

# Bruno Moroncini

## *L'umanesimo mostruoso*

(Recensione al libro di Lorenzo Chiesa, *Contro il discorso della libertà. Saggi su politica, estetica e religione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019).

Nel saggio su Kraus (1931) Walter Benjamin offre una ennesima chiave di lettura della figura dell'*Angelus Novus* così come è presentata nel quadro di Paul Klee: dal momento che l'atteggiamento dell'Angelo sembra essere quello di chi, per liberare gli uomini, preferisce «prendere loro quello che hanno» piuttosto che «renderli felici donando», ossia si manifesta come un'azione distruttiva che si oppone al «feticcio della vita creatrice», egli può rappresentare una delle incarnazioni di quell'«inumano che sta fra noi come messaggero di un umanesimo più reale». Prima che divino o paradisiaco, l'Angelo è inumano: come la bestia, all'altro estremo dello spettro, egli attesta che tale è la misura dell'uomo. Ma il fatto di non essere né l'uno né l'altra non vuol dire, come per Pascal, che l'uomo sia un'altra cosa, e cioè mediocre però pensante; vuol dire piuttosto, come per Pico, che egli non solo partecipa di entrambe (è cioè l'una e l'altra), ma, in più, che la sua umanità dipende dalle forme non umane fra cui oscilla.

Appunto il nome di Pico compare nel recente libro di Lorenzo Chiesa, *Contro il discorso della libertà* (in particolare nell'intervista finale rilasciata a Gioele P. Cima), come uno degli esempi di quell'«umanesimo mostruoso» o «umanesimo inumano» che sembra costituire, per l'autore, il vero obiettivo della sua ricerca. Rispetto al quale il suo prendere posizione contro il discorso della libertà – come recita il titolo – risulta, in effetti, più un approccio laterale che il fulcro dell'argomentazione. Giacché, se è vero che l'oggetto della *vis* polemica di Lorenzo Chiesa è l'antiumanesimo postmoderno (esemplato sui nomi e sui costrutti teorici di Foucault e Deleuze) – che si schiera a favore di un'idea di libertà come pura espressione di una «pulsione acefala», in grado cioè di andare al di là del desiderio alienato e di non aver più bisogno per la sua regolazione della presenza della funzione soggettiva –, la vera mira del discorso è quella di «intavolare un'antropologia filosofica» che accetti in pieno la natura ossimorica del suo oggetto: che l'umano sia, nella sua essenza, o più giustamente nella sua inessenzialità costitutiva, inumano; e sia mostruoso non per accidente e a intermittenza, ma strutturalmente e in ogni situazione. Cosicché, per controbilanciare la presa di distanza dall'antiumanesimo pulsionale, è necessario anche destituire la pretesa, propria dell'umanesimo essenzialista e sostanziale, di valere come unica chiave per accedere all'umano. Dato che la questione è ribadire il carattere diviso di quest'ultimo, l'intima scissione da cui è abitato: che la sua umanità è, allo stesso tempo e sotto il medesimo riguardo, inumana.

Ciò vale a separare questo lavoro di Lorenzo Chiesa da quei contributi – dalla *Mente inquieta* di Massimo Cacciari a *Il nuovo umanesimo* di Michele Ciliberto – che negli ultimi tempi hanno tentato di rilanciare nel dibattito, non solo teorico ma

anche politico, la centralità dell'umanesimo italiano (in un contrasto a mio parere francamente incomprensibile con ciò che viene definito *Italian Thought*), ponendo l'accento più che sui suoi tratti trionfalistici e pacificanti su quelli drammatici, dissonanti e oscuri. Sottintendendo, neppure in modo molto criptico, che un'epoca travagliata e decadente, come quella in cui viviamo, ha bisogno, per essere appresa col pensiero, di riattualizzare una delle poche glorie della filosofia italiana, e cioè la stagione umanista, a patto però di declinarla nel suo *coté* drammatico e contraddittorio (stessa cosa avvenuta a Machiavelli, su cui in breve tempo sono apparsi contributi di Asor Rosa, Portinaro, Ginzburg e ancora Ciliberto, tutti volti, chi più chi meno, a istaurare un parallelo fra il degrado d'allora della politica italiana e quello attuale).

Andrebbe tutto bene e questo ritorno all'umanesimo non farebbe una grinza se non fosse che, al di là della sua torsione (senza dubbio apprezzabile) in una forma di pensiero adeguata a un'epoca di crisi, non venisse mai messo in discussione e anzi ne fosse valorizzato come il tratto fondante (operazione visibile soprattutto nel saggio di Cacciari) l'aspetto su cui, una delle correnti maggioritarie della filosofia italiana, quella di stampo più specificamente storiografico se non storicista, ha puntato tutte le sue carte, vale a dire il rapporto filologia-filosofia. La grande scoperta dell'umanesimo italiano, qui certamente in contrasto con tutta la filosofia razionalista della modernità<sup>1</sup>, è stata che, se il pensiero voleva essere "vivente" (per riprendere un titolo di Roberto Esposito), doveva mettere al centro della sua esperienza la potenza della lingua. La necessità della filologia, ossia della cura della lingua, sta nel fatto che è in essa e attraverso di essa che la vita giunge all'espressione in tutte le sue sfaccettature e determinazioni. La ricostruzione del senso della vita, di cui la lingua è depositaria, è preliminare alla possibilità da parte del pensiero di trasformarla in vita esaminata, sottratta di conseguenza alla spinta delle potenze naturali e alla casualità brutale delle circostanze, salva nella luce dell'universalità.

Va da sé che, quando l'*Italian Thought* prende le distanze dalla cosiddetta svolta linguistica della filosofia del secondo novecento, non è a questa nozione della lingua che si riferisce, ma al tentativo – esemplato dal *Corso di linguistica generale* di de Saussure (stampo su cui si forma quasi tutto il campo delle scienze umane) – di fare anche della lingua una branca della moderna scienza galileiana, di spostare cioè la lingua dall'ambito della vita a quello del pensiero. Non è contro la lingua in quanto tale, ma solo contro questa lingua resa pura forma che, a mio parere, prende posizione l'*Italian Thought* quando oppone, a quella linguistica, la svolta biologica o piuttosto biopolitica, quando cioè rimette in campo, dopo le tragedie novecentesche, la *chance* di una politica affermativa della vita.

Fatta questa doverosa precisazione, che rende però ancora più incongrua la critica sferzante di Cacciari (per non parlare di Portinaro) nei confronti dell'*Italian Thought*, residua un dubbio, non sul legame stretto che intercorre fra la vita e la lingua, ma sulle modalità con cui tale rapporto si costituisce. Si tratta, in altri termini, di interrogarsi ancora sia sullo statuto proprio della vita, sia su cosa le accade quando la

---

<sup>1</sup> Ma ripresa dal romanticismo, dalla critica letteraria del primo novecento (Benjamin) e da non poche loro filiazioni postmoderne.

lingua se ne impadronisce. Per il nuovo umanesimo (e in parte anche per l'*Italian Thought*) si può dire che, da un lato, la lingua si limita a trascrivere la vita, a condurla a espressione, confondendosi talvolta con la futilità dell'ornamento; e, dall'altro, che anche quando se ne mettono in rilievo gli aspetti negativi e tragici, si attribuiscono alla vita connotati pur sempre produttivi ed edificanti, cedendo a ciò che Benjamin aveva chiamato il "feticcio della vita creatrice". Il dubbio allora è: e se, al contrario, la vita non fosse che dissipazione e perdita, rifiuto e scarto? e se appartenesse non allo spazio radioso dell'escatologia bensì a quello degradato della scatologia? E se, a sua volta, la letteratura, ossia il luogo elettivo della potenza della lingua, non fosse, per dirla con Lacan, che *lituraterra*, cioè spazzatura, una lettera-monnezza? E se la vita se ne andasse ogni volta in merda?

L'umanesimo mostruoso o inumano di Lorenzo Chiesa vira decisamente in questa direzione: la vita è strutturalmente assenza di risorse. L'inessenzialità di Pico è letta come carenza originaria, mancanza di una dotazione naturale che renda il piccolo d'uomo adatto alla sopravvivenza, qualcosa che oscilla fra la *Hilflosigkeit* freudiana, «l'essere-senza-aiuto del cucciolo d'uomo che non diventerà mai grande», e il lacaniano *manque à être*. Dal suo canto, quando la vita 'patisce' del significante, ossia quando la vita viene attraversata dalla lingua – la cui azione è come quella del filo con cui Zeus tagliava gli uomini in due come si taglia un uovo –, la lingua non solo la divide, la spezzetta, trasformandola da una grandezza continua in una discontinua, da una vita trionfante in vita mortale e in una morte vivente, ma soprattutto, come attesta d'altronde proprio l'apologo platonico, la disadatta al sesso rendendole impervia la via della riproduzione. Una volta subito l'impatto del linguaggio, l'*homo sapiens* (e anche, anzi forse di più, il *sapiens sapiens*) non si raccapezza più con l'affare del sesso, sta in bilico sia rispetto alla questione di quale sia il suo sesso – maschile, femminile o neutro? – sia di quale debba esserne la mira – il piacere sessuale o la riproduzione? E se la mira è il piacere, stornato però dalla riproduzione, che forma assumerà, quali zone del corpo sceglierà per giungere alla meta, quali giri perversi compirà la pulsione prima di acquietarsi (sempre d'altronde temporaneamente)? E soprattutto, come riuscirà a coniugare la sua costitutiva *Hilflosigkeit* con la mira del piacere?

Non si tratta allora per l'umanesimo mostruoso di Chiesa di limitarsi a porre in evidenza il carattere carente, l'essere senza risorse dell'animale umano, di cui si chiede soltanto che sia socialmente assunto e condiviso, in modo che faccia da base poi ad una politica di emancipazione. Si tratta soprattutto di dare il giusto riconoscimento, cogliendone allo stesso tempo la caratura politica, anche al suo tratto «masochisticamente distruttivo». Chiamare in causa il piacere masochistico non vuol dire infatti rinunciare all'azione politica di trasformazione, né significa accettare con rassegnazione l'attuale configurazione dei rapporti sociali. Al contrario, contro le illusioni della libertà e i trionfalismi dell'io-sostanza, ma anche dell'io agente (*agency*), la posizione masochista rappresenta il presupposto più propizio per una pratica politica rivoluzionaria.

È quindi un vero e proprio colpo da maestro, da parte di Lorenzo Chiesa, non limitarsi a chiamare in causa, per supportare le sue tesi, solo i nomi più che ovvi di Pasolini e Lacan (cui va aggiunto Cartesio, riabilitato contro il nuovo umanesimo italiano, così come contro le derive desideranti di Deleuze, proprio per aver posto al

centro del discorso la questione del soggetto) ma convocare anche, e prima di tutti, quello di Marx. Un Marx che, tolta la parentesi delle opere della maturità, ha sempre ribadito (dai *Manoscritti del '44* fino ai *Grundrisse* e alla *Critica del programma di Gotha*) la necessità di riportare il comunismo a questo fondo povero e svuotato della vita della specie. Una denaturalizzazione impoverente che trapassa senza soluzione di continuità nella «tematica del proletariato in quanto classe dei senza classe» e coincide con quella «perdita totale di umanità» provocata dalla proletarizzazione generalizzata. Un impoverimento che nemmeno si ribalta in cornucopia una volta preso il potere attraverso l'atto politico rivoluzionario, se è vero che la *Critica del programma di Gotha* parla ancora del socialismo reale o della transizione nei termini di una «distribuzione della privazione»<sup>2</sup>.

Non c'è dubbio, tuttavia, che questo riferimento al masochismo giunga a Lorenzo Chiesa direttamente da una lettura attenta e non ideologica di Pier Paolo Pasolini, la cui presunta vocazione al martirio e l'apparente adesione all'«ingenua logica sacrificale cristiana» sono ricondotte invece alla loro radice propriamente laica e politica: i comportamenti autolesionistici, che accompagnano sia le pratiche pubbliche (poesia, romanzi, film e pubblicistica varia) che private (sesso notturno) di Pasolini, sono in realtà atti di insubordinazione nei confronti di un potere che, a parole, predica la libertà del consumo in vista del piacere individuale e, nei fatti, obbliga la maggioranza se non la totalità dei sudditi a praticare forme coatte di godimento, omologando comportamenti e pensieri. Facendo riferimento al saggio di Pasolini del 1970 *Il cinema impopolare*, Chiesa ha buon gioco a dimostrare che non c'è libertà senza perdita e senza rinuncia, che il piacere della libertà si coniuga necessariamente a delle pratiche autolesionistiche, che per essere liberi è necessario attentare all'istinto di conservazione. Come scrive Pasolini (citato da Chiesa), «la libertà è dunque un attentato autolesionistico alla conservazione»; e subito dopo «la libertà si presenta come esibizione della perdita masochistica di qualcosa di certo» che in ultima analisi è la vita stessa. Se c'è, scrive ancora Pasolini, dell'esibizionismo nell'attuazione pubblica del proprio «desiderio di dolore e di morte», esso è pur sempre accompagnato da un «piacere» che, come il godimento delle mistiche secondo Lacan, ha il potere di incendiare il mondo.

Non c'è libertà senza alienazione, ossia senza cessione all'altro di una parte di sé, considerata a torto o a ragione essenziale, per definire la propria identità. Secondo l'insegnamento lacaniano – cui è dedicato, insieme a Pasolini, il capitolo centrale del libro – ciò si configura in questi termini: l'oggetto del desiderio, che è ritenuto essere causa della costituzione soggettiva (si è soggetti in psicoanalisi, e non solo in psicoanalisi, perché desideranti), è un oggetto originariamente e irrimediabilmente perduto, un oggetto che appunto ci sta sempre alle spalle e non davanti e che, al di là delle sue ricorrenti riapparizioni fantasmatiche, alla fine ogni soggetto umano-

---

<sup>2</sup> La traduzione a mia disposizione parla di una «miseria (*Elend*)» che il socialismo non può eliminare perché di «origine naturale», ma può solo rendere «generale», distribuendola «su tutta la superficie della terra» (K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, in Lenin, V.I., *Stato e rivoluzione, preceduto da Critica del programma di Gotha di Karl Marx*, Feltrinelli, Milano 1968, p. 23).

disumano è costretto a cedere, imparando a sue spese a farcela con 'poco', come avrebbe detto Benjamin.

Nel seminario XI, quello dedicato ai quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (inconscio, pulsione, ripetizione, transfert), Lacan affronta il tema della libertà attraverso un apologo la cui apparenza scherzosa non deve far dimenticare che riecheggia il ben più serio nocciolo concettuale della figura hegeliana della lotta delle autocoscienze per il riconoscimento. La libertà non è una dotazione naturale il cui possesso si possa dare per scontato; emerge in realtà in una situazione di pericolo, si dà come una scelta la cui posta in gioco è la vita stessa. 'O la borsa o la vita!', ci ingiunge il ladro che ci aspetta ad ogni angolo di strada, cioè l'Altro che ci interpella ad ogni svolta della vita. L'illusione è che si sia liberi di scegliere: prendere l'una e lasciare l'altra senza danno, o addirittura conservarle entrambe. In realtà, qualunque cosa si scelga, la vita è andata, in ogni caso. Come glossa Lacan: «Se scelgo la borsa, le perdo tutte e due. Se scelgo la vita, ho la vita senza borsa, cioè una vita amputata».

Definendo alienante questo uso del 'vel' e distinguendolo da quello esaustivo («vado qui o là: se vado qui, non vado là, bisogna scegliere») e da quello equivalente («vado da una parte o dall'altra, me ne infischio»), Lacan individua una forma della scelta e quindi un esercizio della libertà caratterizzati dal fatto che «nella riunione, c'è un elemento che comporta che, quale che sia la scelta operata, essa ha come conseguenza un *né l'uno, né l'altro*», per cui si tratta alla fine di sapere se si intende «conservare una delle parti, mentre l'altra scompare in ogni caso». Trasposto nella figura hegeliana della lotta delle autocoscienze, in cui la scelta si dà fra 'il riconoscimento (la libertà) o la vita', il 'vel' alienante comporta che, se scelgo il primo (o la prima), li perdo immediatamente entrambi, se al contrario scelgo la seconda, ho una vita senza riconoscimento, ossia una vita da servo.

Non si può essere liberi senza incamminarsi nelle vie della servitù, perché altrimenti l'unica libertà possibile sarebbe quella di morire: 'Libertà o morte' era la scelta imposta dal Terrore, e in quel caso la scelta consisteva solo nell'offrire liberamente il collo alla ghigliottina. È questa la teoria lacaniana della libertà, la libertà come libertà assoluta di morire?

In parte sì. Se si pensa alla figura di Antigone così come è interpretata da Lacan nel seminario sull'etica della psicoanalisi, se ne deve concludere che il desiderio, di cui la fanciulla tragica è l'immagine radiosa, miri, al di là degli oggetti perduti e ritrovati, a nient'altro che alla morte. Per lei il talamo è tomba ancor prima di decidere di infrangere l'editto di Creonte: la scelta di dare sepoltura a Polinice è solo l'occasione perché il suo desiderio si manifesti come desiderio di disastro.

Ma in parte, forse, no. Non ha tutti i torti Chiesa a ritenere una simile teoria della libertà potenzialmente rischiosa soprattutto se male interpretata. La libertà intesa come ricerca volontaria della morte, trasformazione di sé stessi in martire, ossia nel testimone pubblico dell'unico modo considerato possibile per sfuggire davvero all'alienazione e alla servitù, potrebbe facilmente trasformarsi nel suo contrario e cioè nell'impedimento di ogni forma di liberazione reale, che per sua natura non è mai assoluta, ossia non può mai trascendere la costitutiva povertà della specie umana.

Credere che sia possibile una libertà che ci porti fuori una volta per tutte dall'alienazione e dalla servitù è il tragico errore in cui cadono, secondo Lorenzo

Chiesa, la teoria delle macchine desideranti di Deleuze e l'anti-soggettivismo di Foucault. Per parte mia tenderei ad essere giusto anche con Deleuze e Foucault, che forse non meritano un giudizio così drastico. E tuttavia Chiesa ha ragione. La libertà si dà sempre in due tempi: in un primo tempo come libertà di morire, e quindi assoluta; nel secondo, ritornata sui suoi passi, quasi rimbalzata su sé stessa, come libertà vincolata alla comune miseria della specie umana. Ma, proprio per questo, effettiva e non sognata.