

# Piacere/dolore

Stefania Consigliere

## **Farsi presente**

In un articolo sulla "grande divisione" che separerebbe l'Occidente e la sua scienza dal resto del mondo, Isabelle Stengers fa una digressione su un gesto apparentemente scontato<sup>1</sup>. Nei popoli civili, dice, quando due individui o due gruppi s'incontrano essi devono innanzi tutto *presentarsi* reciprocamente, ovvero indicare agli altri le proprie affiliazioni, la serie degli antenati, la famiglia d'origine, il lignaggio d'appartenenza. Presentarsi, insomma, è ben più che declinare un nome: significa semmai precisare all'altro la propria posizione in un mondo fatto di relazioni, e solo a partire da qui è possibile il dialogo. Stengers prosegue poi osservando che uno dei tratti peculiari del dominio è quello di non presentarsi, di non declinare mai le proprie generalità o le radici della propria esistenza nel mondo. Chi prende la parola senza presentarsi assume per ciò stesso la posizione del soggetto assoluto, del portatore della Verità unica a cui l'altro non può che assoggettarsi.

Cominciamo allora declinando esplicitamente le generalità del discorso, i suoi padri e le sue madri. Dal punto di vista disciplinare, quanto diremo è figlio della relazione fra filosofia e antropologia; il punto di osservazione ambisce invece a far capo alla tradizione del materialismo critico. «Materialismo» significa qui due cose; innanzi tutto, il tentativo di tener fede all'istanza classica del pensiero materialista e quindi *salvare i fenomeni*; in secondo luogo, l'idea secondo cui lo sviluppo dell'essere è iscritto nelle leggi della materia, ovvero che la trascendenza è un'ipotesi inutile. «Critico» significa invece, in ultima istanza, *che è possibile tradurre in istanze pratiche*; il discorso non chiude ma neanche resta sospeso: si affaccia sul reale e lì ha bisogno di verificarsi – ovvero, di *essere trovato* vero perché in grado di farsi carico del reale; e di *diventare vero* perché in grado di incarnarsi in un modo di vita.

Il tempo a disposizione per la relazione non è molto: vi chiedo quindi fiducia rispetto ai dati disciplinari (in modo particolare, quelli antropologici) a cui farò riferimento, che potrebbero suonare strani a chi non vi è abituato e che non avrò modo di argomentare. Cominceremo con un'interpretazione possibile della coppia piacere/dolore che proveremo poi a usare per un'analisi del presente.

---

<sup>1</sup> Stengers 1994.

## Indici di soggettivazione

La concettualizzazione occidentale del soggetto lo descrive come un individuo compiuto, autonomo, dotato delle facoltà necessarie e sufficienti a fare parte dell'umanità (biologia, ragione, linguaggio), bastante a se stesso in quanto soggetto (anche se dipendente dal contesto in quanto macchina biologica), già individuato una volta per tutte e che intrattiene con l'esterno una relazione estrinseca (ovvero, una relazione che non preesiste ai soggetti ma che dipende, per esistere, dall'esistenza indipendente dei due poli che entrano in relazione). È una tradizione nobile, la cui storia testimonia, fra l'altro, della lotta di affrancamento dalla soggezione religiosa. In questo modello, tuttavia, dolore e piacere sono destinati a un'ostinata insensatezza: è quanto si legge, in filigrana o chiaramente, in larga parte della storia della filosofia moderna. Da un lato, ed è la pista della filosofia che s'interroga sulla conoscenza, essi sono letti come meri epifenomeni, dati superflui che nulla dicono del mondo e che anzi sono spesso ingannevoli; la qualità sensoriale della percezione viene così completamente escissa dalla teoria della conoscenza, inutile surplus legato al corpo e che bisogna subito dimenticare per poter procedere nell'intento conoscitivo. Dall'altro lato, ed è la pista della riflessione etica, piacere e dolore sono grosso modo ineludibili disastri, meri effetti di un mondo che dimostra a ogni passo di non essere stato fatto per la nostra felicità; il dolore diventa così una crudele maledizione, mentre il piacere è allontanato come edonismo, distrazione, cattiva strada. In definitiva, quindi, il *mainstream* filosofico considera piacere e dolore come *red herrings*, "fuori pista" rispetto a ciò che, infine, davvero conta: la conoscenza, la morale, l'ordine delle cose umane, il perché dell'esistenza dell'essere.

Quest'esito è ben comprensibile alla luce della postulata esteriorità di mondo e soggetto e del carattere estrinseco della loro relazione. Un individuo già interamente dato, che intrattiene con l'esterno solo relazioni estrinseche, inevitabilmente subisce piacere e dolore come qualcosa di esterno, che arriva da fuori rispetto ai confini del soggetto e che è, rispetto al soggetto stesso, esistenzialmente insensato. Segnali ridondanti di "interazione buona" e "interazione cattiva" col mondo circostante e con l'attrito che esso oppone, piacere e dolore diventano allora qualcosa da *gestire*, da tenere sotto controllo. Questa visione accomuna teorie tanto disparate quanto il riduzionismo fisiologico e le filosofie ellenistiche e orientali che identificano il vero piacere con la sospensione dell'attrito. In un quadro siffatto, i fenomeni relativi a piacere e dolore sono necessariamente condannati all'irrilevanza teorica: il pensiero resta impermeabile a ciò che la loro presenza nel quotidiano di tutti e il trascorrere delle loro forme pur indicano.

Chi non rinuncia a cercar loro un senso facilmente incontra sulla sua strada i tour operator delle soluzioni mistico-sapienziali; per il resto, la gestione della coppia oppositiva fondamentale è affidata ai tecnici dell'edonismo e delle cure palliative – e a volte è difficile distinguere fra i due. Tanto la fuga nel trascendente quanto la soluzione tecnica, però, dissimulano la frattura fondamentale: quella che separa il soggetto da se stesso, inducendolo a considerare priva di significato la sua posizione nel mondo, i dolori che affronta, i piaceri che a volte incontra e che più spesso immagina, quasi sempre nell'impossibilità di verificare se siano davvero possibili nel suo tempo e nella sua vita o se non siano che utopia di animali condannati alla valle di lacrime.

Per cominciare ad afferrare filosoficamente il significato di piacere e dolore occorre fare un salto risoluto fuori dall'idea classica di soggetto – e non è un caso: la prospettiva cambia quando si comincia a considerare il soggetto non più nel suo *essere già* ma nel suo *poter essere*, nel suo divenire. Chiameremo questo divenire *processo di soggettivazione*. Seguendo de Martino<sup>2</sup>, esso corrisponde a un rafforzamento o a un indebolimento della presenza del soggetto nel mondo; seguendo Simondon<sup>3</sup>, tale presenza è fatta negli esseri umani di molti piani diversi (fisico, biologico, psichico, collettivo), che devono essere continuamente resi compatibili gli uni con gli altri ed ecceduti. In questo processo, il soggetto non è mai chiuso in sé o estrinseco rispetto all'esterno; al contrario, è costitutivamente formato dalle sue relazioni col mondo, con altri soggetti, con il preindividuale che ciascuna individuazione continuamente porta con sé e conserva. Il processo di soggettivazione comporta quindi che il soggetto *sia* relazione, che la relazione, ontologicamente primaria, compaia insieme al comparire del soggetto e del mondo.

Il processo non è privo di pericoli e, anzi, è rischioso per sua stessa natura. Il soggetto che s'individua, aperto e potenziale, è anche continuamente esposto al rischio della chiusura, del blocco. È ciò che De Martino definiva «fine del mondo»: il rischio di non esserci più come soggetto in nessun mondo possibile. È quanto si osserva e si esperisce quotidianamente, a scala minore o maggiore, quando viene meno una relazione costitutiva. Gli *attaccamenti*<sup>4</sup>, ovvero i legami a persone, luoghi, idee, oggetti, gesti, che ci tengono in vita e in scambio incessante col mondo, non possono essere rescissi senza che il nostro stesso essere soggetti ne venga profondamente scosso. La fine di una storia d'amore, la morte di una persona amata, la migrazione, la repressione, il venir meno di un'appartenenza: le interruzioni nella continuità del soggetto col suo mondo sono dolorose, lo destrutturano, ne impediscono la potenza. Tagliare tutte le relazioni di un soggetto significa ridurlo a mera materia vivente, farne nuda vita.

Di converso, la possibilità stessa di soggettivazione dipende dalla qualità delle relazioni col mondo, una sorta di base esistenziale che permette al soggetto di proseguire nella sua traiettoria di individuazione stabilendo nuovi legami, inventando soluzioni, esplorando. Il piacere è allora indice di divenire, di rafforzamento della presenza, di relazione che si apre e costruisce. Bisogna però guardarsi da una visione favolistica del processo di soggettivazione; esso è per sua natura soluzione di problemi, compatibilizzazione di istanze differenti, e comporta quindi una buona dose di fatica: il mondo, come il vento della colomba di Hegel, oppone attrito. Il piacere è sempre il superamento di un blocco, di una empassa, di una disparazione (lo stato di tensione fra due istanze incompatibili). Non è dunque un pranzo di gala, né qualcosa che viene regalato dall'esterno: non è una *passione* ma la *produzione* di un modo di vivere che comporta rischi specifici. Non conosce obiettivi né aristocrazie: che cosa dia piacere, producendo soggettività attraverso l'esperienza, è questione relativa al solo soggetto che si individua, non esistono norme valide per tutte né gerarchie che non siano storiche. Il piacere è una funzione

---

<sup>2</sup> De Martino 1977.

<sup>3</sup> Simondon 1989.

<sup>4</sup> Latour 1994.

del soggetto, della sua crescita, del suo tempo: la pienezza del dispiegamento di una vita.

Il dolore, per sua parte, è segno di soggettività che si chiude, di processo impedito, di venir meno della presenza. Non ci sono limiti e non esistono categorie assolute; nelle molteplici stratificazioni di cui siamo fatti (chimica, fisica, psicologica, culturale, storica, collettiva ecc.) ci sono per il dolore innumerevoli punti d'ingresso: dalla malattia organica all'impasse politica, dalla malinconia alle ferite da taglio, dal lutto all'orrore metropolitano, dalla solitudine emotiva alla follia. Proprio per questo i dolori sono così tanti, così vari e così temibili: perché possono rimettere in causa la soggettività a partire da una sua fase qualsiasi, far vacillare tutto agendo su una parte apparentemente minore di noi.

In questo quadro, lungi dall'essere epifenomeni privi di significato di una relazione estrinseca, piacere e dolore risultano dal procedere, ovvero dall'arrestarsi, del processo di soggettivazione, ne sono *indici*. In quanto tali, essi chiamano sempre in causa la presenza e il movimento (o viceversa: la latitanza e il ristagno) di un mondo e dei soggetti che vi si individuano. Dolore e piacere sono quindi, per definizione, oggetti *politici*.

### **Natura umana**

Fin qui tutto bene – ma la domanda più tragica della riflessione filosofico-politica resta senza risposta: com'è stato possibile alla macchina del capitale indurre i propri sudditi a barattare i piaceri della presenza come umani nel mondo con l'edonismo d'accatto dei centri commerciali e dello show-biz? E prima ancora, com'è possibile che i meccanismi di dominio che inducono dolore abbiano sempre e ovunque avuto uno spazio nell'organizzazione dell'esistente? O anche, per riprendere Deleuze che parafrasa Spinoza: perché i dominati lavorano alacremente al loro stesso dominio? Perché chi soffre e subisce tende a continuare a soffrire e subire e perfino, beffa delle beffe, a trovare nella sua situazione dei sinistri piaceri?

In questa domanda non ne va solo della nostra contemporaneità, ma della stessa natura umana. Secondo alcuni, la configurazione biologica della specie *Homo sapiens*, sostanzialmente universale per forme e contenuti, sarebbe necessaria e sufficiente alla produzione di un adulto dotato di tutte le facoltà e delle caratteristiche proprie agli umani: linguaggio, razionalità, strutturazione emotiva, posizione all'interno di un contesto sociale ecc. La cultura e la storia, in questo scenario, non farebbero altro che colorare diversamente un quadro di base ovunque identico; e le medesime forme che s'incontrano in un posto dovranno necessariamente ritrovarsi anche da ogni altra parte<sup>5</sup>. In quest'ipotesi è possibile immaginare una sorta di *adulto assoluto*, esito del miglior processo di crescita immaginabile: quello che produce il minor numero di inflessioni culturali e che lascia emergere al massimo grado le caratteristiche naturali e universali degli esseri umani. L'ipotesi che qui si sostiene, invece, è che essere umani, far parte dell'umanità, non significa solo essere membro della specie *Homo sapiens*: fatte salve alcune

---

<sup>5</sup> Devereux 1973.

caratteristiche fin troppo banali relative alla forma e al funzionamento generico degli umani, forse il più importante universale biologico della specie è la *naturale insufficienza* del corredo bio-genetico a produrre un umano adulto. Tale insufficienza è testimoniata con particolare efficacia da alcuni dei più classici studi psicologici: i neonati che ricevono sufficienti cure materiali ma che sono esposti a un ambiente emotivamente poco accogliente tendono a crescere poco e con ritardo, e in alcuni casi non sopravvivono<sup>6</sup>. Questo dato, da solo, testimonia a sufficienza che il programma che condividiamo a livello di specie non è fatto per farci sopravvivere in quanto mere macchine biologiche e che la sua potenza sta, paradossalmente, proprio nella sospensione, nell'apertura, nella dialettica che instaura (e non può non instaurare) con la cultura – ovvero con la storia.

Non c'è continuità fra appartenenza biologica alla specie e ciò che consideriamo come propriamente umano: per arrivare a essere umani bisogna attraversare un lungo processo di umanizzazione. La necessità d'innestare l'*antropopoesi* (il processo attraverso cui ciascuna cultura produce un adulto specifico a partire da un neonato di *Homo sapiens*) sopra una biologia insufficiente è uno dei pochissimi dati davvero universali ricavabili dall'antropologia. I diversi modi dell'umanità non sono accomunati da nessun particolare contenuto culturale, da nessuna natura umana specifica che ne predetermini le forme, da nessuna costante culturale; da niente che non sia la necessità di diventare umani lungo forme storiche specifiche. Questo significa che l'"uomo di natura", l'"uomo in generale", il mero esito del programma biologico, *non esiste*; che per produrre un adulto è strettamente necessario che un piccolo di *Homo sapiens* venga accolto e plasmato da una cultura, che l'aperto che lo caratterizza trovi confini, forma, contenimento. In questa ipotesi, le diverse culture non sono rivestimenti estrinseci di una medesima natura soggiacente, ma modi differenti di plasmare un vivente altamente potenziale, declinazioni diverse di una medesima apertura esistenziale, di una biologia che resta, per così dire, in sospenso e che, in quanto tale, espone continuamente al rischio e all'inedito.

Il lavoro primario di ciascuna cultura è quindi quello di garantire la presenza degli individui che ne fanno parte mettendo in forma le potenzialità che il nostro programma biologico lascia aperte. Ciò è fatto, seguendo la lezione demartiniana, costruendo dei ripari che permettono ai soggetti di non sperimentare più come angosciose o paralizzanti situazioni che potrebbero altrimenti essere mortali. Si tratta quindi di qualcosa di ben diverso da una coloritura aggiunta sopra una natura materiale vera e imm modificabile: nel processo che ogni cultura mette in atto per umanizzare i propri membri ne va non solo delle idee e delle credenze, ma degli stessi parametri biologici. Non solo le teste vengono plasmate, la cultura entra nei corpi: modifica le reazioni fisiologiche; struttura i sentimenti; abitua a un regime particolare rendendo impervi tutti gli altri regimi possibili; piega a determinati sforzi; determina le vie e i modi del dolore e del piacere; attiva alcune piste lasciandone silenti altre.

---

<sup>6</sup> Gardner 1972.

In questo tutte le culture si equivalgono, ciascuna producendo umani che le sono compatibili secondo complessi schemi di "umanizzazione". Gli esempi sono innumerevoli: dalla posizione di comodità (se a noi pare naturale stare comodi seduti è perché abbiamo alle spalle lunghi anni di addestramento familiare e scolastico: altrove si sta comodi in ginocchio, o accucciati, o con un piede sopra il ginocchio, e così via) alle abitudini alimentari (ciò che, fisiologicamente edibile, la propria cultura non considera commestibile diventa oggetto di un vero e proprio rifiuto fisiologico); dal modo di camminare, nuotare e correre agli schemi emotivi di base; dall'attivazione di taluni alleli genici in base a variabili culturali al rapporto con la malattia, la generazione, la sessualità ecc<sup>7</sup>. Gli attaccamenti che la cultura di appartenenza determina in noi, oggetti storici, aprono alcune piste di soggettivazione sbarrandone altre; permettono alcune posizioni vietandone altre.

La necessità dell'antropopoiesi, si diceva sopra, è una delle pochissime costanti universali: l'altra è la tendenza delle relazioni di potere a trasformarsi in relazioni di dominio. Seguendo l'ultimo Foucault<sup>8</sup>, le relazioni di potere sono quelle in cui la disparità fra i soggetti è il *clinamen* stesso che permette la soggettivazione. Emblematiche sono le relazioni fra genitore e bambino o fra maestro e allievo, ma il potere è presente anche nelle relazioni più paritarie; e in quanto motore di soggettivazione, è ciò stesso che dà gambe e forza alla presenza umana, singolare e collettiva, nel mondo. Si dà invece dominio ogni volta che il crinale fra soggetti sclerotizza: il dominio è potere calcificato, che fissa le forme della presenza rendendole alienabili e sfruttabili oppure anche, nei casi estremi, le distrugge.

È facile immaginare come, nella relazione di potere in cui uno dei due soggetti sia in stato di bisogno, il rischio della trasmutazione in dominio sia sempre presente per via dei vantaggi immediati che esso conferisce all'altra parte. Il dominio consiste nell'estrazione di valore (e in primo luogo, di autovalorizzazione) dal bisogno stesso dell'altro, che invece di essere superato dev'essere ora continuamente rinforzato. Di dominio si può parlare sia a livello di sistema (macrodominio) che a livello di relazioni soggettive (microdominio). Il dominio è ciò che conferisce agli attaccamenti un carattere malsano, bloccando i soggetti in posizioni scomode, dolorose, a volte mortali.

### **Stregoneria capitalista<sup>9</sup>**

Torniamo allora ai dolori e ai piaceri della nostra quotidianità per vedere se queste linee interpretative aiutano a comprenderli meglio o a farne qualcosa. Da tenere fermo in mente è il carattere paradossale dell'azione del dolore e del dominio: contro ogni eroismo volontaristico della soggettività e ogni idea di autosufficienza, *proprio perché* sono processi desoggettivanti dolore e dominio espongono a macchia d'olio la loro azione; proprio perché tacitano il soggetto,

---

<sup>7</sup> Mauss 1936; Despret 2001.

<sup>8</sup> Foucault 1976, 1984.

<sup>9</sup> Il titolo di questo paragrafo cita il titolo di un testo di Pignarre e Stengers (2005), incentrato su una lettura del capitalismo contemporaneo condotto secondo la categoria etnologica della stregoneria.

essi possono imperare. Se durano abbastanza a lungo, non trovano infine più davanti a loro nessun soggetto a opporvisi: è quanto insegnano tragicamente la storia dei campi e la teoria della tortura<sup>10</sup>.

I trucchi attraverso cui l'organizzazione delle cose si riproduce in dominio sono anche, a livello micro, le zone in cui – coscienti o senza neanche accorgercene – subiamo un dominio; in cui siamo dolore, coazione, piacere come scarica; in cui non siamo soggetti. Sono i nostri punti di collusione, le zone in cui siamo galoppini che lavorano alacri alla riproduzione del sistema. Nell'analisi di questi trucchi, piacere e dolore agiscono come vere e proprie cartine di tornasole.

Cominciamo con la *frammentazione*, vecchio trucco del *divide et impera*. Lo sganciamento di ciascuno dagli altri avviene tramite frammentazione interna (in ruoli, in tempi, in funzioni, in compiti) ed esterna (in classi, in identità, in etnie, in religioni, in partiti, in squadre di calcio ecc.). Gli spazi in cui si può essere soggetti interi vengono progressivamente smantellati: le piazze diventano fondali, le strade ricettacoli di traffico a scorrimento veloce, i bar luoghi di autismo di gruppo, seclusione la famiglia. Non a caso, una delle tonalità fondamentali del piacere soggettivante è quella di *rimettere insieme* il soggetto, di deframmentarlo, di rinforzarne gli attaccamenti vitali, di ricucire ciò che è stato lacerato. Al contrario, l'ideologia dell'autopoiesi, del soggetto che si fa da sé e si autodetermina, è perfettamente funzionale al sistema: il soggetto senza legami forti (neanche con se stesso e la propria storia) è anche l'uomo infinitamente flessibile. In nome dell'abolizione degli antichi servaggi, obiettivamente intollerabili, alla famiglia, al padrone, alla procreazione, è stato eretto un sistema nuovo in cui il servaggio non è più verso altri individui ma verso il sistema stesso, che propone *realizzazione personale* (dove "persona" non è il soggetto nella sua interezza ma solo le parti funzionali alla macchina) in cambio della rescissione dei legami con altri soggetti e con se stessi.

Anche l'*abolizione dell'esperienza* fa parte dei trucchi antichi: si tratta in questo caso di impedire certe esperienze a certe categorie di soggetti (come nel caso della sessocrazia presente in gran parte delle culture del pianeta) e convogliare tutti verso esperienze stabilite, destinando ciascuno a qualcosa che in larga misura è già preordinato. Ma diversamente da quanto accade altrove, dove ai diversi soggetti è assegnato *ab origine* un destino prefissato, nel tardo capitalismo l'abolizione dell'esperienza si presenta come un eccitante accumulo di avventure apparentemente diversissime fra loro, nessuna delle quali in grado di *modificare* il soggetto e la sua relazione col mondo. Si ritorna dal viaggio in Terra del Fuoco come da Rimini, dalle braccia dell'amante come da una sala cinematografica. In questa situazione c'è un'ovvia perdita di senso del piacere e del dolore, dacché, non indicando essi più alcun percorso di senso condiviso o condivisibile e nessun divenire, restano percezioni arbitrarie. Questo dispositivo permette fra l'altro di rendere ragione dell'impossibilità sociale di esperire il dolore (medicalizzazione del parto, della tristezza, della morte, dello scacco) e della feroce sovradeterminazione produttivistica di molti piaceri: le cose piacevoli vengono ricercate non già per sé, in un

---

<sup>10</sup> Sironi 1999.

processo di crescita soggettiva, ma in vista d'altro, di un fine esterno al soggetto stesso (è il caso del bicchiere di vino che fa bene alle coronarie, della palestra che aumenta la fitness, delle vacanze che ritemprano per poter lavorare meglio, e così via).

Per sua natura, il piacere s'impara: non è nulla di già dato, di cui gli individui possano fruire per il semplice fatto di essere tali. La soggettivazione comporta una larga misura di fatica, ovvero, per usare una parola forte, è anche disciplina, dev'essere voluta e perseguita; il piacere che la accompagna non è quindi oggetto di un patire ma di un agire produttivo. L'educazione, invece, continua in larga parte a essere adattamento all'esistente, ovvero *educazione alla miseria*: miseria materiale (si pensi alla percentuale del codice civile che è dedicata al patrimonio); morale (ancora il codice civile: finita la parte sul patrimonio, il resto si esaurisce nel normare la famiglia); sociale (come nell'etica del lavoro coatto o nel continuo stato emergenza). Quando tutte le energie se ne vanno per far fronte alla miseria non ne restano per superare la fatica che, immancabilmente, serve per accedere al piacere: più facile allora rinunciare.

Ma il piacere stesso può essere usato, previa riduzione spettrale, come articolazione di dominio. Il piacere che, la prima volta, è stato soggettivante può essere riproposto "a pacchetto" e diventare così, in poche mosse, *coazione a ripetere*. Nell'accesso al piacere, però, non esistono scorciatoie. I piaceri troppo facili (ad esempio quelli indotti dalle sostanze o quelli legati alla mera scarica fisiologica) accompagnano, all'inizio, il movimento reale della soggettivazione – che consiste, ad esempio, nel fare esperienza di ciò che accade al soggetto nell'incontro con la sostanza, o della potenza della fisiologia; ma poiché vengono esperiti da un soggetto che non vi era preparato, o che è isolato, o a causa della loro troppo facile replicabilità, essi possono diventare pericolosi nell'esatta misura in cui ingenerano l'ossessione della ripetizione. Il gesto tipico della dipendenza è infatti proprio quello della coazione a ripetere, ed è tutt'altro che piacevole. Ma anche senza arrivare a tanto, nel piacere la ripetizione del già fatto è sempre, in qualche misura, una chiusura e un ripiegamento. Di mano a mano che la soggettivazione procede e che, per così dire, «il gioco si fa duro», la tentazione più facile è sempre quella di fermarsi ai dispositivi già noti ed esplorati, restare nell'identico anziché procedere verso il nuovo. È quanto capita, a volte, quando si è «raggiunto l'obiettivo»: la laurea, il matrimonio, il posto fisso. Questo modo del ristagno s'incarna in figura sociale: l'individuo si appiattisce sopra l'ultima cosa significativa che l'ha costituito, l'identità si pietrifica attorno all'ultimo momento di crescita. La coazione è l'altra faccia dell'impossibilità di fare esperienza: se questa è, per definizione, qualcosa dalla quale non si ritorna immutati, la coazione è invece l'eterno ritorno dello stesso, la ripetizione nell'insignificanza.

Fra i dispositivi teorici che giustificano l'escissione del dolore e del piacere dal senso della vita e dell'esperienza c'è anche, potente, *la riduzione di entrambi alla fisiologia*, ovvero a una fase relativamente primitiva delle diverse che ci compongono. L'evoluzionismo applicato alla fisiologia e alla medicina abbatte la complessità del soggetto, e delle sue diverse fasi, sopra l'elemento più semplice da spiegare e da controllare. Si pensi all'idea, ormai diffusissima, secondo cui la depressione dipende prevalentemente dal malfunzionamento dell'impianto



biogenetico degli individui; o all'interpretazione dell'orgasmo come scarica fisiologica, spasmo di un corpo-pila voltaica. Questi discorsi rozzi, da veri e propri disabili dei sensi, vengono per colmo di beffa sempre presentati come sacrosanto razionalismo, uniche interpretazioni in grado di rendere conto materialisticamente dei fenomeni. (Resta da chiedersi quanto bui siano i tempi e le condizioni di chi conosce la depressione solo come malattia o l'orgasmo solo come scarica.)

L'appiattimento fisiologico-evoluzionistico, peraltro, è funzionale alla possessione dell'immaginario tramite riduzione della complessità, cugina della coazione a ripetere. La riduzione è il "modo rapido" di fare le cose, lo *shortcut* per ottenere un effetto prefisso. La sua azione è utile ed efficace in tutti i casi in cui il soggetto si trovi in una situazione di estremo bisogno o di pericolo – in situazioni, cioè, di presenza ridotta o infragilità. Si tratta quindi di un *pharmakon*, al contempo medicina e veleno; e così come non è bene assumere farmaci quando non ve ne sia bisogno, occorre anche guardarsi dal dilagare delle riduzioni meccaniche, degli schemi di riuscita rapida: l'immediatezza del loro effetto rende i soggetti incapaci di immaginare altri modi, o troppo pigri per perseguirli o, come nel caso della coazione, intossicati. Un caso di efficiente riduzione è, ad esempio, l'immaginario pornografico dell'Occidente contemporaneo, talmente rozzo e rapido negli effetti da far sembrare bizantina e impraticabile qualunque *ars erotica* elaborata altrove o in altri tempi, comprensibile solo previa traduzione pornografica. O ancora, si può pensare all'informalità coatta delle relazioni sociali che, nella sua apparente immediatezza e accoglienza, cancella dalle menti l'idea che nelle traiettorie che avvicinano gli umani vi siano una storia e una progressività; livelli diversi di profondità; che la conoscenza richieda fatica, negoziazione, tempo.

Per finire, una nota comparativa. Molti dei meccanismi qui elencati sono tipici del dominio dell'uomo sull'uomo, diffusi a tutte le latitudini e in ogni tempo. L'organizzazione attuale della macchina capitalista non è che l'ennesima istanza di sfruttamento, perpetuazione di una condizione che non ha mai conosciuto tregua dacché l'umanità è quella che conosciamo. Semmai, ciò che la rende specifica è la potenza tecnica di alcuni dei suoi trucchi e, in terra occidentale, la chiamata in causa del «buona vita» stessa: spettri del piacere al servizio del dominio.

## **Bibliografia**

De Martino E., 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Einaudi, Torino.

Despret V., 2001. *Le emozioni. Etnopsicologia dell'autenticità*. Elèuthera, Milano 2002.

Devereux G., 1973. *Saggi di etnopsichiatria generale*. Armando Editore, Roma 2007.

Foucault M., 1976. *La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli, 1978 e 1996.

Foucault M., 1984. *L'etica della cura di sé come pratica di libertà*. In *Archivio Foucault*, vol. 3, pp. 291-292.

Gardner L.I., 1972. *Nanismo da deprivazione*. «Le Scienze» 50, pp. 72-78.

- Latour B., 1994. *Note sur certains objets chevelus*. «Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie», n. 27, pp. 21-36
- Mauss M., 1936. *Le tecniche del corpo*. In: *Teoria generale della magia e altri saggi*. Einaudi, Torino 1965 e 1991, pp. 383-409.
- Pignarre P., Stengers I., 2005. *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. La Découverte, Paris.
- Simondon G., 1989. *L'individuazione psichica e collettiva*. DeriveApprodi, Roma 2001.
- Sironi F., 1999. *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*. Feltrinelli, Milano 2001.
- Stengers I., 1994. *La Grande partizione*. «I Fogli di ORISS», n. 29-30 (2008), pp. 47-61.

Questo documento è pubblicato sotto licenza **Creative Commons Attribuzione-Non commerciale 2.5**; può pertanto essere liberamente riprodotto, distribuito, comunicato al pubblico e modificato; la paternità dell'opera dev'essere attribuita nei modi indicati; non può essere usata per fini commerciali. I dettagli legali della licenza sono consultabili alla pagina <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/it/deed.it>

