
Marco Fortunato

ELOGIO DELL'IN-DECISIONE La dialettica e la nascita

Se Piero Martinetti inizia il suo trattato sulla libertà ammonendo che quello della libertà non è un problema psicologico¹, queste considerazioni sul tema della decisione (libertà e decisione si evocano reciprocamente, al punto di essere in certo modo l'una la controfigura dell'altra) devono aprirsi con l'avvertenza – e tenerne puntualmente conto nel loro svolgimento – che quella della decisione non è soltanto né principalmente una questione psicologica.

Certo, non va sottovalutato il rilievo che hanno, nella quotidianità di ognuno, la sensazione in parte stimolante e in parte esasperante di trovarsi pressoché di continuo di fronte a bivi della scelta, il “tremore” e talora l'angoscia con cui ci si approssima alla decisione e la si vive, l'aperta impressione che non ci sia assolutamente nulla e nessuno a fondarla e a garantirla, la preoccupazione per la permanente possibilità di decidere-di avere deciso male, lo smarrimento ingenerato dal fatto che, per la verità, nemmeno si sa quale dovrebbe essere il criterio alla luce del quale poter stabilire se si sia deciso bene o male. Né va sottovalutato quale sofferenza e quale grandezza secerna la sindrome psichiatricamente riconosciuta dell'indecisione, corredo peculiare del vissuto di quell'eroe e martire dell'irrisolutezza che è l'ossessivo, figura che del resto le considerazioni seguenti non mancheranno di incrociare.

Ma, intanto, su tutta questa ribollente materia psicologica aleggia l'ombra di un ridimensionamento, anzi quasi di una ridicolizzazione che minaccia di ribassarla a mera parvenza, a *Schein* tanto coinvolgente e dispendioso per l'uomo quanto ontologicamente in-sussistente. Infatti, chiunque abbia penetrazione e sincerità sufficienti per riconoscere che, almeno *ex post*, ogni decisione presa appare la sola che si sarebbe potuto prendere/quella che non si sarebbe potuto non prendere, sarà fortemente inclinato a convincersi che non si dà mai un autentico e libero processo di scelta, che tutto già da sempre *sta* come pre-esistente nel libro blindato di Ananke e che l'uomo è qualcosa di simile a un automa spirituale che soffre e smania nell'elaborare una decisione in verità già scritta, in quanto vive sotto l'egida della *religione*, così come la intendono in modo in ultima analisi concorde due autori per altri versi fra loro lontani come Giuseppe Rensi² e Alberto Caracciolo³, ovvero nella condizione di eteronomia di chi sa-sente di essere “giocato” e trasceso da forze che decidono per lui/hanno deciso prima di lui e sono le sole di cui si possa dire che sono effettivamente *agenti*. A un cer-

1 Cfr. P. Martinetti, *La libertà*, Nino Aragno, Torino 2004, p. 7.

2 Cfr. G. Rensi, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli 2011, pp. 74-76.

3 Cfr. A. Caracciolo, *Sul rapporto religione-morale*, in Id., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, il melangolo, Genova 2010, pp. 40-42.

to punto della ormai abbastanza famosa lettera in cui Rachel Bepaloff espone le sue notevoli prime impressioni di lettura di *Sein und Zeit*, si incontra la frase, riferita al *Dasein*/all'Esistenza/all'uomo: «la scelta è il suo destino»⁴. Frase profonda, in quanto significa, o almeno può significare, non solo e non tanto che l'uomo *deve* scegliere, e quindi il suo scegliere è un fattore di affermatività e libertà soggettiva così poco come lo è il volere in Schopenhauer il quale sa benissimo che l'uomo non può non volere/è in qualche modo costretto a volere, quanto piuttosto che l'uomo sceglie ciò che (gli) è destinato/ciò che (gli) detta Ananke e quindi *crede/si illude* di scegliere.

Ma soprattutto, esiste una gerarchia d'importanza e di radicalità di ordine propriamente filosofico che impone di concentrare l'attenzione dell'analisi essenzialmente su due valenze della decisione: quella logica, che implicherà un serrato confronto con il dispositivo, al tempo stesso così glorioso e tanto osteggiato e compromesso, della dialettica, intesa come il luogo elettivo che produce la decisione mentre dovrebbe invece interdirlo; e quella antropogenetica-esistenziale, per cui figura della de-cisione, in quanto letteralmente viene al mondo come di-stacco dal bianco nulla o quasi-nulla del regno delle mere possibilità e – più visibilmente e ovviamente – dal corpo della madre, è l'uomo stesso, ogni individuo umano.

1. *L'in-decisione come vocazione (mancata) della dialettica*

Il luogo, grandioso e detestabile, in cui il pensiero occidentale sistematizza la decisione/prende le sue decisioni è la triade dialettica, la sequenza “ascensionale” di tesi, antitesi e sintesi/di prima, seconda e terza (pro)posizione; e in particolare è la terza (pro)posizione che contiene, sciorina e sancisce la decisione, che sparglia tagliando il nodo gordiano.

Contro questa lettura del processo dialettico si erge immediatamente l'ovvia contestazione secondo cui la sintesi, come lascia intendere il prefisso “sin-” che è una traslitterazione del greco σύν/insieme, sarebbe lo stadio del raggiunto “affratellamento” di tesi e antitesi che si asterrebbe dal privilegiare l'una a scapito dell'altra e renderebbe pariteticamente *giustizia* ad entrambe sedandone salomonicamente il conflitto. Ma contro questa contestazione ha ragione la linea degli interpreti di Hegel secondo cui la terza (pro)posizione non è che la definitiva (ri)affermazione della prima che “ritorna” e sopraffà la seconda, come osservano con più o meno grande nettezza – ad esempio, e per fare solo alcuni nomi di appartenenti a quella linea ermeneutica – Rensi⁵, Martinetti⁶ e Safranski⁷. Ha ragione perché, se la sintesi fosse davvero lo stadio della placata conciliazione, abbraccerebbe in sé i due opposti e implicitamente tutti i momenti intermedi fra essi, ovvero sarebbe una figura della totalità e in quanto tale non sarebbe fuori né contro altro/non avrebbe altro fuori né contro di sé; e invece il fatto che da essa, in definitiva come da una nuova tesi suscettibile di nuova opposizione, riparta il processo dialettico attesta che essa è e resta una figura della in-completezza e della

4 R. Bepaloff, *Su Heidegger*, a cura di L. Sanò, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 20.

5 Cfr. G. Rensi, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, Guida, Napoli 1933, pp. 26-27.

6 Cfr. P. Martinetti, *Il metodo dialettico*, in «Rivista di filosofia», anno XXII, 1931, n. 4, ottobre-dicembre, pp. 283-284.

7 Cfr. R. Safranski, *Il male, ovvero il dramma della libertà*, tr. it. di C. De Marchi, Longanesi, Milano 2006, p. 116.

finitezza, una *determinatio* e quindi una *negatio*, una concessione allo sbilanciamento e alla “partigianeria”, la persistenza dell’unilateralità e dell’in-giustizia, insomma appunto il momento della de-cisione.

Che la de-cisione racchiuda in sé/sia in-giustizia e violenza – come insinua con già sufficiente chiarezza la derivazione del termine dal latino *caedere*/tagliare, strappare – lo sa e lo dice con particolare sincerità e smagatezza Rensi, il pensatore che riconosce limpidamente come il dialogo, il confronto delle ragioni e degli argomenti fra le parti avverse si risolve e non possa che risolversi in uno stallo, in un niente di *fatto* perché in esso rifulge la *verità* che quelle ragioni e quegli argomenti si equivalgono, sono ugualmente degni; per sparigliare, per andare avanti, per consentire al carrozzone della *storia* di rimettersi in moto, per dar vita a un nuovo, ennesimo episodio della *realtà*, occorre una forzatura/un atto di forza/il ricorso alla forza⁸. Il verso che Rensi rinviene in Eschilo e addita alla nostra ammirazione⁹ – “Ἐρις περαίνει μῦθον ὑστάτη θεῶν¹⁰/La lotta, ultima dea, pone fine alle parole – prova come la grande sapienza tragica dell’antica Grecia avesse già messo a fuoco la coazione a questa ferale sequenza per cui prima si parla, in modo sostanzialmente inoffensivo e comunque non dirimente e non risolutivo, e poi, per così dire, la parola passa alla non-parola e si accede alle vie di *fatto*. Né la sapienza dei grandi tragici deve riconoscersi invecchiata a fronte del moderno in quanto inapplicabile alle procedure, che si autolodano come immuni dallo stigma della violenza, con cui approdano alla decisione le democrazie liberali dall’Ottocento in poi: Rensi infatti vede lucidamente come il rito apparentemente placato del voto che ne costituisce l’orgoglio immetta qualcuno/una delle parti contendenti nella possibilità di decidere a suo piacimento solo perché ne ha rivelato la natura di *maggioranza*, ne ha svelato la consistenza di gruppo più folto, membruto e agguerrito, che quindi prevedibilmente soverchierebbe quello minoritario¹¹ qualora si addivenisse a quell’aperto scontro fisico che del resto rappresenta lo sviluppo possibile permanentemente sotteso al “normale” gioco politico-sociale di quelle democrazie e cento volte almeno sfiorato.

Naturalmente, all’idea che le considerazioni fin qui proposte adombrano secondo cui, finché sono in scena e si di-spiegano solo le prime due (pro)posizioni, regnerebbe il puro dire/il puro parlare e solo l’intervento della terza segnerebbe l’irrompere della pesantezza dei fatti/dell’*agire* e il ferale debordare dalla in-nocente *θεωρία* nella prassi, si può contrapporre la giusta osservazione che, in Hegel, tesi e antitesi, soprattutto ma non solo nella *Fenomenologia*, sono tipicamente momenti storico-reali di una densità e di una ricchezza tali da annoverare in sé una molteplicità di pratiche che eccede lo standard del semplice dire; ma soprattutto, l’idea, a quella congiunta, che, finché appunto tiene il campo il puro dire/il dire puro, viga la *pax* della non violenza, parrebbe fragile e contestabile alla luce del fin troppo noto argomento paradossale-capovolgente secondo cui, a dispetto della più immediata apparenza, la parola-il *λόγος* sarebbero pregni di un potenziale di “cattiveria” e saprebbero arrivare a colpire e ferire tanto più profondamente di un attentato fisico-materiale da dover essere incriminati come la vera origine del male.

8 Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell’ autorità*, De Martinis & C., Catania 1993, pp. 149-152, 164-165.

9 Cfr. G. Rensi, *Frammenti d’una filosofia dell’ errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 69-70.

10 Eschilo, *Sette contro Tebe*, v. 1051, in Eschilo/Sofocle/Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2011, p. 166.

11 Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell’ autorità*, cit., pp. 109-116.

A quest'argomento non sarebbe sufficientemente efficace e incisivo opporre quello non meno ovvio che ricorda come, nell'attuale fase di relativizzazione-polverizzazione dell'etica che è poi al tempo stesso un processo di quasi incontrollabile moltiplicazione-proliferazione degli approcci e delle impostazioni etiche, resti però parametro indiscusso per tutti – forse l'unico, ultimo parametro inconcusso – che la manomissione fisica dell'altro, e in particolare la sua soppressione materiale-reale, abbia i caratteri di un atto di suprema gravità, di fronte al quale sostanzialmente tacciono, o almeno dovrebbero tacere, i ghirigori interpretativi difensivi cui invece viene concesso di adoperarsi a ridimensionare la colpevolezza praticamente di ogni altra infrazione-trasgressione minore. Piuttosto, appare più pertinente e proficuo replicare che lo squadernamento hegeliano ma ancor prima sofisticato delle ragioni di tesi e antitesi/di A e di B, soprattutto nella misura in cui in esso non si dia risalto a ciò che ciascuno dei due poli denuncia aggressivamente come negatività e male dell'altro ma piuttosto a quanto ciascuno di essi ascrive onestamente come positivo e buono a se stesso, si propone davvero come modello di un dire equanime e non scompensato cui sia stato tolto il pungiglione dell'attacco e della cattiveria¹². Almeno tale deve apparire nello sguardo e per lo sguardo d'insieme che non si cala, im-medesimandovisi, nelle ragioni di uno solo dei poli ma abbraccia quelle di entrambi o, se si preferisce, si innalza alla disciplina di immedesimarsi contemporaneamente con A e con B, arrivando a “sentire” che hanno entrambi ragione. È quest'ardua e prestigiosa disciplina che Rensi addita come distintiva del vero pensatore quando lancia la provocazione secondo cui questi dovrebbe sapere quasi gustare, almeno in momenti diversi ma preferibilmente *nello stesso momento*, la validità delle ragioni di una posizione-tradizione e quella altrettanto persuasiva della posizione-tradizione antagonista, ad esempio del materialismo e dello spiritualismo¹³, così immunizzandosi dall'umana, troppo umana unilateralità ed esclusività di ogni filosofo sistematico che reprime la capacità, che pure possiede almeno allo stadio di latenza, di porgere ascolto alle buone motivazioni di linee di pensiero alternative a quella che ha scelto come la propria e nel cui sclerotico, inflessibile sviluppo fa consistere la sua spesso pluridecennale produzione¹⁴.

Quindi il pensiero dialettico – qualora, diversamente da ciò che fece Hegel, se ne arresti lo svolgimento all'altezza dell'esibizione delle ragioni della prima e della seconda (pro) posizione –, proprio quella dialettica che una vulgata molto pervasiva e certo non priva di legittimità presenta come la principale scaturigine e il protervo contrafforte della vocazione alla violenza della *Kultur* occidentale che alla lunga ha prodotto Auschwitz, si staglia come educazione all'in-decisione, alla duplicità-equanimità e all'ambivalenza, che è *eo ipso* edu-

- 12 Proprio un eccesso di tensione e un difetto di “bontà” rendono insoddisfacente per l'amico dell'indecisione anche la dialettica di Adorno, che pure ha il grande merito di essere diadica. Essa fa quasi un puntiglio dell'inesorabilità con cui scaglia tesi e antitesi l'una contro l'altra, assolutamente ir-riducibili l'una all'altra, spasmodicamente tese in una sorta di “teatro della crudeltà” a cospetto del quale è inteso che la dignità, anche e in primo luogo etica, del filosofo è assicurata solo dal militare senza ambagi a favore di una fra le due (in linea di massima, dell'antitesi). Non a caso, il modello di una dialettica placata e neutra-neutrale che si limiti a dire “da un lato..., dall'altro...” viene sostanzialmente respinto come blando e imbelite in Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1979, p. 303 (af. 152, “A scampo di abusi”).
- 13 Cfr. G. Rensi, *Sic et non*, Libreria Editrice Romana, Roma 1910, pp. 9-13; Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1921, p. 341.
- 14 Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano 1991, pp. 23-28.

cazione alla tolleranza e alla non-prepotenza. Non a caso la dialettica, fra tutti gli apparati di pensiero, si distingue per essere quello che, oltre e dopo A, dice-pone anche B, che cioè ha l'onestà e la disciplina di *andare strutturalmente e programmaticamente a cercarsi la complicazione*, di non nascondere mai che ad ogni (pro)posizione mette giustamente il bastone fra le ruote una (pro)posizione rivale; e, nella misura in cui nel non omettere mai di porre anche B va ravvisata la consapevolezza che limitarsi a porre A sarebbe al tempo stesso un gioco truccato e qualcosa di quasi caricaturalmente prefilosofico, ecco che esistono le condizioni affinché chi è autore del gesto dialettico pervenga alla quasi sublime *culminatio* della disciplina che quello stesso gesto incarna, ovvero giunga ad apprezzare, a sentire come risorsa anche propria e, quasi, ad amare quel *disturbo*, quel bastone fra le ruote di cui è eterna figura il sopravvenire di B.

Il pensiero che resta al di qua e al di sotto del regime dell'ambivalenza, dell'oscillazione e dell'in-decisione fra A e B, quindi a ben vedere ogni pensiero che non si strutturi dialetticamente, resta in definitiva al di qua e al di sotto del livello del filosofico e relegato nell'area del *giornalismo*, a patto che per giornalismo non si intenda tanto la vocazione-missione di dare notizie nella loro nuda e protocollare secchezza e inequivocità (anche Rensi ammette che ferve e non può che fervere una discussione interminabile e in-decidibile su tutto tranne che sugli elementari dati empirico-percettivi, per cui, ad esempio, che in un certo punto di una certa stanza si trovi un tavolo sarà e dovrà essere riconosciuto da qualunque uomo di qualunque razza e religione che sia in qualunque momento condotto a toccarlo¹⁵; e quindi nulla potrà essere rimproverato al giornalista che, ad esempio, rende *noto* che, fra cinque concorrenti alla stessa carica politica, è il tale candidato ad avere vinto le elezioni), quanto piuttosto la tendenziosità che già nella brevità di un titolo "condisce" la mera notizia lasciandone trapelare faziosamente il privilegiamento di una sola linea interpretativa-valutativa, nonché l'abitudine stessa a fare della sinteticità quasi una religione che trova appunto nella tronca, breve o brevissima enunciazione dei titoli il suo rito cruciale. Alternativa al culto giornalistico della sinteticità-semplicità è proprio e di nuovo la frase dialettica che, anche quando consta di poche o pochissime parole, è nella sua vera essenza lunghissima, tendenzialmente interminabile e virtualmente infinita, perché chi parla e scrive secondo la ritmica dialettica si mantiene costantemente all'altezza di quel gesto di "raccolta" della totalità e di registrazione della piena, indiminuita complessità che è appunto lo squadernamento congiunto dei poli opposti e implicitamente anche di tutti i gradi e le sfumature che si interpongono fra essi.

Il fatto che, in riferimento alla dialettica, si siano dovuti usare termini come "disciplina" ed espressioni come "educazione all'in-decisione, all'ambivalenza e alla non-prepotenza" lascia ampiamente intendere che la dialettica non è un dato principiale e quasi un possesso innato, ma una conquista e il punto d'approdo di un processo di maturazione.

Pensare e scrivere dialetticamente, infatti, è in qualche modo innaturale in quanto richiede un *sacrificio* sia sul piano della dinamica logico-ragionativa sia su quello etico-caratteriale. Sul piano della dinamica ragionativa, perché pensare e scrivere dialetticamente significa in ultima analisi emulare lo *stream of consciousness* del misterioso, forse umano forse non umano, protagonista del racconto kafkiano *La tana*, il quale, valutando la sicurezza del rifiu-

15 Cfr. G. Rensi, *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, in Id., *Autobiografia intellettuale – La mia filosofia (Lo scetticismo) – Testamento filosofico*, dall'Oglio, Milano 1989, pp. 62-65.

gio che si è costruito, procede con estrema, infinita circospezione, accumula formule avvertive come i “d'altronde”, i “certo però” e i “ma è anche vero che”, insomma ha un passo di piombo che è pura volgarità scambiare per blocco patologico, perché è in realtà la lucidità e l'onestà di vedere-anticipare-volere costantemente il rigiro, il doppio fondo, l'altro lato, insomma la co(i)mplicazione¹⁶. E non si può mancare di riconoscere che nella pagina di Hegel, ovvero proprio di colui che ha alterato-tradito l'autentico progetto dialettico attraccando alla terza (pro)posizione e così piegandolo all'esigenza di decidere, spira tuttavia intensamente l'atmosfera, propria della *Tana*, di *cunctatio* e di divieto di ogni facile, rasserenante fluidità, ingenerata dalle linee attorte del suo incedere argomentativo, che spesso ha i tratti di un avanzare solo apparente o di un palese non avanzare, di un esasperante *piétiner sur place* di cui del resto si fanno garanti l'ordito di una scrittura in cui tutto ciò che è posto lo è per essere tolto immediatamente dopo e l'idea-criterio, che regge perlomeno la *Fenomenologia*, secondo cui nella fine si ritrova l'inizio.

Sul piano etico-caratteriale, lo si è già detto, la disciplina dialettica richiede nientemeno che il sacrificio dell'accantonamento o almeno del secco ridimensionamento della prepotenza originaria, della propensione-protensione-pretesa al ben-essere, al non-disturbo, all'affermazione e alla vittoria incondizionata con cui l'essere, certo non escluso quello umano, *viene al mondo*. Non è un caso che il bambino, la figura umana dell'origine o almeno più vicina all'origine che nasce e cerca di mantenersi come sodo concentrato di narcisismo e di prepotente autocentricità, sia intrinsecamente adialettico se non addirittura apertamente anti-dialettico, in quanto non ama e quasi non concepisce il chiaroscuro, ama e vuole indicazioni e ragionamenti inequivoci che gli diano il conforto di disegnargli un mondo in cui è netto e chiaro che qualcosa e qualcuno sta prima e avanti e qualcos'altro e qualcun altro dopo e dietro/in cui è netto e chiaro che ciascuno sta prima e davanti oppure (*tertium non datur*) dopo e dietro. E non è un caso che lo psicologo Mario Mikulincer abbia dichiarato che il pieno e consapevole apprezzamento dell'ambivalenza, ad esempio della possibilità-capacità di amare e odiare allo stesso tempo, viene raggiunto dopo l'infanzia, nell'adolescenza¹⁷.

Ma il sacrificio ha una contropartita molto alta, perché la capacità dell'in-decisione e dell'ambivalenza è nientemeno che un onore dell'uomo, più esattamente il massimo onore della *mente* dell'uomo, autentico custode della contraddizione; e al termine “capacità” va attribuito anche proprio il significato di “capienza”, al punto che la forza della mente di contenere e fare co-esistere in sé A e B, rendendo pariteticamente giustizia a entrambi gli opposti, si configura come una delle più rilevanti conferme del celebre detto di Eraclito secondo cui l'anima umana ha una latitudine tale che la si può percorrere in lungo e in largo senza arrivare a trovarne i confini¹⁸. In gioco c'è proprio l'orgoglio di una superiorità dell'immateriale sul materiale, del mentale/dello psichico sull'extramentale, dell'interno sull'esterno: mostra

16 Per una pregevole interpretazione della *Tana* come spazio in cui si dispiega l'ansiosa *insecuritas* che incute la, anche solo virtuale-presunta, pressione accerchiante esercitata-minacciata dall'altro, si veda F. Fagnani, *Mondo, esistenza, trascendenza nella filosofia di Karl Jaspers*, Unicopli, Milano 1980, pp. 46-49.

17 Cfr. V. Mazza, *Ambivalenti. Perché l'indecisione è diventata una virtù*, in «Corriere della Sera», 30 gennaio 2011, p. 33.

18 *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1993, tomo primo, p. 206 (Eraclito, frammento 45 Diels-Kranz).

di intuirlo bene Wallenstein, quella proverbiale figura del temporeggiare, dell'esitazione e dell'ambiguità, lo specialista di infinite e complesse trame diplomatiche il cui atteggiamento nei confronti dell'imperatore resta a lungo indefinibile e oscillante fra tradimento e fedeltà, il quale, quando nella trilogia drammatica dedicatagli da Schiller gli eventi precipitano e si canalizzano verso la soluzione che ne farà prevalere l'immagine di traditore come verso un fatale imbuto che gli costerà la vita, lamenta espressamente e amaramente i limiti inerenti alla tra-duzione nella realtà, la pochezza del reale/dell'esterno dove ogni corpo deve rimanere fuori da ogni altro, dove la presenza in un punto di un corpo esclude da quello stesso punto tutti gli altri, mentre la mente può ospitare simultaneamente i contraddittori¹⁹.

Che, lì dove vigono in-decisione e ambivalenza, ci sia margine per il profilarsi di un'aristocrazia dell'ir-reale, lo prova del resto anche la circostanza che lo psicoanalista Pontalis, in chiusura del suo singolare testo – *Limbo* – in cui svolge alcune variazioni su quella nozione teologicamente classica della sospensione e dell'in-decisione che designa un luogo ancor più illocalizzabile di inferno, purgatorio e paradiso, si trovi a dover evocare il regno dello sparente e dell'immateriale cui pure personalmente non riserva particolari simpatie²⁰. Ma l'immateriale in ultimo è proprio il nulla, con quanto di anche sinistro si accompagna alla figura del nulla. Lo suggerisce Hermann Hesse in un brillantissimo saggio sull'*Idiota* di Dostoevskij²¹, in cui coglie come il principe Myškin – l'uomo che ama, che è in grado di amare *contemporaneamente e veramente* due donne, Nastas'ja Filippovna e Aglaja – sia la figura della duplicità, dell'equivocità e quindi della totalità, sia insieme l'uno e il due, assemblisommi in sé il diritto e il rovescio, un lato e il suo opposto; ebbene, Hesse vede lucidamente e ammette apertamente che, siccome per l'uomo e nel mondo può esserci civiltà-costruzione-consistenza-realtà solo laddove *un solo polo* sporga sull'altro e si faccia *distinguere-vedere* nella sua parzialità, il conturbante portato del principe – angelo sterminatore – è in definitiva la *tabula rasa*, lo smantellamento, la distruzione.

Che prestigio e sacrificio, grandezza e terribilità, onore e vero e proprio dolore vadano, indisciungibili, di pari passo, lo attesta ottimamente il fatto che, fuori dal contesto più propriamente filosofico, la mente più vicina a quella esemplata dalla buona dialettica che non procede fino alla terza (pro)posizione sia la mente ossessiva/la mente dell'ossessivo, ossia dell'uomo contrassegnato da un'esperienza che dà ed è anche, e forse soprattutto, dolore. All'ossessivo spetta questa palma, intanto, perché il suo caratteristico *stream of consciousness* intarsiato e pluristratificato, in cui uno o più *refrains* "patologici" si intrecciano alla linea "sana" del pensiero e dell'attenzione cui si restringe lo *stream* del non ossessivo, lo propone come una mente "allargata" che concede spazio e udienza (che deve concedere spazio e udienza) a molteplici voci, come una figura del quasi-invasamento nella cui mente si parla più riccamente e più complessamente che in quella "normale". Ma soprattutto, e ancor più ovviamente, l'ossessivo si propone come valido *analogon* del dialettico in quanto è per definizione l'indeciso, colui che tante volte nella sua vita rimugina e soppesa indefinitamente le

19 Cfr. J. Vogl, *Sull'esitare*, tr. it. di F. Ilardi, O barra O edizioni, Milano 2010, p. 61.

20 Cfr. J.-B. Pontalis, *Limbo. Un piccolo inferno più dolce*, tr. it. di M. Miniati, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 139-140.

21 Cfr. H. Hesse, *Pensieri sull'«Idiota» di Dostoevskij*, tr. it. di I. A. Chiusano, in Id., *Saggi – Poesie scelte*, tr. it. di I. A. Chiusano/B. Arzeni/G. Pintor/D. Valeri/L. Vischi, Mondadori, Milano 1965, pp. 287-298.

ragioni favorevoli e quelle sfavorevoli all'assunzione di un certo comportamento, le ragioni favorevoli a una certa opzione e quelle sfavorevoli all'opzione contraria, per approdare poi il più delle volte a non abbracciare né l'una né l'altra, a un niente di *fatto* che sembra sottintendere l'avvenuta visione e il riconoscimento della loro isostenia ed equidignità.

Una ricostruzione realistica di un accesso di in-decisione che è vertigine dell'ossessione ce la offre quel grande "malato" della letteratura che fu Ottiero Ottieri li²² dove dà conto del tormento causato da un ballottaggio mentale (ad esempio, quello da lui ben conosciuto fra due o più possibili inizi di un possibile libro), un tormento non solo metaforicamente schiacciante in quanto vissuto nella posizione orizzontale e in-attiva di sdraiato; l'aspetto più istruttivo di questa ricostruzione è la lucidità da perfetto analista di se stesso con cui Ottieri annota-ricorda come lo stallo o l'*Einstand* – per adoperare un vocabolo mutuato dalla nomenclatura del punteggio tennistico che compare in un punto di *Teoria estetica* di Adorno²³ – sia destinato a venire spezzato dal *corpo*, dallo slancio del corpo, che, esasperato, a un certo punto non ne può letteralmente più di quello stillicidio dell'incertezza sublime e penoso e, drizzandosi e muovendosi, riafferma i diritti del divenire e dell'azione. In effetti, il diretto, prosaico contraltare di quella che si è chiamata l'aristocrazia tutta mentale dell'in-decisione è il guizzo, la spinta squisitamente *corporea* alla semplificazione, alla ri-soluzione dei nodi che verità e giustizia imporrebbero di rispettare nella loro inestricabilità; e, volendo tradurre questa contesa nel lessico di Schopenhauer che indica nel corpo e nella sua armatura muscolare il fenomeno-l'oggettivazione della volontà in noi, diremo che essa è il dissidio fra intelletto e volontà. Quando Savater, nelle sue considerazioni sul tema della scelta, osserva che spesso, per non dire sempre, le remore suggerite da un più o meno grande difetto di informazione e di conoscenze dei dati della situazione da affrontare vengono superate dall'impellente necessità di decidere/di agire²⁴, in fondo allude proprio alla fregola di corpo e volontà che, motori infaticabili, di continuo si occupano di assolvere alla loro funzione anti-provvidenziale di far sì che *qualcosa comunque avvenga*, autentici contraltari quali sono della funzione dell'*Un-geschehenmachen* che Freud riconobbe genialmente come la "missione" dell'ossessivo²⁵.

E nel nostro mondo, il mondo in cui c'è sempre uno svolgimento e un dopo, la forza e il primato di corpo e volontà sono così pervasivi che essi in definitiva sono all'opera anche ogni volta che parliamo, ossia quando compiamo quell'azione-non azione che alla luce delle considerazioni fin qui svolte dovrebbe essere rubricata all'attivo del mentale: infatti, è quella fregola incapace di resistere al perdurare dello stallo, e *quindi* di giustizia e verità, che ci incalza a infrangere il silenzio ogni volta che non abbiamo il ritegno dimostrato da un personaggio di *Gita al faro*, Lily Briscoe, quando rinuncia a parlare a un amico poeta in quanto sa che potrebbe dire solo *qualcosa* e sente che, invece, vorrebbe e avrebbe senso aprire bocca semmai solo per dire *tutto*²⁶. Improbabile impresa, questa, alla cui altezza ci potremmo seria-

22 Cfr. O. Ottieri, *L'irrealtà quotidiana*, Guanda, Parma 2004, pp. 9-20.

23 Th.W. Adorno, *Teoria estetica*, a cura di G. Adorno e R. Tiedemann, tr. it. di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1977, p. 53, nota 1.

24 Cfr. F. Savater, *Il coraggio di scegliere. Riflessioni sulla libertà*, tr. it. di F. Saltarelli, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 16-21, 23.

25 Cfr. S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, tr. it. di M. Rossi, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 48-49.

26 Cfr. V. Woolf, *Gita al faro*, a cura di A. L. Zazo, Mondadori, Milano 1994, p. 181.

mente avvicinare solo se parlassimo dialetticamente, se parlassimo come scrivono Hegel e Adorno e così lasciassimo intendere che potremmo-dovremmo dire anche l'esatto opposto di ciò che effettivamente diciamo, anzi implicitamente lo dicessimo; impresa da cui ci manteniamo lontanissimi tutte le volte che, come facciamo praticamente sempre, emettiamo frasi non dialetticamente strutturate, e quindi diciamo un brandello, estrapoliamo una sola delle molteplici sfaccettature, insomma cadiamo nel giornalismo.

Dunque si decide; ma non si dovrebbe decidere. Benché per la tradizione filosofica circoli la *kovn̄* secondo cui buona è la mente che "passa" alla volontà elementi e motivi che la indirizzano chiaramente verso una certa scelta, è vero il contrario; infatti, buona, nel senso di funzionante nella pienezza del suo dispiegamento e della sua sottigliezza, sarebbe invece la mente che si facesse latrice alla volontà di un dossier di indicazioni e di ragionamenti tali da "paralizzarla", ovvero da comunicarle chiaramente il verdetto che la via vera e giusta è quella della non-scelta.

Nell'enorme libro della tradizione filosofica occidentale, non si possono forse trovare riconoscimenti della giustizia-giustizia del non scegliere più significativi e probanti di quelli che quasi sfuggono ad un autore come Kierkegaard, che è fra i massimi partigiani e imbonitori della doverosità della scelta perché, oltre ad essere – al pari di tanti altri – omogeneo alla cultura cristiana che non saprebbe mai rinunciare al brivido dell'accadere e della *novità* perché dalla *storia* si aspetta tutto e crede di avere già avuto nientemeno che l'avvento dell'Assoluto in terra, concentra per di più un'enfasi particolare tutta sua sul motivo della cruciale importanza dello scegliere di scegliere e sull'idea, da quel motivo indisgiungibile, che i due corni del dilemma della scelta sarebbero separati nientemeno che dal divario che intercorre fra la salvezza e la perdizione eterne.

Ebbene, questo integralista della scelta concede non poco, in almeno due passi della sua opera, all'in-decisione. Lo fa, in modo più esplicito, quando riconosce che il puro dispiegamento del pensiero, l'incondizionato funzionamento della mente non può che mettere capo allo scetticismo²⁷. Ma lo fa, in modo più velato ma non per questo meno rilevante, anche quando osserva che, nei casi in cui siamo stretti nella morsa dell'in-decisione fra due o più opzioni, l'unico modo per venire a capo dell'oscillazione consiste nel chiedere consiglio a un altro che con relativa facilità spariglierà-detterà la soluzione²⁸. Questa seconda concessione kierkegaardiana all'in-decisione appare più velata e discutibile perché non si può negare che tale passo del *Diario* potrebbe essere interpretato anche così: qualche detrito passionale, qualche indebito *interesse* obnubila il nostro giudizio quando siamo direttamente coinvolti in una questione, la nostra quindi non è la mente *vera* nella pienezza indiminuita e ininterferita delle sue facoltà ragionate e *proprio perché non lo è* non arriva a scegliere, mentre vi perviene l'altro cui ci appelliamo perché è spassionato e dis-interessato e quindi detentore della mente *vera*, il cui destino e compito risulta quindi essere proprio quello di *decidere*. Ma almeno altrettanto legittima appare la seguente interpretazione, in definitiva opposta: l'altro interpellato può suggerire la decisione perché proprio la sua estraneità personale alla que-

27 Cfr. S. Kierkegaard, *Enten-Eller (Aut-Aut)*, a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano 1976-1989, tomo V, p. 90 ("L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità").

28 Cfr. S. Kierkegaard, *Diario*, a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1948-1951, vol. II, pp. 119-120 (X¹ A 66).

stione comporta che ne sappia meno e la sua sostanziale indifferenza ad essa che ne penetri con minore attenzione le implicazioni (anche Heidegger sa bene che si può addivenire a una decisione solo a patto che resti occultato-trascurato qualcosa²⁹, una parte più o meno ingente dei “dati del problema”), mentre noi, proprio in quanto vi siamo direttamente e pienamente coinvolti, al suo confronto siamo la mente *vera* che ne conosce tutte le sfaccettature, ne *vede* esaustivamente e quindi non può che vagliarne con acribia tutte le sfumature e, appunto perché è la mente nel pieno possesso della sua sottigliezza esaminatrice, *non decide/non può e non deve decidere*, così come non decide e non deve decidere *ogni mente vera/la mente vera*.

2. Umiliazioni

Dunque non si dovrebbe decidere; ma si decide. E si decide a getto continuo anche e soprattutto extrallogicamente, dal momento che la dialettica triadica non è che il modello logico-argomentativo di ogni decisione *reale*, e specialmente di quella – la nascita, il ricevere la vita da qualcuno che la dà – che è di gran lunga la più saliente per l’individuo, in quanto lo origina. Nascendo, staccandosi-venendo strappato dall’inclusione nel corpo della madre, l’individuo certamente non prende una decisione, ma si *de-cide*, nel senso che *viene de-ciso*, anzi è-diviene *il de-ciso*, e in quanto tale *il chiamato* (alla vita). Già il distacco che è l’atto della nascita è trauma, in quanto è abbandono di quella vita prenatale intrauterina di cui Grunberger ha ottimamente descritto l’equilibrio quasi miracolosamente esente da scompensi e da attriti, l’appagante “rotondità”, la placida autarchia³⁰; in quella condizione di quasi perfetta fusione col-nel corpo materno, il non ancora *de-ciso* poteva sentirsi come il solo/l’unico, o più esattamente viveva assaporando uno stadio posto magicamente al di qua della penosa esperienza-conoscenza dell’alternativa, che è contrasto, fra un(ic)ità e molteplicità.

Ma poi e soprattutto, avvenuto il distacco, il *de-ciso* è chiamato-scagliato a confrontarsi con una cospicua serie di fattori di alta problematicità, a subire un vessatorio lotto di vere e proprie *umiliazioni*.

Certo, fin dalle prime battute dell’avventura in cui è calato, il quadro-la situazione dov’è inserito appare contraddistinto da profonda ambiguità: non è sola negatività e afflizione, ma una miscela di ingredienti e di toni sorprendentemente eterogenei e cangianti. Con pochi tocchi magistrali, Terrence Malick rende quest’ambiguità nelle sequenze di *The tree of life* in cui ci mostra uno dei suoi protagonisti, ancora molto piccolo, scorrazzare per casa effettuandone un’altamente istruttiva esplorazione. Se l’alto specchio rettangolare, che la mamma “anima” celando dietro di esso il suo corpo e facendone sporgere solo le braccia agitate come avvolgenti tentacoli e serpenti ammaliatori, può ancora apparirgli come un compagno di giochi in ultima analisi divertente e benigno anche se non privo di una nota di *Unheimlich*, più severo è l’incontro con la prima delle due rampe di scale che portano al piano superiore. Quando l’infante, dopo avere cominciato a salirla gattonando, a un certo punto si blocca quasi ne

29 Cfr. M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 40.

30 Cfr. B. Grunberger, *Il narcisismo. Saggio di psicoanalisi*, a cura di F. Petrella, tr. it. di F. Barale e S. Ucelli di Nemi, Einaudi, Torino 1998, pp. 7-36.

misurasse finalmente in modo realistico e ne accusasse l'altezza e la ripidezza, attraverso la non-proseguibilità della sua ascesa gli si preannuncia, seppure oscuramente, il cumulo di impossibilità che, come ogni altro individuo, dovrà sperimentare, e da cui l'idea dell'uomo di essere libero resta ribassata a patetica pretesa, a quasi farneticante illusione. E l'oscurità che riempie una stanza bassa, profonda e misteriosa di cui non osa superare la soglia, lo inquieta come pegno del drammatico e del terribile che il destino infallibilmente gli somministrerà. È così fin d'ora chiaro che, se la vita, come quella scala e quella stanza, diffonde un incanto, esso è tale nel senso del greco θαῦμα, che è sconcerto, shock, spavento più che inebriante piacere.

Certo, non si può non addebitare qualche ingenuità all'idea di Leopardi che la natura faccia all'individuo grandi e belle promesse, che faccia di tutto per con-vocarlo e, alla stregua di un menzognero pifferaio magico, per mantenerlo, sull'onda delle sue tanto melodiose quanto fallaci anticipazioni, in vita/nella sua casa, che gli si rivela proditoriamente inospitale in quanto infestata da ogni genere di molestia e di afflizione³¹. Viene spontaneo, ed è in certa misura anche giusto, ironizzare chiedendo: a chi e quando la natura ha mai promesso alcunché? dove sta scritto/da chi e quando mai ci è stato detto che siamo destinati alla felicità? Eppure la protesta di Leopardi non è così facilmente e sbrigativamente liquidabile; anche Simone Weil in una pagina toccante dice che l'uomo innalza sbigottito il lamento per il male ricevuto perché in lui esiste, incoercibile, una originaria, quasi innata disposizione ad attendersi dall'incontro col mondo combinazioni positive, ad aspettarsi e a reclamare dalla vita *il bene* per sé³². Questa disposizione, che a dire il vero si confonde in misura non irrilevante con la prepotenza della nativa pretesa all'incondizionata vittoria di cui abbiamo già indicato nella disciplina dialettica un efficace contravveleno, è comunque destinata a venire frustrata-martellata, se non ad ogni attimo, perlomeno ogni giorno dall'esperienza dell'individuo.

La prima, logico-cronologicamente, delle fatali incrinature, delle umiliazioni che disperdono e quasi ridicolizzano il suo sogno consiste nel suo non essere (al)l'origine di se stesso: come scrive con felice forzatura della lingua Pietro Piovani, io sono non-volutomi³³. Il deciso non si è chiamato, né d'altronde ciò sarebbe mai stato logico-biologicamente possibile; è stato chiamato, in linea più diretta e prossima da quegli azzardanti-azzardati che sono i genitori, ma in ultimo e in verità – non essendo mai ravvisabile-isolabile un solo responsabile perché, secondo la lezione di Spinoza, tutto è relato con tutto ed è sempre (il) tutto a concorrere a originare-determinare ogni cosa e ogni evento – dalla micidiale pressione convocante del mondo intero, dunque in definitiva da tutti gli altri/dall'Altro. Nel suo saggio *L'eros della distruzione* Silvano Petrosino chiarisce bene come l'individuo stia nei confronti dell'altro doppiamente nella dipendenza e nel debito (può dirsi ormai assodato che “debito”

31 Cfr. G. Leopardi, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in Id., *Operette morali*, Garzanti, Milano 1986, pp. 128-129.

32 Cfr. S. Weil, *La persona e il sacro (La personnalité humaine, le juste et l'injuste)*, tr. it. di N. Maroger, in Th.W. Adorno/H. Arendt/K. Barth/G. Bataille/M. Blanchot/H. Broch/E. Canetti/J. Patočka/S. Weil, *Oltre il politico. Antologia del pensiero “impolitico”*, a cura di R. Esposito, Bruno Mondadori, Milano 1996, pp. 66-67.

33 Cfr. P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, introduzione di G. Cantillo, in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessitore, Bompiani, Milano 2010, p. 687. Il primo capitolo dei *Principi* si intitola “Il volente non volutosi”.

e non “colpa” sia la più calzante traduzione del termine “*Schuld*” impiegato da Heidegger in *Sein und Zeit*) e quindi nel rancoroso dissidio e nella forte tentazione della rivalsa violenta e distruttiva: vi sta, in primo luogo, perché, secondo la lezione dello Heidegger del grande testo del ‘27, non presidia-non è egli stesso il fondamento di se stesso, e poi perché, secondo le analisi di Lacan, definisce la propria identità/letteralmente conosce e “costruisce” se stesso sulla scorta del riconoscimento che riceve dall’altro e della guida offerta da quell’altro-da-lui che è la sua stessa immagine allo specchio³⁴. Non a caso, con formula esatta e preziosa, Jean-Luc Nancy ha scritto che il rapporto dell’individuo con l’altro, se non è necessariamente e in senso stretto violento, contiene comunque strutturalmente un coefficiente di violenza, in quanto è segnato dallo strappo, dal lacerante “graffio” arrecato dal fatto che l’individuo letteralmente non (c’)è prima e fuori dal rapporto/è (nel) rapporto, che l’altro lo co-constituisce, che è mediato con sé dall’immanenza-dall’incombere dell’altro³⁵: l’individuo è assolutamente non-autosussistente, è sé e l’altro/gli altri, dunque propriamente non è (quello che è).

Ma gli altri sprigionano una scardinante forza di ridimensionamento e, quasi, di parodia dell’individuo già solo in quanto esistono, esistono infinitamente numerosi e però al tempo stesso tali da essere tutti essenzialmente lo stesso che è lui. Ben si comprende che, da Pascal³⁶ a Nietzsche³⁷, circoli il motivo della constatazione dell’avvilimento atterrito che riversa sull’uomo la consapevolezza, maturata pienamente nella modernità, dell’immensità degli spazi cosmici e dell’abbondanza illimitata, frastornante dei corpi celesti; molto meno si comprende che non sia divenuto altrettanto canonico in filosofia e in letteratura il lamento circa l’avvilimento, a ben vedere ancor più accasciante, che non può non derivare a ciascuno dalla visione e dalla conoscenza del numero davvero astronomico dei suoi fratelli umani. Tanto più che il suo rapporto con questi fratelli è tale che essenzialmente egli ne è la replica nel momento stesso in cui essi a loro volta sono la sua copia. Infatti è sì vero che sussiste il “miracolo” per cui non è possibile reperire due soli individui perfettamente uguali fisicamente, caratterialmente, moralmente e spiritualmente, così come non si troverebbero due uomini dalle impronte digitali esattamente identiche. Ma, intanto, se ciascuno è unico, lo è *come tutti gli altri* (verità, questa, la cui intuizione balena a Sylvia Plath in una densa pagina del suo diario³⁸). E poi, se potrà parere che quest’argomento abbia la fragilità del sofisma, maggiore efficacia avrà, al fine di ridimensionare il mito dell’eccezionalità-unicità di ognuno, il rilevare che, per quanto grande possa essere il divario di qualità e di capacità intercorrente fra un individuo e un altro/e gli altri, nessuno si stacca *toto genere* dal gruppone, come prova il fatto che anche il più eccelso genio suscita negli altri ammirazione e dunque non è loro radicalmente in-comprensibile e alieno. Ma, soprattutto, le tappe, i camminamenti, i gesti e

34 Cfr. S. Petrosino, *L’eros della distruzione*, in S. Petrosino/S. Ubbiali, *L’eros della distruzione. Seminario sul male*, il melangolo, Genova 2010, pp. 9-64, in particolare 27-33 e 39-43.

35 Cfr. J.-L. Nancy, *Violenza e violenza*, in Id., *Tre frammenti su nichilismo e politica*, tr. it. di D. Tarizzo, in R. Esposito/C. Galli/V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 12-18.

36 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, tr. it. di B. Nacci, Garzanti, Milano 1994, p. 81 (pensiero 187).

37 Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, tr. it. di V. Perretta, Newton Compton, Roma 1979, pp. 162-163 (Saggio terzo, “Che significato hanno gli ideali ascetici?”, § 25).

38 Cfr. S. Plath, *Dai «Diari»*, tr. it. di S. Fefè riveduta da A. Ravano e A. Demurtas, in Id., *Opere*, a cura di A. Ravano, Mondadori, Milano 2002, pp. 1299-1300.

le abitudini attraverso cui si snodano i *cursus* esistenziali degli uomini sono sostanzialmente i medesimi, conformi a uno schema così fisso da arrivare a ingenerare repulsione e nausea; e questo perché tutti gli individui sono indifferentemente fasci di richiesta delle stesse soddisfazioni, dello stesso riconoscimento, dello stesso amore e della stessa potenza.

Non c'è dubbio che fra i motivi fondamentali che hanno sempre più drasticamente allontanato molta arte, e in particolare la più raffinata e avvertita arte contemporanea – da Kandinskij a Beckett –, dal rispetto per i venerandi canoni del realismo inducendola a una crescente fedeltà alla consegna di *non fare accadere niente/nessun "fatto" umano*, ci siano quella repulsione e quella nausea, una noia mortale, tanto forte da attizzare la ribellione alla condanna a rappresentare per la decimillesima volta la solita nascita, la solita ricerca e la solita gestione di un'occupazione, i soliti affari di cuore e di sesso, il solito matrimonio e la solita paternità o maternità, i soliti traffici di potere e di soldi, la solita decadenza, il solito invecchiamento e la solita morte: insomma la solita storia-la solita "logica" della vita. In ultima analisi, la verità – raggelante – sull'individuo è quella che gli gettano in faccia le opere di *pop art* di Andy Warhol che constano di numerose e invariate ripetizioni della riproduzione di uno stesso volto, ad esempio di quello di un cosiddetto *vip* come Marilyn Monroe. È mera lacca superficiale che qui vi sia molteplicità e un conato di distinzione in quanto molteplici sono i volti, perché ciò che veramente conta è che siano tutti uguali e che così venga suggerito l'incubo di un mondo in cui tutti sono (come) Marilyn e Marilyn è (come) tutti gli altri; nulla meglio di un simile incubo iterativo, in cui non esiste originale ma solo copie perché ogni volto è clone di ogni altro, può spiattellare e rendere quasi palpabile il desolante segreto che ogni individuo, non escluso e anzi per primo quello che il raggiungimento della celebrità dovrebbe mettere in salvo dalla dozzinalità, è segnato dal marchio della più rigorosa non-rarità e serialità.

Se lo sterminio "industriale" pianificato e attuato dai nazisti ha una logica, è appunto quella di un'impennata, certo eticamente nefanda e radicalmente esecrabile, d'insofferenza per l'esistenza, non, come solitamente si dice, di numerosi "diversi", bensì piuttosto degli innumerevoli uguali, ossia di tutti gli altri esemplari umani, in quanto tali in ultima analisi intercambiabili con gli sterminatori: non a caso, gli studi più sottili sul nazismo propendono a ritenere che non si sarebbe arrestato all'eliminazione di ebrei, zingari, omosessuali e mentalmente ipodotati, ma sarebbe andato oltre mirando in definitiva nientemeno che alla soppressione di chiunque non fosse il soggetto collettivo incarnato dai soli tedeschi ariani, se non addirittura il singolo Adolf Hitler intenzionato a torreggiare nella-sulla terra bruciata di un mondo svuotato di uomini.

Ma, nonostante l'identità ultima ed essenziale di ognuno con tutti possa suggerire l'idea che in compenso viga almeno una *pax* all'insegna dell'universale fraternità, la realtà è che l'individuo resta abbastanza de-ciso e lontano dagli altri da potersi dire che, al di là delle apparenze e al di sotto delle forme *talora* rispettate, domini la lotta di tutti contro tutti e che il mondo-il tutto-tutti, con la stessa inarginabile veemenza con cui hanno congiurato a chiamare l'individuo in vita, si adoperino ad espellernelo quanto prima possibile. Gli essenzialmente e in ultima analisi identici sono in realtà abbastanza diversi perché fra loro si formino più o meno esplicite graduatorie, che d'altronde non fanno che ricalcare-replicare la distribuzione su piani gerarchicamente distinti della cosiddetta grande catena dell'essere/degli esseri; e così come appare vergognosamente in-giustificabile e scandalosamente volgare che il sasso

stia più in basso dell'insetto e il rettile dell'uomo, altrettanta vergogna è implicata dal fatto che un uomo sia più forte o più intelligente di un altro, una vergogna che ricade sia su chi soggiace sia su chi prevale, ma che a ben vedere colpisce ancora e ben di più chi occupa la posizione sopraelevata, indubbiamente la più oscena essendo la posizione del potente (anche se, a fil di logica, disonore e vergogna spettano in effetti alla Potenza κατ' ἐξοχήν, cioè alla "regia" che ha stabilito le leggi della realtà che impongono appunto dislivelli e classifiche, ammesso che abbia un qualunque senso parlare di disonore e di vergogna in riferimento al ciecamente impersonale).

Non a caso, proprio nella misura in cui pone irriducibilmente al centro l'individuo come suo protagonista ed eroe, il romanzo – grande creatura del moderno, l'epoca della quasi smisurata fierezza e pretesa del soggetto – ne evidenzia impietosamente l'isolatezza: se autorevoli teorici del romanzo come Kundera ne hanno ravvisato il *proprium* nella vocazione a una scabra sincerità che rifugge da ogni magniloquente infingimento e strappa il velo-il sipario dietro cui altre forme artistico-letterarie celano la nuda realtà, ebbene, il primo e decisivo segreto svelato dal romanzo è che l'individuo – il suo beniamino, colui di cui compie la celebrazione con generosità servizievole ma a doppio taglio – sta nell'aperta arena del mondo insanabilmente solo di fronte/di contro a tutti gli altri, è gettato senza alcun salvagente speciale nella onnilaterale competizione, è assolutamente uno dei tantissimi cui non compete alcun riguardo e alcun trattamento particolare, che infatti gli altri si guardano bene dal riservargli.

Tale è la tenerezza che desta questo individuo de-ciso, assediato e vulnerato dalla folla di quelli che abbiamo voluto chiamare i suoi fattori di umiliazione, che davvero forte si delinea la tentazione di appoggiarlo incondizionatamente, di stare incrollabilmente dalla sua parte, di sposarne appieno le rivendicazioni, di accogliere con acritico entusiasmo i proclami di Spinoza, ritornanti poi con analogo vigore in Leopardi, secondo cui inviolabile e quasi sacro sarebbe il suo diritto a tenere duro e fermo a se stesso, a conservarsi e a perseguire il suo utile e la sua felicità.

Ma malauguratamente la condizione dell'individuo di essere inchiodato a tenere per se stesso, a militare in ogni momento e circostanza a proprio favore, a sfoderare il proprio orgoglio, a far valere e pesare i propri "meriti", a tenere gli altri a distanza e incutergli paura per non venirne sovrastato o soppresso; tutta questa tragicommedia della "dignità" deve essere anch'essa tranquillamente annoverata fra le umiliazioni gravanti su di lui. L'individuo, in quanto costretto ad essere l'indefesso professionista dell'amicizia per se stesso, desta insieme infinita pena e rabbia; tanta più rabbia in quanto lo stare oltranzisticamente schierato dalla propria parte è in definitiva *politica* – non a caso, l'*organon* e il "luogo" della decisione *par excellence* –, come suggerisce Benda il quale, non senza palesare una dose di giusto sprezzo per l'oggetto della sua analisi, coglie mirabilmente che (fare) politica, nei casi in cui non sia un più o meno esplicitamente belligerante battersi per il possesso di terre o di ricchezze o di potere, è persino patetica smania di perseguire e rimarcare-esaltare la propria *distinzione*/la propria diversità-da, contrapposizione-a e superiorità-su³⁹, con la stessa grossolana rozzezza e illogica sfrontatezza con cui lo fa Dalì nelle pagine che, tracciando una linea verticale, divide in due colonne, a una delle quali dà per intestazione "bravo", "grande" o "geniale" mentre all'altra "incapace", "stupido" o "insignificante", per poi scrivere nella prima "io" e nella seconda "gli altri".

39 Cfr. J. Benda, *Il tradimento dei chierici*, tr. it. di S. Teroni Menzella, Einaudi, Torino 1976, pp. 90-94.

Si capisce così come sia possibile provare qualche simpatia esclusivamente per chi contravenga alla coazione a tifare per se stesso e a promuoversi a ogni costo compiendo il *sacrificio* di sé, che è in fondo anche l'unico possibile atto umano meritevole di non essere associato a tutti gli altri triti e pedestri fatti dell'uomo che a ragione ormai molta arte contemporanea non si cura di raccontare, oppure per chi, anche solo per acre e scapestrato gusto di rovesciamento di quella coazione, persegua il proprio abbassamento, la propria degradazione, la propria indecorosa abiezione. In quest'ultima categoria di eccezioni rientrano a pieno titolo il Cioran che dichiara un bisogno addirittura fisico di ignobiltà e di infamia e scrive che, per soddisfarlo, vorrebbe essere figlio di un boia⁴⁰, e lo straniante protagonista di un racconto di Gombrowicz che tampina un altro uomo, al quale si sente legato da una sorta di devozione cui non è estranea una componente di omosessualità, e persevera nella sua mansueta fedeltà e mielosa, servile gentilezza tanto più quanto più l'altro lo tratta con burbanzosa presupponenza, lo umilia, quasi lo schifa e cerca di levarselo di torno⁴¹.

Le umiliazioni fin qui passate in rassegna sono implicate con il ruolo ridimensionante dell'altro-degli altri; non è possibile astenersi dal fare ora, in conclusione, almeno un cenno a qualcuna di quelle che all'individuo/al de-ciso risultano dall'incidenza dell'altro fattore certo non meno duramente infelicitante, il tempo.

Il fatto che, come si è ricordato, il tempo sfoderi sempre, inesorabilmente un dopo, proibisce all'individuo di vivere davvero, pienamente e incondizionatamente un qualunque presente. Che egli più o meno oscuramente aspiri a pervenire a un momento definitivo risparmiato dal sopravvenire di un dopo, lo attesta l'illimitata generosità con cui il bambino vive ogni volta come se fossero gli ultimi-come se credesse che lo fossero-come se volesse che lo fossero certi momenti di gioia e, forse ancor più, di dolore; il bambino tutto assorbito in un pianto inconsolabile, che vive quasi assaporandolo pur nel dolore e nella frustrazione, si spende in una sensazione e in un'emozione così intense da fargli ritenere poco credibile e in fondo anche ingiusto che dopo di esse ci sia dell'altro. Ma l'esperienza gli insegna che l'incontro con l'ultimo è sempre di nuovo aggiornato e che quindi è destino e compito dell'individuo preparare continuamente il futuro; come osserva efficacemente Ortega, la vita dell'uomo è costante *pre-occupazione*⁴². Il suo pensiero e la sua preoccupazione non sono né possono mai essere concentrati sull'*hic et nunc*; è come se fossero perpetuamente diffratti tra ora, prima e poi, fra presente, passato e futuro. Da un certo punto di vista, che il suo pensiero non si riduca a unidimensionale attenzione all'ora, che insomma egli – diversamente dall'animale – non sia circoscritto e limitato al «piolo dell'istante»⁴³, può considerarsi una grazia: con rare eccezioni, il presente, ogni presente offre tanto poco, che un pensiero il quale fosse semplicemente ad esso fissato e in esso integralmente risolto e non si nutrisse dei fascinosi e angoscianti fantasmi del prima e del poi offrirebbe-sarebbe il più misero e brullo dei paesaggi mentali.

40 Cfr. E.M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, tr. it. di L. Zilli, Adelphi, Milano 1994, p. 11.

41 Cfr. W. Gombrowicz, *Il ballerino dell'avvocato Kraykowski*, in Id., *Bacacay. Ricordi del periodo della maturazione*, a cura di F. M. Cataluccio, tr. it. di R. Landau, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 13-24.

42 Cfr. J. Ortega y Gasset, *Lezioni di metafisica*, in Id., *Metafisica e ragione storica*, a cura di A. Savignano, SugarCo, Milano 1989, pp. 95-97, 100, 121.

43 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1979, p. 6.

Ma per altro verso, come nessun pensatore ha detto con maggiore lucidità e insistenza di Bataille, nel dover vivere ogni presente protesi nella preparazione e nella preoccupazione del dopo, nel dover costantemente subordinare-sacrificare il presente al futuro, c'è qualcosa di insopportabilmente servile, di avvilito, appunto di umiliante. Bataille rientra in definitiva nell'eletto novero degli uomini e degli autori che percepiscono una nota di bassezza, di insanabile volgarità nel fatto che ci sia lunghezza-durata-lasso-estensione, che anzi di fatto la realtà coincida con lunghezza-durata-lasso-estensione, nonché nelle "arti" che consentono di affrontarla in quanto tale: resistenza e volontà che innervano l'autoconservazione, tenace sopportazione della distanza, accortezza previsionale che fornisce l'equipaggiamento idoneo addirittura a "uscire alla distanza". Quegli uomini e quegli autori sentono-sanno che può esserci grandezza, bellezza, gloria solo sulla-nella breve o brevissima distanza che smentisce e frattura il solido, compatto, non discontinuo corpo del reale, solo nell'epifania impalpabile e quasi subito sparente, nel bagliore dell'apparizione attimale, nell'attimo che rifiuta ogni solidarietà con l'altro-da-sé perché viene vissuto come fosse l'ultimo o addirittura, forse, è effettivamente l'ultimo.

Naturalmente, avendo contro di sé l'intera organizzazione del reale, l'utopia dell'anelito al poco-al breve-all'attimale deve confrontarsi con gravi problemi, soprattutto con due difficoltà che minacciano di svuotare di senso, se non perfino di tingere di grottesco la sua rivendicazione.

In primo luogo, parlare dell'attimo che viene vissuto come l'ultimo o che è propriamente l'ultimo implica inesorabilmente un prioritario riferimento alla morte. Qui non si tratta solo del fatto che l'utopista del momentaneo sia, o almeno lasci intendere di essere, pronto e anzi voglioso di vivere l'attimo della *culminatio* come l'ultimo *prima* della morte, e a rinunciare così completamente agli echi che di esso potrebbero risuonare nella sua mente e nella sua psiche qualora dopo di esso ci fosse per lui quel futuro che invece appunto rifiuta, o almeno lascia intendere di essere ben disposto a rifiutare. Tutto ciò va, per così dire, da sé, dal momento che l'utopista del momentaneo – sacerdote dell'effimero – guarda come a qualcosa di spregevole, ancor prima che di disperatamente vano, a ogni insistenza nel sedimentare-accumulare, a ogni tentativo di perdurare e far perdurare, dunque anche a ogni speranza di suggerire piacere dalla persistenza del ricordo. Il problema è che a imporsi e consigliarsi come la *culminatio par excellence* può essere l'attimo stesso della morte, ed esso non è solo l'attimo del non sentire e quindi dell'impossibilità di provare piacere, bensì più radicalmente l'attimo che per definizione non è e non può essere vissuto. Ed ecco allora che Bataille, indubbiamente con qualche ingenuità e forzatura, tenta di predisporre il modello di una morte che sia vissuta, e ritiene di rinvenirlo principalmente nell'atto sacrificale in tanto in quanto il sacrificante, che continua a vivere e mentre resta in vita, si identifichi con il sacrificato e faccia così, per suo tramite, l'altrimenti impossibile *esperienza* della morte⁴⁴.

In secondo luogo, per quanto l'utopista del momentaneo possa andare in cerca di attimi di *culminatio* e di dirompente intensità, resta il fatto che, come si è detto, il convento della realtà passa con nettissima prevalenza l'anonimo, l'insignificante, il deludente. Ed ecco allora

44 Cfr. G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, in G. Bataille /A. Kojève/J. Wahl/E. Weil/R. Queneau, *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano, tr. it. di A. Sebastiani, Liguori, Napoli 1985, pp. 82-84.

che Bataille deve cercare di costruirsi e procurarsi le occasioni per il *frisson* della *culminatio* in circostanze del tutto stra-ordinarie di cui è instancabile, quasi maniacale “cantore”: l'estasi, la violenza sacra-sacrificale, la squassante *dépense* erotica magari non disgiunta dall'omicidio, il riso inteso come reciso abbandono dell'ordine del discorso e della pretesa ad esso congiunta di detenere il controllo e di *sapere*, il gesto poetico come radicale sregolazione-liberazione delle parole⁴⁵.

Ma al di là o, se si preferisce, al di qua dell'utopia, c'è la realtà dell'individuo che deve misurarsi con la lunghezza e sulla lunghezza e che allestisce l'*azione* rendendo il presente funzionale al futuro; quest'individuo è l'uomo che *lavora*, che è costretto a lavorare. Bataille lo sa bene, tanto più che fra i suoi più notevoli contemporanei e interlocutori c'è quel Kojève che, con non poco orgoglio immanentistico-umanistico, legge il sistema di Hegel, e in particolare la *Fenomenologia*, come saga dell'uomo agente-lavoratore, polo di negatività e di an-nientamento controllato che tratta-elabora-rimodella la materia naturale tras-formandola in quel nulla rattenuto che sono i prodotti del suo lavoro, e così prende possesso del mondo riducendolo in qualche modo a propria immagine e somiglianza. Bataille non condivide nulla di quell'orgoglio, perché la prevalenza del tipo-lavoratore ha di fatto comportato che a fare la storia sia stato l'omologo-l'erede della figura del Servo della celeberrima dialettica hegeliana Servo-Signore⁴⁶ e che siano state condannate ad una via via crescente marginalità quelle manifestazioni dell'in-utile, dell'im-produttivo, anzi della dissipazione e dell'aperta perdita che egli raccoglie sotto il titolo generale di sovranità e a cui va la sua assoluta simpatia filosofico-esistenziale.

E davvero la coazione a lavorare va ascritta al registro del servile e rientra quindi, come una delle più pesanti, fra le umiliazioni che andiamo enumerando. È umiliante – fonte di un'umiliazione che indigna – che l'individuo debba con la fatica *meritarsi* la sua stessa sopravvivenza, che debba – come si suol dire – guadagnarsi da vivere, *sic et simpliciter* da mangiare, ancor prima che da vivere bene o almeno nelle condizioni meno insoddisfacenti possibili: questo suo penoso stato di scolareto perennemente *sub iudice* è in definitiva l'incunabolo e la sciagurata giustificazione di ogni costruzione-costrizione morale gravante su di lui. Rensi trova giustamente increscioso che, diversamente dall'ossigenazione del sangue, l'alimentazione non avvenga per semplice e diretto assorbimento dell'aria⁴⁷. Che le cose stiano così, che non vigan quindi im-mediatezza, fluidità e facilità, non implica soltanto che viga al contrario il rivoltante regime, al tempo stesso criminale e volgarissimo, per cui il vivente deve cibarsi del vivente, ma ricorda anche in che cosa strutturalmente consista in ultima analisi l'ingobbente, umiliante fatica del lavorare: nel doversi piegare a confrontarsi con le *mediazioni*, con le infinite, perennemente ripresentantisi lungaggini, tortuosità, lentezze, riprese e deviazioni imposte da tempo, spazio e materia, i tre grandi fattori dell'ostruzione e del disturbo. Non è un caso che la tecnica, nelle sue punte più avanzate fra cui va certamente annoverata la rivoluzione informatica-telematica, persegua in ultima istanza i

45 Cfr. G. Bataille, *Il colpevole*, in Id., *Il colpevole – L'alleluia*, tr. it. di A. Biancofiore, Dedalo, Bari 1989, pp. 181-182, 189-191.

46 Cfr. G. Bataille, *Hegel, l'uomo e la storia*, in G. Bataille /A. Kojève/J. Wahl/E. Weil/R. Queneau, *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, cit., pp. 18, 22.

47 Cfr. G. Rensi, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 112.

due risultati, tanto grandiosi quanto inquietanti, della massima velocizzazione, intesa come schiacciamento dell'effetto sulla causa e della fine di un processo sul suo principio, e della dematerializzazione.

Torna qui il motivo di un'aristocrazia dell'immateriale e dell'incorporeo, e di nuovo, a ben vedere, se ne fa depositario, ancor prima dei sofisticatissimi ritrovati della tecnica, il dire, il semplice parlare naturalmente alla portata di tutti. Non lo scrivere, perché, come ricorda impietosamente Rimbaud, anche la tanto decantata opera scritta è inficiata dall'indegnità di essere, in fondo non diversamente dai comuni lavori, fatica di mano e di braccio⁴⁸; e lo scrivente deve mediarsi con molto di visibile, di tangibile e di esterno a sé, dal supporto su cui scrive allo strumento con cui lo fa, fino ai segni in cui si concretizza il suo *operari*. Se di nuovo l'aristocrazia dell'immateriale combacia con quella del mentale, non si tratta però dunque del mentale *tout court*, di una *qualunque* espressione dell'intellettualizzazione, bensì di quella sua forma in qualche modo elementare che è il parlare. È il parlare a stagliarsi come vertice dell'im-mediatezza e della facilità, in quanto l'individuo parla dal proprio sé/rimanendo in sé e su di sé/aderendo a sé, e può farlo senza particolare sforzo per un tempo quasi indefinito; della invisibilità, in quanto chi parli senza gesticolare lo dà a vedere quasi solo attraverso quel labile segno che è il movimento delle labbra, e soprattutto in quanto il fiotto verbale si perde radicalmente in-apparente nell'aria senza aggiungere alcuna presenza constatabile a quella del parlante; e della velocità, in quanto il parlare, sebbene non raggiunga l'estrema sintesi di quel linguaggio peraltro assolutamente inarticolato che è il grido, tuttavia consente di esprimere, in uno stesso lasso di tempo, ben più di quel che possa fare la scrittura. Su questi primati del parlare, oltre che sulla già esposta idea-scommessa che il dire possa essere iniettato di violenza assai meno del fare, si fonda la utopica *Sehnsucht* per una condizione alleggerita, "aerea" in cui la vita fosse puro discorso.

L'incidenza del tempo, della condanna al sopravvenire di un dopo, si rivela ferale anche in quelle rare occasioni in cui l'individuo/il de-ciso incontra la gioia. Si può concordare con Rensi quando teorizza che c'è storia, ossia che l'umanità attiva e vive un continuo mutamento di assetto socio-politico-istituzionale, perché non c'è uno solo degli assetti in cui si viene a trovare che in tempi più o meno brevi non le risulti insoddisfacente, deludente, doloroso; dunque l'umanità deve, ma ancor prima *vuole* cambiare, incalzata com'è dal male permanente e dal non meno permanente, vano sogno di uscirne una volta per tutte passando appunto a un altro assetto⁴⁹. Ma, sulla scala più ridotta del vissuto individuale, per tutti esistono, benché rari o rarissimi, dei momenti di perfetta registrazione, di intensa euritmia, di quasi completa soddisfazione che si vorrebbero fermare-perpetuare. In questi pochi o pochissimi casi, l'individuo non *vuole* affatto cambiare, bensì si augurerebbe di "restare sul posto", di realizzare un "fermo-immagine" da non scontare con la noia, o almeno, poiché l'esperienza gli ha insegnato che viene sempre sfontato un dopo, di poter godere di un momento successivo-di momenti successivi che siano quanto più possibile identici a quello della *perfectio*, cioè in definitiva di una continuazione che sia qualcosa d'altro-di diverso senza esserlo veramente. Ma tutto quel

48 Cfr. A. Rimbaud, *Una stagione all'inferno*, in Id., *Poesie – Ultimi versi – Una stagione all'inferno – Illuminazioni – Gli stupri*, cura e tr. it. di L. Mazza, Newton Compton, Roma 1972, p. 223.

49 Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 118-121; Id., *L'irrazionale*, in Id., *L'irrazionale – Il lavoro – L'amore*, Unitas, Milano 1923, pp. 40-41.

che (gli) accade è di dover prendere atto che tali auspici restano lettera morta, che la gioia è drammaticamente *intrattenibile*, e che anzi gli tocca andare incontro all'ennesima umiliazione, a un'umiliazione che è una cocente irrisione: quanto più, nei momenti successivi a quello della gioia e già da esso irrimediabilmente diversi, tenterà di trattenerlo-di fissarlo ripensandolo e cercando di riassaporare-ruminare il suo contenuto di piacere, tanto più ne accelererà ulteriormente la dissoluzione, lo deturperà, lo convertirà addirittura nel suo opposto.

Questo infame destino legittima tutte le tristi e risapute rampogne contro l'umanissimo abbandono all'indugio del compiacimento e del "guardare indietro" che l'individuo deve sobrirsi; e ha certamente condotto Cioran a scrivere «Non ho conosciuto una sola sensazione di pienezza, di felicità vera, senza pensare che era il momento, quello o mai più, di sparire per sempre»⁵⁰. Ma l'individuo non trova in sé la forza di morire/di uccidersi dopo la *perfec-tio*, così rendendola definitiva e, in qualche modo, eternandola; e l'incapacità di addivenire a una così drastica, drammatica risoluzione, la scelta di proseguire mendicando ancora quel miracolo di un piacere stabile che non gli arriderà mai (e di cui sa che non gli arriderà mai), si risolvono per lui in un'ulteriore umiliazione.

Quale terribile sentimento ingeneri nell'individuo il regime dell'insanabile precarietà, degli ambigui e subito sparenti baluginii, delle improvvise e minimali aperture che immediatamente si richiudono, della schernente brevità, dell'intrattenibilità del bene, lo ha detto con insuperabile veracità e mestizia Cardarelli nei versi iniziali della poesia *Arpeggi*:

Viviamo d'un fremito d'aria,
d'un filo di luce,
dei più vaghi e fuggevoli
moti del tempo,
di albe furtive,
di amori nascenti,
di sguardi inattesi.
E per esprimere quel che sentiamo
c'è una parola sola:
disperazione⁵¹.

Può innegabilmente stupire che, in pagine dedicate all'elencazione e all'analisi di alcune fra le più salienti umiliazioni in cui l'individuo incorre, non sia stato dedicato spazio alla morte, l'esito finale del micidiale lavoro del tempo. Certo, per l'individuo la morte è l'ultimo sfregio; certo, assistere ai momenti in cui il de-ciso viene irrevocabilmente reciso/assistere ai momenti della morte di un uomo, o almeno a certe morti, rende lampante come essa abbia l'aperta natura di un omicidio, non si differenzia in fondo dall'assistere a un assassinio, e in particolare a uno dei più crudeli e rivoltanti, ad esempio a quello in cui la vittima viene finita premendole sulla faccia un cuscino finché non manifesti più alcun movimento. Ma il fatto è che resta altamente dubbio fino a che punto perdere la vita funestata dalle umiliazioni debba essere considerato una disgrazia

50 E.M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, cit., p. 142.

51 V. Cardarelli, *Opere*, a cura di C. Martignoni, Mondadori, Milano 1981, p. 93.