le forze elementari potrà impedire bensì i contatti più ruvidi ed eliminare le ombre più crude, ma non certo la luce diffusa con cui il dolore penetra nello spazio e si prende la sua rivale. Il vaso che non può essere riempito di getto verrà colmato goccia a goccia. Così la noia non è altro che dolore diluito nel tempo<sup>5</sup>.

Il postulato jüngeriano sull'astuzia del dolore non è poi così inverosimile. È evidente come il dolore non si lasci scacciare dalla vita. Pare anzi riuscire a far valere in ogni caso le proprie pretese nei confronti di essa, poiché malgrado i grandi passi avanti nella medicina che contrasta il dolore, quest'ultimo non si riduce. Neanche col grande arsenale degli analgesici si può sconfiggere la sofferenza. Stando a Jünger sono sí bandite le ombre più crude, ma in compenso una luce diffusa penetra negli spazi. Il dolore viene sparso in ogni dove in forma diluita. L'odierna epidemia dei dolori cronici sembra confermare la tesi di Jünger. Proprio nella società palliativa avversa al dolore si moltiplicano i dolori *silenti*, confinati ai margini, che persistono nella loro assenza di senso, di linguaggio e d'immagini.

Alla base del dolore vi sono svariate forme di violenza. Le repressioni ad esempio rappresentano una *violenza della negatività*. Vengono esercitate solo da terzi. Ma la violenza non emana solo dagli altri. La violenza è anche un eccesso di positività che si esprime in forma di sovrapprestazione, sovracomunicazione, sovrastimolazione. La *violenza della positività* conduce a dolori opprimenti. Sono infatti algologiche quelle tensioni

soprattutto psichiche che caratterizzano la società della prestazione neoliberista. Esse recano tratti auto-aggressivi. Il soggetto di prestazione s'infligge violenza da solo. Si sfrutta volontariamente fino a crollare. Il servo prende la frusta dalle mani del signore e si frusta per diventare signore, sí, per essere libero. Il soggetto di prestazione fa guerra a sé stesso. Le *pressioni interiori* emerse in questo modo lo spingono nella depressione. Provocano anche dolori cronici.

Il comportamento auto-aggressivo vede oggi un rapido incremento, tanto da diventare un'epidemia globale. Sui social network circolano immagini di ferite da taglio profonde, autoinflitte. Sono le nuove immagini del dolore. Rimandano alla società dominata dal narcisismo in cui ciascuno si sobbarca sé stesso fino all'insostenibile. I tagli rappresentano un vano tentativo di buttar via questo carico di ego, di toglierselo di dosso e di sfuggire a tensioni interne e distruttive. Queste nuove immagini del dolore sono il *rovescio sanguinante dei selfie*.

Viktor von Weizsäcker descrive come segue la scena primordiale della guarigione:

Allorché una bimba vede soffrire il fratellino essa trova, senza quasi saperlo, una via per consolarlo: con affetto cerca la sua *mano* e, amorevolmente, lo *tocca* dove gli fa male. *Così la piccola samaritana diventa il suo primo medico*. Una specie di prescienza dell'efficacia originaria dell'azione domina in lei a sua insaputa; essa guida il suo impulso verso la mano e induce la propria al contatto appropriato. Infatti, ciò di cui il fratello farà esperienza è che la mano lo tocca facendogli bene. Tra lui e il suo dolore subentra la sensazione del venir toccato dalla mano della sorella, in un modo che la sofferenza si ritrae dinanzi a questa nuova sensazione<sup>6</sup>.

Oggi ci allontaniamo sempre di più da questa scena primordiale di guarigione. L'esperienza della cura che guarisce, la sensazione di *essere toccati e interpellati*, è sempre più rara. Viviamo in una società in cui aumentano solitudine e isolamento, peraltro accentuati dal narcisismo e dall'egoismo. Anche la crescente concorrenza, il calo della solidarietà e dell'empatia isolano le persone. Per il dolore, la solitudine e la mancata esperienza della vicinanza fungono da amplificatori. Forse i dolori cronici, come quelle ferite da taglio autoinflitte, sono il corpo che grida in cerca di attenzioni e vicinanza, in cerca d'amore – un indizio eloquente del fatto che

oggi i *contatti* si verificano di rado. Ci manca in tutta evidenza la *mano guaritrice dell'Altro*. Nessun analgesico può sostituire quella scena primordiale della guarigione.

L'eziologia dei dolori cronici ha molte facce. Le fratture, gli stravolgimenti e le contrazioni nel tessuto sociale provocano o rafforzano i dolori cronici. Non ultima, è l'assenza di senso della società attuale a rendere insopportabili i dolori cronici. Essi rispecchiano la nostra società svuotata di senso, il nostro *tempo senza narrazione* in cui la vita è diventata nuda sopravvivenza. Qui gli analgesici o le indagini interiori possono fare ben poco. Ci rendono solo ciechi davanti alle cause socioculturali del dolore.

1. Jünger, *Sul dolore*, cit., p. 146.
2. *Ibid.*, p. 151.
3. A.H. Knoll, *Life on a Young Planet*, Princeton University Press, Princeton 2003, p. 41.
4. Jünger, *Sul dolore*, cit., pp. 151 sg.
5. *Ibid.*, pp. 149 sg.
6. V. von Weizsäcker, *Il dolore*, in *Filosofia della medicina*, trad. di L. Bottani e G. Massazza, Guerini e associati, Milano 1990, p. 97.

## Verità del dolore

Nel saggio *Il dolore*, Viktor von Weizsäcker lo descrive nei termini di una «verità che è divenuta carne», «il divenire carne di una verità». Là dove le separazioni fanno male, i vincoli andati perduti si rivelano veri. Solo le verità fanno male. *Tutto ciò che è vero è doloroso*. La società palliativa è una società senza verità, un inferno dell'Uguale. La «compagine di ordini vitali» si manifesta inizialmente come un «filo d'Arianna del dolore»<sup>1</sup>. L'ordine naturale delle cose è un «ordine del dolore». Il dolore è un affidabile criterio di verità, uno «strumento di discriminazione dell'autentico e dell'inautentico nella manifestazione del vivente»<sup>2</sup>. Il dolore può apparire solo là dove è minacciata una reale appartenenza. Senza dolore siamo quindi ciechi, incapaci di riconoscere la verità e i fatti.

Là dove queste scissioni fanno male, là i legami erano divenuti autentici, erano divenuti carne. E là dove un uomo può patire sofferenze, là egli si trova realmente, là egli – sia di ciò consapevole o inconsapevole – ha anche amato. Si dischiude così uno sguardo nella struttura del mondo: là dove l'essente risulta capace di soffrire, là esso si trova realmente legato, e non solo in base a una prossimità meccanica e spaziale, bensì in base a una coesistenza effettiva, ossia vissuta<sup>3</sup>.

Senza dolore non abbiamo né amato né vissuto. La vita viene sacrificata in nome della *sopravvivenza confortevole*. Solo una relazione vissuta, un'effettiva coesistenza ha accesso al dolore. La coesistenza meramente funzionale, senza vita, non porta ad alcun dolore anche quando decade. È il dolore a distinguere la coesistenza viva dalla prossimità morta.

*Il dolore è vincolo*. Chi rifiuta qualsiasi circostanza dolorosa è incapace di vincolarsi. Oggi vengono evitati i vincoli intensi, che potrebbero far male. Ogni cosa avviene in una zona d'agio palliativa. Nel libro *Elogio dell'amore*, Alain Badiou evoca lo slogan pubblicitario di un portale

d'incontri: «È possibile essere innamorati senza soffrire!»<sup>4</sup> L'*Altro come dolore* scompare. L'amore come consumo che reifica l'Altro a oggetto sessuale non fa male. È contrapposto all'eros quale *desiderio dell'Altro*.

*Il dolore è differenza*. Esso *articola* la vita. Gli organi del corpo si lasciano riconoscere a partire dal loro dialetto del dolore. Il dolore marca i confini e sottolinea le differenze. Senza il dolore, sia il corpo sia il mondo affonderebbero in una in-differenza. Alla domanda: «In quale direzione, dunque, i dolori producono i loro effetti?», risponde Weizsäcker:

In primo luogo in questa direzione: che solo attraverso il dolore posso esperire ciò che è mio e tutto ciò che ho. Che il dito del piede, il piede stesso, la gamba mi appartengono, e che dalla terra su cui poggio fino ai capelli tutto *mi appartiene*, lo esperisco mediante il dolore; e mediante il dolore esperisco anche che un osso, un polmone, un cuore e un midollo sono là dove sono, e ciascuno di essi duole secondo un suo proprio linguaggio, così come ogni organo si esprime col suo proprio «dialetto». Che io abbia tutti questi organi posso evidentemente pervenire a notarli anche altrimenti, ma soltanto il dolore mi insegna a comprendere quanto essi mi siano cari; l'importanza e il valore per me di ciascuno di essi singolarmente preso vengo a esperirli solamente attraverso il dolore, e questa legge del dolore determina in egual maniera l'importanza per me del mondo e delle cose che lo compongono<sup>5</sup>.

Senza dolore è impossibile apprezzare il mondo sulla base di differenziazioni. Il mondo senza dolore è un inferno dell'Uguale in cui imperversa l'indifferenza che fa scomparire l'*incomparabile*.

*Il dolore è realtà*. Sortisce un effetto di reale. Noi percepiamo la realtà soprattutto a partire dalla resistenza, che provoca dolore. L'anestesia permanente nella società palliativa derealizza il mondo. Anche la digitalizzazione riduce sempre più la resistenza e fa gradualmente sparire l'interlocutore recalcitrante, ciò che è *contro*, il *controcorpo*. Il protrarsi del *like* conduce a un'insensibilità, allo smantellamento della realtà. *La digitalizzazione è anestesia*.

Nell'epoca post-fattuale, con le *fake news* o i *deep fake* nasce un'*apatia nei confronti della realtà*, anzi un'*anestesia della realtà*. Solo un doloroso *shock di realtà* riuscirebbe a strapparci da questa situazione. La reazione di panico nei confronti del virus si rifà parzialmente a questo effetto

scioccante. *Il virus restituisce la realtà*. La realtà torna a farsi sentire nella forma di un *controcorpo virale*.

Il dolore acuisce la percezione di sé. Esso *contorna* il sé. Disegna i suoi *contorni*. I comportamenti auto-lesionistici in aumento si lasciano interpretare come un disperato tentativo dell'Io narcisistico, diventato depresso, di sincerarsi di sé stesso, di *percepirsi*. Provo dolore quindi sono. Dobbiamo al dolore anche il senso dell'esistenza. Se scompare del tutto, si cerca un sostituto. Il dolore prodotto artificialmente offre un rimedio. Gli sport estremi e i comportamenti a rischio sono tentativi di sincerarsi della propria stessa esistenza. Per cui la società palliativa, paradossalmente, crea *estremisti*. Senza la *cultura* del dolore nasce la barbarie.

In una società anestetizzata occorrono stimoli sempre più forti perché si abbia il senso d'esser vivi. La droga, la violenza e l'orrore diventano degli stimolanti che, in dosi sempre più potenti, riescono ancora a suscitare un'esperienza dell'Io<sup>6</sup>.

1. Weizsäcker, *Il dolore*, cit., p. 105.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 106.

4. A. Badiou, *Elogio dell'amore*, trad. di S. Puggioni, Neri Pozza, Vicenza 2013, p. 15.

5. Weizsäcker, *Il dolore*, cit., p. 105.

6. Illich, *Nemesi medica*, cit., p. 166.

## Poetica del dolore

Come scrive Kafka in una lettera a Max Brod, la scrittura è un «dolce, meraviglioso compenso» per essere «pizzicato dal diavolo, bastonato e quasi triturato». È una ricompensa per un dolore insopportabile. Ci sarebbe sí una scrittura «alla luce del sole», ma lui deve la propria scrittura all'«oscura violenza» che per poco non gli distrugge la vita. Lui scrive quando l'angoscia non lo fa dormire. E senza scrittura, la vita finirebbe nella «follia»<sup>1</sup>.

Anche Proust coltivava la sofferenza a vantaggio della scrittura. La vita di Proust è stata segnata dalle malattie fin dall'infanzia. Per tutta la vita l'hanno tormentato gli attacchi di asma. Qualche anno prima della sua morte, scrive Proust in una lettera:

Malgrado mi amareggi il fatto di dover patire dolori fisici così insopportabili, divenuti soprattutto negli ultimi mesi inesorabili accompagnatori delle mie ambascie, io m'aggrappo a questi miei dolori e detesto il sol pensiero che possano andarsene<sup>2</sup>.

Il dolore guida la penna di Proust. Estorce la lingua, anzi, la *forma* persino alla morte. La rende servizievole ai fini della scrittura. Questa *passione della scrittura* è impensabile senza dolore.

Come un eroe, analizza il suo stato fino all'ultima ora e questi appunti dovranno servire a rendere ancor più plastica, ancor più verosimile la morte del suo eroe Bergotte nelle ultime bozze; questi appunti cercano di restituire ogni dettaglio, anche il più intimo, perlomeno quegli ultimi che il poeta non poteva conoscere ma il morituro soltanto conosceva [...]. Così Marcel Proust dette uno schiaffo alla morte: l'ultimo magnifico gesto dell'artista, che vince la paura della morte, spiandola<sup>3</sup>.

Anche Schubert è un *homo doloris*. Il *Viaggio d'inverno* nasce dal dolore. Nelle sue ultime opere sono iscritte le sofferenze insopportabili che doveva patire anche per via della sifilide. La terapia col mercurio alla quale si sottopose era un'autentica tortura che infliggeva dolori indicibili. Una volta assunto, il mercurio penetrava in tutto il corpo. Il malato doveva trattenersi per giorni in una stanza caldissima. Non gli si permetteva nemmeno di lavarsi. Doveva inoltre sottoporsi a lunghe marce a piedi. Fu proprio sul letto di morte che apportò le ultime correzioni alle bozze del *Viaggio d'inverno*. Le sue opere cantano l'amore e il dolore. Ne *Il mio sogno*, una prosa giovanile, scrive Schubert: «Da lunghi, lunghi anni intono canzoni. Se voglio cantare l'amore, ecco che diviene dolore. E se voglio cantare solo il dolore, esso diviene per me amore»<sup>4</sup>.

Il Bello è il colore complementare del dolore. Dinanzi al dolore, lo spirito s'immagina il Bello. Contrappone l'integro al dolorosamente sfigurato. La bella apparenza lo *placa*. Il dolore spinge lo spirito alla costruzione di un contromondo salvifico e presente, col quale si possa vivere. Esso immerge ogni cosa in una luce nuova e seducente.

L'enorme tensione dell'intelletto che vuol fronteggiare il dolore, fa che tutto ciò su cui esso dirige lo sguardo risplenda di una nuova luce: e l'indicibile incitamento, che danno tutte le nuove illuminazioni, è spesso tanto potente da sfidare tutti gli allettamenti del suicidio e far apparire al sofferente come altamente desiderabile la continuazione della vita<sup>5</sup>.

Il dolore anima la fantasia. Per Nietzsche, l'arte è una «maga che salva e risana»<sup>6</sup> e che fa sparire come per incanto il lato insostenibile e orrendo dell'esistenza.

Anche Nietzsche chiamerebbe la nostra società una società palliativa. A caratterizzarla è un senso vitale fortemente ridotto. La vita si lascia infiacchire divenendo *confortevole sopravvivenza*. La salute viene elevata a nuova divinità. Dalla vita svanisce poco a poco, direbbe Nietzsche, il *tragico*, che afferma la vita malgrado il palese dolore: «La psicologia dell'orgiasmo concepito come uno straripante senso di vita e di forza, all'interno del quale persino il dolore agisce come uno stimolante, mi dette la chiave per la concezione del sentimento *tragico* [...]»<sup>7</sup>.

L'anestesia generale della società fa sparire la poetica del dolore. L'anestesia scaccia l'estetica del dolore. Nella società palliativa disimpariamo totalmente come si fa a rendere il dolore raccontabile, anzi cantabile, a renderlo linguaggio, a traghettarlo in una narrazione, a ricoprirlo di una bella apparenza, a farci beffe di lui. Oggi il dolore è del tutto isolato dalla fantasia estetica. Privato del linguaggio, diventa una questione di tecnica medica. Gli analgesici precedono il racconto, la fantasia, e li sopprimono. L'anestesia permanente e prescritta conduce a un ottundimento spirituale. Il dolore viene fatto cessare prima che metta in moto un racconto. Nella società palliativa esso non è una corrente navigabile, non è un flusso narrativo capace di portare gli uomini al mare, bensì un *vicolo cieco*.

Lo scrittore francese Michel Butor constata una crisi della letteratura. A detta sua, la letteratura non è più in grado di creare una lingua nuova.

Da dieci o vent'anni non succede quasi più nulla in letteratura. C'è un profluvio di pubblicazioni, ma un arresto spirituale. La causa è una crisi della comunicazione. I nuovi mezzi di comunicazione sono ammirevoli, ma provocano un baccano mostruoso <sup>8</sup>.

Il baccano comunicativo perpetua l'inferno dell'Uguale. Impedisce che avvenga qualcosa di completamente Altro, del tutto incomparabile, mai visto prima. L'inferno dell'Uguale è una zona di benessere palliativa. Da essa viene scacciato il dolore che disturba la circolazione comunicativa da accelerare. La comunicazione raggiunge la propria massima velocità là dove l'Uguale incontra l'Uguale. Il *like* l'accelera. Il dolore opera invece contro di essa, in quanto possiede una *tendenza a zittire* che tuttavia consente il verificarsi di qualcosa di completamente Altro.

Oggi non abbiamo più la volontà di esporci al dolore. Il dolore però è una levatrice del Nuovo, un'ostetrica del completamente Altro. La negatività del dolore interrompe l'Uguale. Nella società palliativa come inferno dell'Uguale non è possibile alcuna lingua del dolore, alcuna poetica del dolore. Essa permette solo la *prosa della compiacenza*, cioè la scrittura alla luce del sole.

1. M. Brod e F. Kafka, *Un altro scrivere. Lettere 1904-1924*, trad. di M. Rispoli e L. Zenobi, Neri Pozza, Vicenza 2007, pp. 373 s.
2. M. Proust, *Lettera a madame Dautz del 1° dicembre 1917*, assente nella raccolta edita da Mondadori *Le lettere e i giorni*. Traduzione dell'autore.
3. S. Zweig, *La tragica esistenza di Marcel Proust*, in *Uomini e destini*, trad. di C. Romani, Piano B, Prato 2016, p. 99.
4. H. Kreissle von Hellborn, *Franz Schubert*, Gerold, Wien 1865, p. 334.
5. F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, trad. di F. Masini, in *Opere*, vol. V, tomo I, Adelphi, Milano 1978, p. 84.
6. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, trad. di S. Giametta, in *Opere*, vol. III, tomo I, Adelphi, Milano 1977, p. 56.
7. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, trad. di F. Masini, in *Opere*, vol. VI, tomo III, Adelphi, Milano 1983, p. 137.
8. Intervista a «Die Zeit» del 12 luglio 2012.

## Dialettica del dolore

*Lo spirito è dolore.* Lo spirito giunge solo mediante il dolore a nuove scoperte, a una forma piú elevata di conoscenza e coscienza. Secondo Hegel, lo spirito è caratterizzato dalla capacità di «conservarsi nella contraddizione, quindi nel dolore»<sup>1</sup>. Nel suo percorso di formazione, lo spirito finisce in contraddizione con sé stesso. Si scinde. E questa scissione, questa contraddizione gli fa male. Ma il dolore fa sí che lo spirito *si formi*. La formazione presuppone la negatività del dolore. Lo spirito supera la contraddizione dolorosa sviluppandosi in una forma superiore. Il dolore è il motore della formazione dialettica dello spirito. Esso *trasforma* lo spirito. Le trasformazioni sono legate al dolore. Senza il dolore, lo spirito resta uguale a sé stesso. La via della formazione è una *via dolorosa*.

L'altro, il negativo, la contraddizione, la scissione, appartengono dunque alla natura dello spirito. In questa scissione risiede la possibilità del *dolore*. È per questo che il dolore non è venuto nello spirito dall'esterno, come ci si immaginava ponendo la domanda di come il dolore fosse entrato nel mondo<sup>2</sup>.

Lo spirito «conquista la propria verità assoluta solo a condizione di ritrovare sé stesso nella disgregazione assoluta»<sup>3</sup>. Il suo potere si manifesta «solo quando guarda in faccia il negativo» e «soggiorna presso di esso»<sup>4</sup>. Il «positivo che distoglie lo sguardo dal negativo» deperisce invece nel «morto essere». Solo la negatività del dolore mantiene vivo lo spirito. *Il dolore è vita*.

Senza dolore non è possibile alcuna *conoscenza* capace di rompere radicalmente col passato. Anche l'*esperienza* nel senso enfatico del termine presuppone la negatività del dolore. È un doloroso processo di trasformazione. Contiene una fase di patimento o sopportazione. In questo si distingue dall'evento, che non conduce ad alcun cambio di stato poiché

diverte invece di trasformare. Solo il dolore produce un reale cambiamento. Nella società palliativa si perpetua l'Uguale. Andiamo da tutte le parti senza fare *esperienza*. Prendiamo atto di tutto senza approdare alla *conoscenza*. Le *informazioni* non portano né a esperire, né a conoscere. Manca loro la *negatività della trasformazione*.

La negatività del dolore è costitutiva del pensiero. È il dolore a distinguere il pensiero dal calcolo e dall'intelligenza artificiale. Intelligenza significa *scegliere tra (inter-legere)*. È la capacità di distinguere. Per cui non abbandona ciò che esiste già. Non è in grado di creare il *completamente Altro*. In ciò si differenzia dallo *spirito*. Il dolore approfondisce il pensiero. Non esiste un calcolo profondo. In cosa consiste la *profondità* del pensiero? Al contrario del calcolo, il pensiero crea uno sguardo diversissimo sul mondo, proprio un *altro mondo*. Solo la vita che vive, che è capace di provare dolore riesce a pensare. All'intelligenza artificiale manca proprio questa vita.

Non siamo ranocchi pensanti, apparecchi per obiettivare e registrare, dai visceri congelati – noi dobbiamo generare costantemente i nostri pensieri dal nostro dolore e maternamente provvederli di tutto quel che abbiamo in noi di sangue, cuore, fuoco, piacere, passione, tormento, coscienza, destino, fatalità<sup>5</sup>.

L'intelligenza artificiale è solo uno strumento di calcolo. È forse capace d'imparare, anche di *deep learning*, ma è incapace di fare esperienza. *Solo il dolore trasforma l'intelligenza nello spirito*. Non ci saranno mai *algoritmi del dolore*. «Il grande dolore soltanto, quel lungo, lento dolore che vuole tempo» è, secondo Nietzsche, «l'estremo liberatore dello spirito». Esso «costringe noi filosofi a discendere nelle nostre ultime profondità e a sbarazzarci d'ogni fiducia, d'ogni bontà d'animo, d'ogni camuffamento, d'ogni mansuetudine, d'ogni via di mezzo, di tutto ciò in cui forse una volta riponemmo la nostra umanità»<sup>6</sup>.

Al contrario del dolore, la salute è adialettica. La società palliativa che la dichiara valore supremo è imprigionata in un inferno dell'Uguale. Le manca l'energia dialettica della trasformazione. Nietzsche ha in mente una salute più elevata che accoglie in sé il dolore:

E per quanto riguarda la mia lunga infermità, non le devo infinitamente di più che alla mia salute? Le devo una *superiore* salute, una salute che da tutto ciò che non la uccide è resa più forte! – *Le devo anche la mia filosofia...*<sup>7</sup>

Nietzsche riconduce addirittura al dolore la sua *trasvalutazione di tutti i valori*. Essa sconvolge i nessi di senso già noti e costringe lo spirito a un radicale cambio di prospettiva che fa apparire ogni cosa sotto una nuova luce. Al contrario del piacere, il dolore mette in moto dei processi riflessivi e conferisce allo spirito la «chiarezza dialettica per eccellenza». Rende lo spirito *veggen*. Apre una prospettiva nuovissima:

La perfetta limpidezza e serenità di spirito si conciliano in me non solo con la più profonda debolezza fisiologica, ma addirittura con un estremo sentimento di dolore. Durante le torture infernali, che comportano un ininterrotto dolore accompagnato da un penoso vomito di muco, possedevo la chiarezza dialettica per eccellenza e meditavo cose per cui, in migliori condizioni di salute, non ho sufficiente agilità di scalatore, non sono abbastanza raffinato. [...] È cosa che tengo in pugno, ho la mano per: *rovesciare le prospettive*; ragion per cui solo a me era possibile una *trasvalutazione dei valori*<sup>8</sup>.

La società palliativa rifugge convulsamente il negativo, invece di soggiornarvi. L'aggrapparsi al positivo riproduce l'Uguale. L'algofobia sta alla base del «persistere nelle *stesse* forme». «Quanto eternamente crea», ovvero «ciò che *deve eternamente distruggere*» è «legato al dolore». Il dolore costringe chi crea «a sentire tutto ciò che è finora esistito come insostenibile, fallito, degno di essere negato, come brutto»<sup>9</sup>. Quindi senza dolore non c'è neanche rivoluzione né rinnovamento radicale, non c'è Storia.

1. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, trad. di A. Bosi, Utet, Torino 2000, p. 95.

2. *Ibid.*, pp. 94 sg.

3. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 87.

4. *Ibid.*

5. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 32.

6. *Ibid.*

7. F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, in *Scritti su Wagner*, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano 1979, p. 234.
8. F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1888-1889)*, trad. di S. Giametta, in *Opere*, vol. VIII, tomo III, Adelphi, Milano 1975, pp. 397-9.
9. F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1885-1887)*, trad. di S. Giametta, in *Opere*, vol. VIII, tomo I, Adelphi, Milano 1975, p. 101.

## Ontologia del dolore

Il dolore dona la sua forza terapeutica laddove non la supponiamo.

MARTIN HEIDEGGER, *Dall'esperienza del pensiero*

RESIDUO CANTABILE – il profilo  
di colui che muto s'aprì un varco  
attraverso la scrittura a mo' di falce,  
in disparte, nel luogo innevato.

PAUL CELAN, *Singbarer Rest*

Scrive Heidegger in una nota a margine del testo *Sul dolore* di Jünger:

Un saggio, *Sul dolore*, che non tratta mai e in nessun modo del dolore stesso; che non chiede della sua essenza. La dignità di interrogazione della domanda non mostra mai sé stessa poiché, in conseguenza dell'atteggiamento normativo dell'oggettivazione del dolore, non può affatto essere colpita dal segreto del dolore<sup>1</sup>.

È evidente come Jünger parta dal presupposto che ognuno sappia cos'è il dolore. A lui interessa soprattutto il nostro rapporto col dolore:

Il dolore è una di quelle chiavi che servono ad aprire non solo i segreti dell'animo ma il mondo stesso. Quando ci si avvicina a quei punti in cui l'uomo si mostra all'altezza del dolore, o superiore a esso, si accede alle sorgenti della sua forza e al mistero che si nasconde dietro il suo potere. Dimmi il tuo rapporto con il dolore e ti dirò chi sei!<sup>2</sup>

A tale proposito commenta Heidegger: «Dimmi il tuo rapporto con l'essere, nel caso in cui tu ne abbia un presentimento, e ti dirò come e se tu ti “occuperai” “del dolore” o se ti è possibile riflettere su di esso col pensiero»<sup>3</sup>.

La replica vagamente ironica di Heidegger a Jünger ha un nocciolo filosofico. Heidegger intende affrontare la questione del dolore partendo dall'essere. Solo l'essere ci garantisce l'accesso all'«essenza», al «mistero» del dolore. Heidegger direbbe addirittura: *essere è dolore*. Con questo non s'intende tuttavia che l'esistenza umana sia particolarmente dolorosa. Heidegger ha in mente piuttosto un'*ontologia del dolore*. Vuole penetrare nell'«essenza» del dolore passando per l'essere.

Sofferenze enormi serpeggiano e dilagano sulla Terra, e la marea della sofferenza continua a salire, eppure l'essenza del dolore si cela. [...] Ovunque ci tormentano innumerevoli e incommensurabili sofferenze. Noi però siamo privi di dolore, non siamo traspropriati nell'essenza del dolore<sup>4</sup>.

Il pensiero di Heidegger prende le mosse dalla differenza ontologica tra essere ed essente. Questi deve la propria evidenza, la propria comprensibilità, all'essere. L'essere dev'essere aperto affinché sia possibile un atteggiamento comprensivo nei confronti dell'essente. Prima che io indirizzi la mia attenzione verso un oggetto, *mi trovo* già in un mondo aperto e *preriflessivo*. Per cui Heidegger rimanda al potere della tonalità emotiva di dischiudere mondi. Il mondo dischiuso mediante la tonalità emotiva, del quale non si è espressamente consapevoli, anticipa l'intenzionalità indirizzata all'oggetto: «La tonalità emotiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua tonalità, rendendo così possibile un dirigersi verso...»<sup>5</sup> Già fenomeni come la tonalità emotiva suggeriscono come il pensiero di Heidegger sia rivolto all'*indisponibile*. Noi non disponiamo del mondo dischiuso in chiave preriflessiva. Noi vi siamo *gettati*, siamo alla sua mercé, esso ci pre-dispone. La tonalità emotiva è qualcosa che ci *coglie*, della quale non ci possiamo impadronire.

Nell'Heidegger degli ultimi anni l'essere viene mistificato diventando «il terreno da cui sgorga[no]»<sup>6</sup> le cose, che non le crea ma le fa approdare a ciò che esse *sono* di volta in volta. Anche l'essere umano deve a esso la sua esistenza.

L'uomo rimane disposto (*ge-stimmt*) a ciò da cui la sua essenza viene predisposta (*be-stimmt*). Nella pre-disposizione (*Be-Stimmung*) l'uomo viene colpito e chiamato da una voce (*Stimme*) che suona tanto più pura, quanto più senza suono essa risuona attraverso ciò che è sonoro<sup>7</sup>.

Quella voce senza suono che pre-dispone e *connota*, si sottrae a qualsiasi disponibilità. Viene da un *altrove*, dal *completamente Altro*. Il pensiero è dolore, *passione per il mistero*, è l'indugiare «in tale sottrarsi»<sup>8</sup>.

Heidegger intende il linguaggio come un *dono*: l'essere umano parla *corrispondendovi*. Non dispone del linguaggio. La differenza ontologica tra essere ed essente determina anche il linguaggio: «Un “è” appare là dove la parola vien meno. Venir meno qui significa: la parola possibile a pronunciarsi ritorna nel silenzio, là donde essa trae origine e possibilità, ritorna nel suono della quiete [...]»<sup>9</sup>. L'«è» marca l'origine indisponibile del linguaggio che non si lascia recuperare come *silenzio* nella parola che trapela. Solo infrangendo la parola si ode il silenzio. E solo la poesia rende percepibile quel silenzio privo di suoni, quel *residuo cantabile*, che fa breccia attraverso la parola che trapela. La poesia restituisce il leggibile all'*illeggibile* dal quale proviene. La *cucitura* che unisce il leggibile e il cantabile *fa male*. La «cucitrice e approssimatrice»<sup>10</sup> veglia sul dolore. Esso è lo strappo attraverso il quale il *silenzio*, l'*Esterno indisponibile* irrompe nel pensare. Il residuo cantabile è una *rima col dolore*.

Il dolore è la tonalità fondamentale della finitezza umana. Heidegger lo pensa partendo dalla morte: «Il dolore è la morte nel piccolo; la morte è il dolore nel grande»<sup>11</sup>. Il pensiero di Heidegger indaga su ogni ambito dell'essenza «in cui dolore e morte e amore si coappartengono»<sup>12</sup>. È proprio l'*indisponibilità dell'Altro* a tenere desto l'amore come eros. Quest'ultimo è il *desiderio dell'Altro*, che mi nega l'accesso. La morte non è la semplice fine della vita pensata come processo biologico. È piuttosto un particolare *modo di essere*. Si protrae nella vita come un «mistero dell'essere». È lo «scricigno del nulla, ossia di ciò che, sotto tutti i rispetti, non è mai qualcosa di semplicemente *essente*, e che tuttavia è, e addirittura si dispiega con il segreto dell'*essere* stesso»<sup>13</sup>. La morte significa che l'essere umano è in relazione con l'indisponibile, col completamente Altro che non proviene da lui.

Per cui l'essere si rende percepibile solo nel dolore «della vicinanza, della vicinanza pura che sostiene la lontananza<sup>14</sup>. Il dolore rende l'essere umano ricettivo nei confronti dell'indisponibile che gli offre soggiorno e appiglio. Il dolore *regge* l'esistenza umana. In ciò si distingue dal piacere. Non è uno stato temporaneo ed eliminabile: costituisce piuttosto la *forza di gravità* dell'esistenza umana.

Senonché quanto più gioiosa è la gioia, tanto più pura è la tristezza che in essa si nasconde. Quanto più profonda la tristezza, tanto più forte la gioia, che è in essa, fa udire il suo richiamo. Tristezza e gioia si intrecciano. Il gioco che accorda l'una all'altra, avvicinando ciò che è lontano e allontanando ciò che è vicino, è il *dolore*. Per questo entrambe, la gioia più alta e la tristezza più profonda, sono, ciascuna a modo proprio, dolorose. Il dolore però tocca l'animo dei mortali in guisa che questo deriva da quello – dal dolore – la sua gravità. Quest'ultima mantiene i mortali – nonostante ogni loro vacillare – nella quiete del loro essere vero. L'«animo» che corrisponde al dolore, l'animo effettivamente improntato dal e al dolore, è la *gravezza*<sup>15</sup>.

L'essere nascosto è la figura basilare del pensiero di Heidegger, che appartiene fondamentalmente alla verità intesa come «non essere nascosto». L'essere quale «radura» è circondato dalla foresta buia. Anche la «Terra» rappresenta l'«essenzialmente occludentesi» che si sottrae a qualsiasi accesso:

La Terra fa [...] infrangere contro di sé ogni tentativo di invaderla. La terra ribalta in disastro ogni pervasività puramente calcolatrice. Quest'ultima può anche assumere ai propri occhi la parvenza di un dominio e di un progresso nella figura di oggettualizzazione tecnico-scientifica della natura, ma un tale dominio rimane pur sempre un'impotenza del volere. La terra appare apertamente illucata in quanto terra solo là dove viene guardata e salvaguardata, avverata e verecondita come la essenzialmente indischiudibile, come quella che retrocede davanti a ogni disclusione, e cioè si mantiene costantemente occlusa [...]. La terra è la essenzialmente occludentesi<sup>16</sup>.

Se la Terra viene trattata come una risorsa che va dischiusa, ecco che essa, per quanto «sostenibile» possa essere il nostro intervento, è già distrutta, in quanto «essenzialmente indischiudibile». Il *salvataggio della*

*terra* presuppone tutt'altro rapporto con la terra stessa. Dobbiamo *risparmiarla*. E per farlo è necessaria l'esperienza dell'indisponibilità, che lascia la Terra nel suo stato di alterità ed estraneità. *Il riguardo impone distanza*.

Oggi l'ordine terragno, l'ordine della Terra, sta per terminare, sostituito dall'ordine digitale. Heidegger è l'ultimo pensatore dell'ordine terragno. La morte e il dolore non rientrano nell'ordine digitale. Rappresentano solo dei *disturbi*. Persino il lutto e lo struggimento sono sospetti. *Il dolore della vicinanza della lontananza* è estraneo all'ordine digitale. La lontananza è inscritta nella vicinanza. L'ordine digitale livella la vicinanza rendendola assenza di distanza, affinché non faccia più male. Sotto la coazione alla disponibilità, ogni cosa diventa raggiungibile e subito consumabile. *L'habitus digitale* recita: Ogni cosa dev'essere disponibile all'istante. Il *telos* dell'ordine digitale è la totale messa a disposizione, cui manca la «lentezza del timore che esita di fronte all'impossibile a farsi»<sup>17</sup>.

Il mistero è fondamentale per l'ordine terragno. *Trasparenza* è invece il motto dell'ordine digitale. Essa elimina qualsiasi essere nascosto. L'ordine digitale rende trasparente, cioè disponibile, anche il linguaggio, reificandolo in veste d'informazioni. Le informazioni non hanno alcun *lato nascosto*. Una volta trasformato in dati, il mondo diviene trasparente. Gli algoritmi e l'intelligenza artificiale rendono trasparente, quindi prevedibile e influenzabile, anche il comportamento umano. L'ordine digitale è animato dal dataismo, dal totalitarismo dei dati che sostituisce la narrazione mediante l'addizione. Digitale significa numerico. Il numerico è trasparente, più disponibile del narrativo.

Indisponibile significa oggi solo un'assenza temporanea del disponibile. Il mondo, costituito dal disponibile, si lascia solo consumare. Esso è però più della mera somma del disponibile. Il mondo disponibile perde l'*aura*, proprio la *fragranza*. Non consente alcun *indugio*. L'indisponibilità caratterizza anche la diversità dell'Altro, l'*alterità*. Lo protegge dallo sprofondare diventando un oggetto di consumo. Senza la «distanza originaria»<sup>18</sup>, l'Altro non è un *Tu*. Viene reificato, diventando un *Es*. Non lo si *interpella* in virtù della sua alterità, anzi ci si appropriava di lui.

Il dolore apre un'*altra visibilità*. È un organo percettivo che oggi abbiamo smarrito. L'ordine digitale è *anestetico*. Abolisce determinate forme temporali e percettive. Heidegger direbbe che conduce alla

dimenticanza dell'essere. L'impazienza, la coazione all'accesso immediato fa scomparire ciò che è durevole e lento. Esso non è privativo, poiché non gli manca nulla, né mostra un processo potenzialmente accelerabile. Possiede piuttosto una propria temporalità, una propria realtà, una *propria fragranza*. Il disponibile *non profuma*. Ciò che è durevole e lento *indugia* nel sottrarsi. È un ritardatario persistente. La sua andatura è il *ritardo*. *Subito* è invece la temporalità del digitale.

Oggi si erodono anche *la pazienza e l'attesa* quali predisposizioni d'animo. Esse rendono accessibile una realtà che si perde sotto la coazione della totale messa a disposizione. L'attesa, che si prende tempo nella dimensione lenta e durevole, sfoggia una particolare intenzionalità. È un atteggiamento del piegarsi all'indisponibile. Non si tratta di un *aspettare qualcosa*, bensì di un *aspettare in qualcosa*. A caratterizzarlo è un'insistenza che aderisce all'indisponibile. La rinuncia è il tratto fondamentale dell'*attesa priva d'intenzioni*. La rinuncia *dà*. Ci rende ricettivi nei confronti dell'indisponibile. Si contrappone al consumo. Il «sorreggimento luttuoso del dover rinunciare e dare là» è, secondo Heidegger, «un ricevere»<sup>19</sup>. Il dolore non è una sensazione soggettiva che rimanda a una mancanza, bensì un concepimento, anzi una concezione dell'essere. *Il dolore è un dono*.

1. M. Heidegger, *Ernst Jünger*, trad. di M. Barison, Bompiani, Milano 2013, p. 795.
2. Jünger, *Sul dolore*, cit., p. 139.
3. Heidegger, *Ernst Jünger*, cit., p. 799.
4. M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, trad. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, p. 84.
5. M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Utet, Torino 1969, p. 229.
6. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, trad. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Carnago (Varese) 1996, p. 45 [Heidegger parla di *Quellgrund des Dichtens*, «terreno da cui sgorga il poetare», N.d.T.].
7. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, trad. G. Gurisatti e F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 92.
8. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, trad. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1988, p. 134.
9. *Ibid.*, p. 170.

10. M. Heidegger, *Dall'esperienza del pensiero, 1910-1976*, trad. di N. Curcio, il melangolo, Genova 2011, p. 65.
11. M. Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, in *Gesamtausgabe*, vol. LXXIII.I, Klostermann, Frankfurt am Main 2013, p. 735.
12. M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, trad. di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2002, p. 324.
13. M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, trad. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 119.
14. M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, trad. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, p. 175.
15. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 185.
16. Heidegger, *Holzwege*, cit., p. 42.
17. M. Heidegger, *L'inno Andenken di Hölderlin*, trad. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 1997, p. 111.
18. M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*, Schneider, Heidelberg 1978.
19. M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»*, trad. di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005, p. 99.

## Etica del dolore

L'idea della disciplina definisce ampiamente le riflessioni di Jünger sulla sofferenza. Egli mette in relazione anche media moderni come la fotografia e il cinema con la tecnica della disciplina che ha lo scopo di rendere l'essere umano insensibile nei confronti del dolore. Tali media servono a intrattenere solo in chiave superficiale. Dietro le quinte operano in realtà una disciplinarizzazione del vedere: «I mezzi totali, come la radio e il film, presentano un carattere di intrattenimento dietro il quale si nascondono forme particolari di disciplina»<sup>1</sup>. La registrazione fotografica, secondo Jünger, è «esterna alle zone della sensibilità»<sup>2</sup>. È caratterizzata da uno sguardo gelido. Così l'obiettivo cattura, all'istante, un uomo lacerato da un'esplosione. Essa incarna il vedere disciplinato dell'occhio umano. La fotografia è «un'espressione del nostro modo di vedere, che è un modo di vedere crudele»<sup>3</sup>. Nei film si assiste a un «grado fuori dal comune di gelida atrocità». Il «sincronismo per cui, tra due filmati di soggetto gradevole e rilassante, si vedono interpolate le immagini di una catastrofe che in quel momento sta devastando una parte del pianeta»<sup>4</sup> rende apatici. Il silenzio degli spettatori è «più astratto e crudele della frenesia selvaggia che si osserva nelle arene meridionali, là dove la tauromachia ha conservato fino a oggi un residuo degli antichi giochi»<sup>5</sup>.

La disciplinarizzazione del vedere non rientra tra le pratiche culturali della nostra epoca. I media digitali non sono media disciplinari. Oggi non viviamo nella società disciplinare, bensì in quella del consumo, che rende ogni cosa consumabile. Persino nei confronti delle immagini di violenza abbiamo una relazione pornografica. Coi film e i videogiochi ci dedichiamo letteralmente al *porno della violenza*, che rende addirittura l'atto di uccidere una circostanza priva di dolore. Le immagini di violenza pornografiche sortiscono l'effetto di un analgesico. Ci rendono insensibili nei confronti del dolore altrui.

Anche l'eccesso d'immagini di dolore e violenza nei mass media e in rete ci costringe alla passività e all'indifferenza tipiche dello spettatore che tace. La loro massa è tale che non riusciamo a elaborarle cognitivamente. S'impongono alla percezione. Da esse non emana più quell'imperativo morale cui tiene fede Susan Sontag: «L'immagine dice: ponigli fine, intervieni, agisci»<sup>6</sup>. L'ammasso d'immagini di violenza e dolore fa sí che la percezione si stacchi del tutto dall'azione, poiché questa presuppone un'attenzione intensa, un *coinvolgimento*. Esso non emerge anche solo per via della nostra attenzione frammentata.

La consueta supposizione antropologica secondo la quale l'essere umano si comporta da *voyeur* nei confronti del dolore altrui non basta a spiegare il rapido declino della capacità di provare empatia. La crescente perdita di empatia rimanda al fatto, carico di conseguenze, che l'*Altro sta scomparendo*. La società palliativa sconfigge l'Altro in veste di dolore. L'Altro viene reificato, diventando un oggetto. *L'Altro in forma di oggetto non fa male*.

In tempi di pandemia, il dolore degli altri scompare ancor più in lontananza. Si disperde nei «numeri dei casi». Le persone muoiono sole nelle terapie intensive senz'alcuna attenzione umana. Vicinanza significa infezione. Il «distanziamento sociale» rafforza la perdita d'empatia. Si trasforma in un distanziamento mentale. L'Altro è ora un potenziale portatore del virus dal quale bisogna prendere le distanze. Il «distanziamento sociale» progredisce diventando un atto di distinzione sociale.

Oggi siamo dominati, intontiti, inebriati dall'ego. L'ego narcisistico che va rafforzandosi incontra soprattutto sé stesso nell'Altro. Anche i media digitali favoriscono la scomparsa dell'Altro. Riducono la *resistenza dell'Altro* rendendolo *disponibile*. Riusciamo sempre meno a percepire l'Altro nella sua alterità. Se ne viene spogliato, ecco che l'Altro si lascia solo consumare.

La sensibilità nei confronti dell'Altro presuppone una «*esposizione*», l'offrirsi «fino alla sofferenza»<sup>7</sup>. Essa è dolore<sup>8</sup>. Senza questo dolore *primordiale* l'Io rialza la testa, il *per-sé*, e reifica l'Altro. Solo il dolore dell'esposizione sottrae l'Altro all'intervento dell'Io. Nella forma di un dolore etico, *meta-fisico*, esso è preordinato a quel dolore che percepisco come *mio*. È un dolore *verso l'Altro*, un'esposizione originaria più passiva

di qualsiasi passività dell'Io. Il dolore dell'esposizione, che precorre anche la compassione, rende impossibile il *confortevole ritorno a sé*, il *piacere di sé*.

Il *poter fare* è il verbo cruciale dell'Io quale soggetto di prestazione. Consumare, godere ed esperire sono sintomi del *poter fare*. L'assolutizzazione del verbo modale *potere* distrugge l'Altro che si manifesta, in quanto indisponibile, proprio nel dolore del *poter non poter fare*. L'amore come relazione empatica nei confronti dell'Altro «c'invade e ci ferisce»<sup>9</sup>. L'amore quale consumo si esprime invece senza ferimenti, senza alcun dolore. Il soggetto di prestazione col suo *poter fare* è fondamentalmente non feribile. È infatti *resiliente*. La ricettività nei confronti dell'Altro presuppone però una vulnerabilità. La *ferita* che fa male è un'*apertura primordiale verso l'Altro*.

Elias Canetti chiama «nudità dell'anima» la mancanza di protezione dinanzi all'Altro che rende *vulnerabili*. Essa è responsabile dell'*inquietudine* che ci fa mettere nei panni dell'Altro. Rende impossibile essere indifferenti nei confronti dell'Altro:

Egli pensa alla misera cerchia delle sue frequentazioni e alla sua vita interiore, pensa anche che nella vecchiaia ama sempre più convulsamente e fortemente, assillato non già dalla propria morte, bensì, incessantemente, da quella dei suoi cari: pensa che sempre meno può essere «oggettivo», e mai indifferente, verso questi intimi; che disprezza tutto ciò che non sia respirare, sentire e discernere. Ma pensa anche che non vuole *vedere* gli altri, che ogni persona nuova lo eccita fin nelle profondità più profonde, che da questa eccitazione non può difendersi né col rifiuto né col disprezzo, che è totalmente inerme alla mercé di chiunque (anche se costui non se ne accorge), che per causa sua non può avere pace, non può dormire, non sognare, non respirare [...] <sup>10</sup>.

La nudità dell'anima si esprime nella forma di un'angoscia per gli altri. È solo questa angoscia per gli altri a insegnarmi chi sono:

Come può succedere che soltanto nell'angoscia io sia pienamente me stesso? Sono stato educato all'angoscia? Soltanto nell'angoscia mi riconosco. Una volta superata, essa diventa speranza. Ma è angoscia per *altri*. Ho amato le persone per la cui vita sono stato in angoscia <sup>11</sup>.

La nudità dell'anima, l'esposizione, il dolore verso l'Altro ci viene oggi del tutto a mancare. La nostra anima è per così dire ricoperta di una callosità che ci rende insensibili, non ricettivi nei confronti dell'Altro. Anche la bolla digitale ci protegge sempre più dall'Altro. La *chiara angoscia per gli altri* cede completamente il passo a un'angoscia diffusa per sé stessi. Senza il dolore verso l'Altro non abbiamo accesso al dolore dell'Altro.

1. Jünger, *Sul dolore*, cit., p. 179.
2. *Ibid.*, p. 176.
3. *Ibid.*, p. 177.
4. *Ibid.*, p. 178.
5. *Ibid.*, p. 178.
6. S. Sontag, *Das Leiden anderer betrachten*, Hanser, München 2003, quarta di copertina [trad. it. *Davanti al dolore degli altri*, Mondadori, Milano 2003].
7. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 20.
8. *Ibid.*, p. 94.
9. E. Lévinas, *Il tempo e l'Altro*, trad. di F.P. Ciglia, il melangolo, Genova 1993, p. 58.
10. E. Canetti, *Il cuore segreto dell'orologio. Quaderni di appunti 1973-1985*, trad. di G. Forti, Adelphi, Milano 1987, p. 180.
11. *Ibid.*, p. 43.

## L'ultimo uomo

Il libro di Francis Fukuyama *La fine della Storia* non è una monolitica apoteosi della democrazia liberale alla luce del declino del comunismo. È più che altro attraversato da un'ambivalenza. Il capitolo conclusivo s'intitola *L'ultimo uomo*. La democrazia liberale crea una società palliativa incarnata dall'«ultimo uomo» di Nietzsche. Essa opera un'anestesia permanente:

Un po' di veleno ogni tanto: ciò rende gradevoli i sogni. E molto veleno alla fine per morire gradevolmente. [...] Una vogliuzza per il giorno e una vogliuzza per la notte: salva restando la salute. «Noi abbiamo inventato la felicità» – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio<sup>1</sup>.

Fukuyama prende le mosse dall'assunto antropologico che la *megalotimia*, ovvero lo slancio sfociante nell'eroico verso ciò che è superiore, per la fama e l'onore, sia essenziale agli occhi dell'essere umano. Essa costituisce anche la forza trainante della Storia. Nella democrazia liberale la megalotimia viene però indebolita sia da una crescente isotimia, cioè lo slancio verso i pari diritti, sia da un accresciuto desiderio di comodità e sicurezza. In questo modo la democrazia liberale favorirebbe la nascita dell'ultimo uomo: «Noi diverremo ultimi uomini nella misura in cui la democrazia liberale riuscirà a espellere dalla vita la megalotimia, sostituendola con i consumi razionali»<sup>2</sup>.

In contrasto con la tesi di Fukuyama, la nascita degli ultimi uomini non è necessariamente legata alla democrazia liberale. L'ultimo uomo è piuttosto una manifestazione genuina della *modernità*. Egli non predilige il sistema liberale, per cui è senza dubbio compatibile anche con un regime totalitario. Oggi la Cina è popolata da ultimi uomini tanto quanto gli Stati Uniti. Ovunque, l'eroismo cede il passo all'edonismo. Per questo motivo Jünger si

scaglia deciso contro la modernità. In *Sul dolore*, egli evoca la fine dell'era dell'ultimo uomo:

Anche l'*ampiezza* della partecipazione ai piaceri e ai beni è un segno di prosperità [...]. Qui si avverte il senso di benessere da sogno, lontano dal dolore e stranamente rilassato, che satura l'atmosfera come un narcotico [...]. Il singolo ha a sua disposizione tutta una serie di agi che gli appianano la strada [...]. A ciò si aggiunge il fatto che lo sviluppo favoloso dei mezzi tecnici sembra obbedire ancora e unicamente all'imperativo del «comfort»: tutto sembra nato allo scopo di illuminare, riscaldare, mettere in movimento, divertire e attirare fiumi di denaro. La profezia dell'ultimo uomo si è realizzata in fretta. Essa si è dimostrata veritiera a eccezione di un punto: che l'ultimo uomo sarebbe il più longevo. La sua era è già alle nostre spalle<sup>3</sup>.

Jünger prende di mira l'anno 2000 e scrive: «L'ultimo uomo profetizzato da Nietzsche appartiene già alla Storia, e anche se non abbiamo ancora raggiunto l'anno 2000 è certo che esso apparirà assolutamente diverso da come lo descrisse Bellamy nella sua utopia»<sup>4</sup>. Jünger fa riferimento alla società priva di dolore del romanzo di Bellamy *Guardando indietro: 2000-1887*. Jünger si è molto probabilmente sbagliato con questo pronostico, perché il XXI secolo è proprio l'epoca dell'ultimo uomo. L'epoca eroica tra le due guerre mondiali evocata da Jünger è stata solo un breve episodio. La società palliativa del XXI secolo rifiuta qualsiasi atteggiamento eroico.

Anche il pronostico di Fukuyama si è dimostrato fallace. La Storia non termina col trionfo del liberismo. Sono proprio il populismo di destra e l'autocrazia a registrare, in questo momento, grandissima partecipazione. La società palliativa quale società della sopravvivenza non presuppone per forza la democrazia liberale. Alla luce della pandemia, ci dirigiamo verso un regime di sorveglianza biopolitica. Il liberismo occidentale fallisce dinanzi al virus. Si farà strada il fatto che nella lotta alla pandemia sia d'obbligo prendere di mira il singolo individuo. Tale sorveglianza biopolitica dell'individuo non è tuttavia compatibile coi fondamenti del liberismo. Ma a causa del dispositivo d'igiene, la società della sopravvivenza si vedrà obbligata a rinunciare ai principî liberali.

È proprio il regime di sorveglianza digitale, che sta assumendo tratti totalitari, a seppellire l'idea liberale di libertà. La persona umana viene degradata a una congerie di dati che portano guadagni. Oggi il capitalismo

si sviluppa diventando un capitalismo della sorveglianza<sup>5</sup>. La sorveglianza genera capitale. Siamo continuamente sorvegliati e influenzati dalle piattaforme digitali. I nostri pensieri, sentimenti e obiettivi vengono selezionati e sfruttati. L'Internet delle cose estende la sorveglianza alla vita reale. I dispositivi *wearable* mettono anche il nostro corpo alla mercé dell'intervento commerciale. Diventiamo marionette attaccate a fili algoritmici. Big Data quale strumento psicopolitico che rende il comportamento umano pronosticabile e influenzabile. La psicopolitica digitale ci fa precipitare in una crisi della libertà<sup>6</sup>.

In occasione dell'ultimo censimento in Germania vi sono state ancora forti proteste contro la raccolta dei dati. Dietro al censimento si presumeva l'esistenza di uno Stato di polizia che minacciava le libertà civili. Ma da una prospettiva odierna venivano richiesti dati innocui come il titolo di studio, l'occupazione o l'appartenenza religiosa. Eppure, anche gli studenti sono saliti sulle barricate. Oggi riveliamo volontariamente anche dati intimi, personalissimi. Non siamo costretti a denudarci, ma lo facciamo per un bisogno interiore. Acconsentiamo a essere passati ai raggi x. Il dominio si compie nel momento in cui va a coincidere con la libertà. Ci troviamo di fronte a una dialettica della libertà. La comunicazione senza limiti quale espressione della libertà si trasforma in una sorveglianza totalitaria.

Perché mai la massiccia sorveglianza digitale che ha comunque luogo e non incontra alcuna resistenza dovrebbe arrestarsi dinanzi al virus? La pandemia farà sí che scompaia la soglia d'inibizione che finora ha impedito di allargare la sorveglianza digitale all'individuo, in chiave biopolitica. Secondo Naomi Klein, lo shock è un momento propizio che consente di stabilire un nuovo sistema di dominio. Lo shock pandemico farà sí alla fin fine che s'imponga a livello globale un regime di sorveglianza biopolitica in grado di consentire l'accesso al corpo. Solo la biopolitica digitale renderà il capitalismo invulnerabile. Essa chiuderà una falla sistemica. Ma il regime di sorveglianza biopolitico significa la fine del liberalismo, che si rivelerà solo un episodio.

L'ultimo uomo non è un promotore della democrazia liberale. Per lui la confortevolezza possiede un valore superiore rispetto alla libertà. La psicopolitica digitale che contrasta l'idea liberale di libertà non disturba il suo benessere. Inoltre, la sua isteria per la salute fa sí che venga costantemente sorvegliato. Egli costruisce dentro di sé una *dittatura*

*interiore, un regime di controllo interiore.* Là dove la dittatura interiore incontra la sorveglianza biopolitica, quest'ultima non viene vista come oppressione in quanto avanza nel nome della salute. L'ultimo uomo si sente quindi libero, nel regime biopolitico. Dominio e libertà tornano a collimare.

Nietzsche ha già visto arrivare la società palliativa avversa al dolore:

«E finalmente un giorno essa viene, quell'ora che ti avvolgerà nella nube dorata dell'assenza di dolore: in cui l'anima gode della propria stanchezza e, felice nel paziente giuoco con la sua pazienza, somiglia alle onde di un lago, che in un quieto giorno d'estate, nel riverbero di un variopinto cielo vespertino, lambiscono la riva, la lambiscono e sono di nuovo silenziose – senza fine, senza scopo, senza sazietà, senza bisogno –, tutto pace, che si allietta del mutamento, tutto fluttuare e rifluttuare nel battito della natura». Questo è il sentimento e il discorso di tutti i malati: ma se per loro giunge quell'ora, giunge anche, dopo breve godimento, la noia<sup>7</sup>.

Fukuyama soppesa la possibilità che l'uomo rimetta in moto la Storia in preda a un'insopportabile noia e che la società degli ultimi uomini possa cedere il passo a una società di primi uomini animaleschi, una società della megalotimia disinibita<sup>8</sup>. Tale regressione nel passato non avverrà. Ci aspetta invece tutt'altro futuro, l'era postumana in cui anche l'ultimo uomo sarà superato insieme alla sua noia.

In *The Hedonistic Imperative*, il transumanista David Pearce annuncia un futuro privo dolore: «Grossomodo nel giro dei prossimi mille anni, il substrato biologico della sofferenza verrà del tutto sradicato. Sia il dolore "fisico", sia quello "mentale" sono destinati a sciogliersi nella storia evolutiva»<sup>9</sup>. Si dovranno superare anche le pene d'amore, le «crudeltà demoralizzanti tipiche dei modi tradizionali dell'amore»<sup>10</sup>. Lo scopo del transumanesimo è una «felicità sublime e onnipervasiva». Il transumanesimo si lascia alle spalle anche l'ultimo uomo in quanto egli è, direbbe Pearce, ancora troppo umano. La noia lo tormenta a livelli estremi. Il transumanista è dell'avviso che anche la noia possa essere sconfitta con mezzi biotecnici: «A prescindere dall'attuale carenza d'immaginazione umana, nel giro di poche generazioni l'esperienza della noia sarà neurofisiologicamente impossibile. "Contro la noia gli stessi dèi lottano invano"<sup>11</sup> diceva Nietzsche; eppure non riuscì ad anticipare la biotecnologia»<sup>12</sup>.

La vita priva di dolore e munita di costante felicità non sarà piú una vita umana. La vita che perseguita e scaccia la propria negatività elimina sé stessa. La morte e il dolore sono fatti l'uno per l'altra. Nel dolore, la morte viene anticipata. Chi vuole sconfiggere ogni dolore dovrà anche abolire la morte. Ma una vita senza morte né dolore non è umana, bensí non morta. L'essere umano si fa fuori per sopravvivere. Potrà forse raggiungere l'immortalità, ma *al prezzo della vita*.

1. F. Nietzsche, *Cosí parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. di M. Montinari, in *Opere*, vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 1976, pp. 11 sg.
2. F. Fukuyama, *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, trad. di D. Ceni, Rizzoli, Milano 1992, p. 328.
3. Jünger, *Sul dolore*, cit., pp. 148 sg.
4. *Ibid.*, p. 146.
5. Cfr. S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, trad. di P. Bassotti, Luiss University Press, Roma 2019.
6. B.C. Han, *Psicopolitica*, trad. di F. Buongiorno, notttempo, Milano 2016.
7. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Volume secondo*, par. 349, *Nel punto di congelamento della volontà*, trad. di S. Giametta, in *Opere*, vol. IV, tomo III, Adelphi, Milano 1981, p. 122.
8. Fukuyama, *La fine della Storia*, cit., p. 333.
9. D. Pearce, *The Hedonistic Imperative*, 1995, cap. 0.1. In rete: <https://www.hedweb.com/hedonist.htm>.
10. *Ibid.*, cap. 1.8.
11. F. Nietzsche, *Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. di F. Masini, in *Opere*, vol. VI, tomo III, Adelphi, Milano 1977, p. 67.
12. *Ibid.*, cap. 4.

## *Nota bibliografica.*

La citazione in esergo è tratta da W. Benjamin, *Piacere e dolore*, in *Opere complete*, vol. VIII (*Frammenti e paralipomena*), a cura di E. Ganni, trad. di E. Leonzio, Einaudi, Torino 2014, p. 79.

La citazione in apertura del capitolo *Ontologia del dolore* è tratta da M. Heidegger, *Dall'esperienza del pensiero, 1910-1976*, trad. di N. Curcio, il melangolo, Genova 2011, p. 71.

La citazione che segue è tratta da P. Celan, *Singbarer Rest*, da *Svolta del respiro*, in *Poesie*, a cura di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano 1998, p. 557.

## *Il libro*

**I**L MONDO CONTEMPORANEO È TERRORIZZATO DALLA SOFFERENZA. LA PAURA DEL dolore è così pervasiva e diffusa da spingerci a rinunciare persino alla libertà pur di non doverlo affrontare. Il rischio, secondo Han, è chiuderci in una rassicurante finta sicurezza che si trasforma in una gabbia, perché è solo attraverso il dolore che ci si apre al mondo. E l'attuale pandemia, argomenta il filosofo tedesco-coreano, con la cautela di cui ha ammantato le nostre vite, è sintomo di una condizione che la precede: il rifiuto collettivo della nostra fragilità. Una rimozione che dobbiamo imparare a superare. Attingendo ai grandi del pensiero del Novecento, Han ci costringe, con questo saggio cristallino e tagliente come una scheggia di vetro, a mettere in discussione le nostre certezze. E nel farlo ci consegna nuovi e più efficaci strumenti per leggere la realtà e la società che ci circondano.

«Il filosofo tedesco più letto nel mondo».

El País

«Uno dei più importanti filosofi contemporanei».

Avvenire

«La punta di diamante di una nuova, accessibile filosofia tedesca».

The Guardian

«Dovremmo essere grati per l'audacia con cui Byung-chul Han cerca di ritrarre un mondo la cui complessità rischia ogni giorno di sopraffarci».

Byung-Chul Han, tra i pensatori più importanti e più letti dei nostri tempi, affronta con stile nitido e conciso una delle fratture al cuore della società di oggi: la paura del dolore.

Der Spiegel

«Han è un ottimo candidato a essere il filosofo della nostra epoca».

Los Angeles Times

# *L'autore*

BYUNG-CHUL HAN, nato nel 1959 a Seoul, ha studiato Filosofia, Germanistica e Teologia cattolica a Friburgo e Monaco di Baviera. È stato professore di Filosofia e Studi culturali presso la Universität der Künste di Berlino. I suoi libri, che muovono tra l'altro una severa critica al neoliberismo, sono stati tradotti in diverse lingue. In Italia sono usciti per nottetempo: *La società della stanchezza* (2012), *Eros in agonia* (2013), *La società della trasparenza* (2014), *Nello sciame. Visioni del digitale* (2015), *Psicopolitica* (2016), *L'espulsione dell'Altro* (2017), *La salvezza del bello* (2019), *Che cos'è il potere?* (2019), *Topologia della violenza* (2020).

Titolo originale *Palliativgesellschaft Schmerz heute*

© 2020 Msb Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft Mbh

© 2021 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Progetto grafico: Riccardo Falcinelli.

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

[www.einaudi.it](http://www.einaudi.it)

Ebook ISBN 9788858435700

## *Indice*

Copertina  
Frontespizio  
La società senza dolore  
Algofobia  
Coazione alla felicità  
Sopravvivere  
Insensatezza del dolore  
Astuzia del dolore  
Verità del dolore  
Poetica del dolore  
Dialettica del dolore  
Ontologia del dolore  
Etica del dolore  
L'ultimo uomo  
Nota bibliografica  
Il libro  
L'autore  
Copyright