

## AL DI LÀ DEL RECINTO DELLA SUBLIMAZIONE

---

di Vincenzo Cuomo

### Abstract

*If one of the principles of Freudian-Lacanian theory is that the drives (erotic, aggressive and self-destructive) are the product of the language's action – with its distinctive logic, its recursivity and its impasse – on the body of the animal human, this essay lastly supports two (connected) hypotheses / theses: 1) the existence of exogenous and endogenous "drives" (in relation to human groups) which precede and exceed, in particular, those "sexual", in any case those produced by the action of the language; 2) the impossibility that such drives are "sublimable" in the specific sense attributed both by Freud and, in particular, by Lacan to the notion of sublimation. To support such a thesis I will remind two contemporary thinkers, Christoph Türcke and Peter Sloterdijk, as well as some essential artistic experimentation lines.*

Se uno dei capisaldi della teoria freudiano-lacanianiana è che le *pulsioni* (erotiche, aggressive e auto-distruttive) sono il prodotto dell'azione del *significante* – con la sua logica distintiva, la sua ricorsività e le sue *impasse* – sul corpo dell'animale umano, questo saggio sostiene, in ultima istanza, due (connesse) ipotesi/tesi: 1) l'esistenza di "pulsioni" esogene ed endogene (in relazione ai gruppi umani) che precedono ed eccedono, in particolare, quelle "sessuali", in ogni caso quelle prodotte dall'azione del *significante*; 2) l'impossibilità che tali pulsioni siano "sublimabili", nel senso specifico attribuito sia da Freud che, in particolare, da Lacan alla nozione di *sublimazione*. Per sostenere tali tesi mi rifarò a due pensatori contemporanei, Christoph Türcke e Peter Sloterdijk, nonché ad alcune essenziali linee di sperimentazione artistica.

### 1. Posizione del problema

Freud, nei primi capitoli de *Il disagio della civiltà* (1922)<sup>1</sup> stabilisce i presupposti della sua diagnosi chiarendo preliminarmente le seguenti questioni: a) che cosa debba intendersi per *Kultur* (cultura-civiltà); b) quali siano le caratteristiche della civiltà; c) quali siano le fonti della sofferenza umana.

Adottando una consapevole prospettiva antro-po-filosofica, egli sostiene che la *Kultur* «designi la somma delle realizzazioni e degli ordinamenti che differenziano la nostra vita da quella dei nostri progenitori animali» e che essa serva a due scopi: «a proteggere l'umanità contro la natura e a regolare le relazioni degli uomini tra loro»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), in Id., *Il disagio della civiltà ed altri saggi*, trad. di Aa. vv., Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 197-280.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 225-226.

In secondo luogo, egli propone un elenco di almeno otto caratteristiche della civiltà umana in generale, quindi di ogni civiltà storica<sup>3</sup>. Volendo riassumerlo potremmo dire che le caratteristiche della civiltà siano per lui sostanzialmente: 1) le *tecniche* di protezione e di potenziamento della vita (utensili, addomesticamento del fuoco, costruzione di abitazioni); 2) le attività che non hanno un immediato “valore pratico” (l’arte innanzitutto, specie quella ornamentale, e la ricerca scientifica pura); 3) le regole sociali di adattamento delle pulsioni (sessuali, ma soprattutto aggressive) alla vita sociale, adattamento che può avvenire secondo due modalità: quella della repressione e frustrazione delle pulsioni e quella della sublimazione della *meta* pulsionale in attività senza immediato valore pratico (arte, scienza).

In terzo luogo, Freud indica, in estrema sintesi, quali siano le fonti della sofferenza umana e sostiene che esse consistano: 1) nella potenza (e l’ostilità) della natura; 2) nella fragilità biologica del corpo individuale; 3) nelle relazioni umane<sup>4</sup>. Infine elenca i metodi di prevenzione e di cura della sofferenza: l’*intossicazione* (vino, droghe), l’*asceti* di tipo orientale, il *soddisfacimento selvaggio* dei moti pulsionali, la *sublimazione* delle pulsioni (quando si riesce a trarre piacere dal lavoro intellettuale), il *godimento della bellezza* (che comunque ha a che fare con l’attrattiva erotica), l’*amore* (che tuttavia, a suo dire, è fonte più di sofferenza che di felicità), la *nevrosi* e, infine, la *religione*, che, sostiene, è il metodo più efficace di tutti gli altri. Alla fine di questo elenco, tuttavia, Freud sottolinea come la felicità sia un raggiungimento solo parziale e provvisorio e che gli individui possano cercarla tutt’al più secondo strade del tutto singolari<sup>5</sup>.

Che cosa possiamo dedurre da queste definizioni ed elenchi? Innanzitutto che – è ciò che Freud sostiene già nel titolo del suo scritto – il vivere in comunità e in società da un lato serve a proteggere la vita individuale, dall’altro sia una delle fonti specifiche della sofferenza e del disagio psichico degli individui. In secondo luogo che ciò che egli chiama “sublimazione” – legata in modo esplicito alle attività prive di utilità pratica il cui esercizio procura un piacere “spirituale”, cioè, così come si esprime, «una gioia più fine ed elevata [...] che non scuote la nostra esistenza corporale»<sup>6</sup> – è solo *uno* dei metodi per curare e/o prevenire la sofferenza e che oltretutto non è affatto universalmente applicabile, «essendo accessibile solo a pochi»<sup>7</sup>. Inoltre, Freud, tutte le volte che ne parla, lega la sublimazione al principio del piacere e, quando si riferisce all’arte, alla produzione e al godimento della bellezza – ma, egli aggiunge, se la bellezza si fonda sull’ordine (delle parti), la ricerca del bello/ordine la ritroviamo anche nella scienza, o almeno nel suo immaginario.

In ogni caso la tesi più importante che egli sostiene, in quest’opera e in tutte le altre, è che la fonte principale della sofferenza umana sia il *disordine* delle pulsioni. Nonostante le sue anche gravi oscillazioni teoriche – la più importante delle quali è il ritenere che “prima” della vita in comunità gli individui siano stati liberi di soddisfare ogni tipo di pulsione – per Freud le pulsioni sono altra cosa rispetto agli istinti, per cui, quando ci confrontiamo con esse, non ci stiamo confrontando con qualcosa che preceda l’ominizzazione ma con una delle *conseguenze* di essa.

Detto ora solo per inciso, manca a Freud, nonostante la sua mitologia dell’orda primitiva, una teoria soddisfacente e complessa dell’ominizzazione e dei meccanismi antropogenici, deficit che è in parte rimasto una caratteristica della teoria psicoanalitica successiva, compresa quella

<sup>3</sup> Ivi, capitolo terzo, pp. 222-234.

<sup>4</sup> Ivi, p. 212.

<sup>5</sup> Ivi, p. 212 sgg.

<sup>6</sup> Ivi, p. 215. Sulle oscillazioni teoriche e lessicali di Freud sulla nozione di “sublimazione” cfr. F. Nicolino, *Critica della sublimazione freudiana*, Edisud, Salerno 1980; Id., *Indagini su Freud e la psicoanalisi*, Liguori Editore, Napoli 1981.

<sup>7</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 215.

lacaniana, che pure su tale piano ha fatto notevoli passi avanti. Del resto, negli anni (Venti) in cui Freud scriveva questi testi psico-antropologici, le ricerche di biologia teorica e di antropologia filosofica erano solo ai loro albori. La teoria psicoanalitica, cioè, sconta la mancanza di una prospettiva teorica più ampia, come quella antropo-filosofica, in grado di elaborare risposte alla domanda su quali meccanismi antropogenici *originari*, impersonali e ambientali abbiano dato inizio al fenomeno umano. L'origine, infatti, per quanto sia da considerarsi un evento "contingente", non è un semplice "fatto", non appartiene, cioè, alla dimensione diacronica della concatenazione storica dei fatti, ma, se c'è, c'è nella modalità della *ripetizione*, nella modalità del suo ripetersi, anche se magari in apparenze metamorfiche.

È questa – quella dell'allargamento dell'orizzonte teorico fino alla individuazione di altri e più fondamentali meccanismi antropogenici – l'operazione filosofica che in questi ultimi quindici anni hanno tentato con successo alcuni pensatori. Mi riferirò a due, che considero tra i più importanti, Christoph Türcke e Peter Sloterdijk.

Prima di spiegare le ragioni per le quali questi due filosofi possono essere utili ad un'analisi critica del meccanismo della sublimazione, devo necessariamente fare riferimento alla versione radicalizzante che Lacan ha dato delle tesi freudiane prima citate.

Nella penultima lezione del suo *Seminario VI*<sup>8</sup>, Lacan definisce la sublimazione in questi termini: «la riconversione dell'*impasse* del desiderio nella materialità *significante*»<sup>9</sup>. Sempre nella stessa lezione, dopo averne ricordato la definizione freudiana, nei termini di «un'attività sessuale in quanto è desessualizzata»<sup>10</sup>, ribadisce che con tale nozione bisogna intendere la pulsione *stessa* in quanto prodotta dalla "macchina *significante*".

Come è noto, Lacan, quando parla della "*materialità del significante*", vale a dire di ciò che dopo qualche anno chiamerà *lettera* (giocando sulla vicinanza fonica di *littera* e *litter*, scartorifiuto)<sup>11</sup>, non intende affatto la semplice *ricorsività* del significante lungo la catena *significante*, ma proprio l'*impasse* del desiderio umano. Perciò scrive: «la sublimazione è la riconversione dell'*impasse* del desiderio nella materialità del significante». Il problema della sublimazione assume in tal modo l'aspetto del problema stesso dell'animale-uomo: animale linguistico che non è mai in grado di esserlo compiutamente. Ciò forse significa che la sublimazione si dà solo nella modalità del suo inciampo, addirittura del suo catastrofizzare? Ci tornerò fra poco. Questa tesi lacaniana è a mio avviso strettamente legata ad altre due: a) alla affermazione, che si trova nel suo *Seminario VII*<sup>12</sup>, secondo la quale la "plasticità" delle pulsioni ha un limite strutturale, vale a dire che, come egli scrive, «qualcosa non può essere sublimato, c'è una esigenza libidica, l'esigenza di una certa dose, di un certo tasso di soddisfazione diretta senza la quale si hanno danni, dei disturbi gravi»<sup>13</sup>; b) alla tesi secondo la quale in ogni *significante* il soggetto desiderante cerca sempre qualcosa che è *al di là* del *significante* e della *significanzizzazione*. A differenza di Freud, che sostanzialmente riconduce la sublimazione al funzionamento del principio del piacere, Lacan la lega, quindi, all'*al di là del piacere*.

Tuttavia, è interessante che Lacan – in questo assolutamente in sintonia con l'arte a lui contemporanea<sup>14</sup> – intenda la sublimazione come quel processo di riconversione dell'*impasse*

<sup>8</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-59)*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2016.

<sup>9</sup> Ivi, p. 511.

<sup>10</sup> Ivi, p. 532.

<sup>11</sup> Id., *Lituraterra*, in Id., *Altri scritti*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 9-19.

<sup>12</sup> Id., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-60)*, ed. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1994.

<sup>13</sup> Ivi, p. 115.

<sup>14</sup> Vedi S. Benvenuto, *Lacan, uomo del "secolo"*, in *Attualità di Lacan*, a cura di A. Pagliardini e R. Ronchi, Textus Edizioni, L'Aquila 2014, pp. 247-271.

del desiderio nella *materialità* del significante. Come l'arte contemporanea, a partire dalle avanguardie storiche, si è “de-immaginarizzata”, *elementarizzando* la sua operatività fino, appunto, all'informale e al materico, così Lacan, rispecchiando nella sua teoria questo stesso processo, è in grado di dis-velare – quindi, a suo modo, de-immaginarizzare – il meccanismo stesso della sublimazione, che è quel meccanismo, che funziona sempre solo nelle modalità dell'*impasse* e del *sinthome*<sup>15</sup>, che consiste, ripeto ancora una volta, nel riconvertire l'*impasse* del desiderio nella materialità del significante. Quindi *materialità*, cioè inciampo di godimento potremmo dire, ma anche articolazione significante.

Ora, se le pulsioni, che non sono istinti, sono il prodotto dell'azione della macchina significante sul corpo animale<sup>16</sup>, dovremmo concludere che le pulsioni sono già, in quanto tali,

<sup>15</sup> Vedi J. Lacan, *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo (1975-76)*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Casa Editrice l'Astrolabio, Roma 2006.

<sup>16</sup> Non aggiungo molto su questo punto in quanto si tratta di uno dei fondamenti della teoria lacaniana sul quale la bibliografia secondaria, anche se molto vasta, trova sostanzialmente concordi gli studiosi. Sia coloro che ancora prediligono il primato del simbolico e del significante (ma sono pochi), sia coloro che, cercano di interpretare l'ultima svolta della teoria di Lacan, vale a dire quella legata al primato del *reale*, quindi alla teorizzazione del *sinthomo* e del *parlensere*, concordano sulla tesi che l'origine delle *pulsioni* e del *corpo pulsionale* sia l'accesso del corpo animale umano al linguaggio o alla macchina significante in senso lato. Cfr. ad esempio J.-A. Miller, *Pezzi staccati. Introduzione al Seminario XXIII “Il sinthomo”*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006; ma anche C. Soler, *Lacan, l'inconscio reiventato*, trad. it. E. Pellegrini, Franco Angeli, Milano 2010; per quanto riguarda invece il dibattito italiano cfr. M. Recalcati, *Jacques Lacan*, volume II, *La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016; F. Galimberti, *Il corpo e l'opera. Volontà di godimento e sublimazione*, Quodlibet, Macerata 2015; M. Pagliardini, *L'inconscio a rovescio*, in *Inconscio. Semantica, sintassi, storia*, a cura di E. de Conciliis, Kaiak Edizioni, Tricase 2017, pp. 53-80; e, sul versante più strettamente filosofico, F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015 e Id., *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013. Cimatti, in particolare, affrontando la questione da filosofo del linguaggio, parla esplicitamente di “macchina antropogenica” a proposito della radicale trasformazione che l'accesso al linguaggio e al simbolico in generale produce nell'animale “umano”, rendendolo, appunto, “umano”. Mi sembra, tuttavia, che la sua interpretazione di Lacan schiacci troppo quest'ultimo sul “primato” del *significante*. Ad esempio, nel suo *Il taglio* (cit.), Cimatti sostiene con decisione che la pulsione di morte coincida con la “coazione a ripetere” e che quest'ultima debba essere considerata come l'essenza stessa del linguaggio (ivi, p. 40), identificandola cioè con la *ricorsività* sintattico-grammaticale propria di ogni linguaggio, tanto che l'infinità del desiderio deriverebbe semplicemente ed esclusivamente da tale *ricorsività* logica. Tuttavia Lacan, pur essendo andato molto vicino a questa iper-valutazione della catena significante durante la seconda fase della sua riflessione, a partire dal momento in cui introduce la nozione dell'*object a* – a suo dire il suo contributo teorico più originale – mette sempre più in chiaro, invece, come il desiderio sia “causato” da un oggetto che strutturalmente non è in grado di “significanzizzarsi” (vedi Id., *Seminario VII*, cit.). Non c'è quindi alcuna “coincidenza” del desiderio con la *ricorsività* intrinseca alla catena significante. Non è un caso, invece, che Cimatti, mettendo in risalto la forza autonoma della “macchina significante”, arrivi a “ridurre” la morte alla funzione linguistica del “negare”, e quindi alla incolmabile distanza tra il linguaggio e il semplice “vivere”, insomma a ciò che Hegel chiamava, nelle *lezioni jenesi*, la “morte dell'animale” decretata dall'emergere del linguaggio (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Editori Laterza, Bari 1971, p. 60 sgg e p. 109 sgg.). Non che questo non sia un importante (forse inaggirabile) aspetto della morte, quello che possiamo chiamare la morte *al corpo* e al *vivente* in generale prodotta dall'acquisizione del linguaggio. Tuttavia, esso sarebbe tutt'al più l'aspetto per il quale la “vita” dello spirito consisterebbe nella morte *al corpo*, e anche questo paradosso filosofico dovrebbe davvero dare da pensare. E invece, quando la morte si appressa, come attesta la tragica esperienza dei malati terminali, la separatezza tra l'io e il corpo viene meno e l'io sente la sua dipendenza da quel corpo del quale pensava di poter fare a meno. L'esperienza del “morire”, cioè del rimanere ancora in vita nell'approssimarsi della fine (del corpo), fa apparire la doppiezza della morte, che da un lato *singularizza* – e l'esperienza della singularità non è per nulla qualcosa di “amabile”, perché è piuttosto un'esperienza di illibertà, di mancanza di “via d'uscita” (mi permetto di rimandare al mio *Figure della singularità. Adorno, Kracauer, Lacan, Artaud, Bene*, Mimesis Edizioni, Milano 2009) – dall'altro *animalizza*, cioè riduce la presunta superiorità “umana” alla comune dimensione *vivente* (cfr. sulle aporie del morire il bellissimo testo di J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai limiti della verità*, trad. it. a cura di G. Berto, Bompiani, Milano 1996). Cfr. comunque quanto, nella prospettiva della “morte” linguistica del vivente (e dell'animale in noi) scrive Cimatti in *Filosofia dell'animalità* (cit.), libro che stranamente precede *Il taglio*, ma che, a

il prodotto di una sorta di *sublimazione originaria* – consistente nella *modificazione* della *meta naturale* degli istinti – e che il problema non sono tanto le pulsioni in quanto tali ma la macchina sublimatoria stessa che le produce, nel senso che il problema dell'umano sembrerebbe consistere nella impossibilità di portare a *compimento* il processo di sublimazione della meta naturale degli istinti.

Questa interpretazione trova una sua possibile giustificazione in un passo del *Seminario VII* in cui Lacan, con un guizzo teorico geniale, dopo aver introdotto la nozione di *Cosa* – con riferimenti sia al *das Es* freudiano che alla *das Ding* di Heidegger – definisce l'umano stesso negli stessi termini: «quel che chiamiamo l'umano non verrebbe definito diversamente dal modo con cui ho definito poco fa la Cosa, ossia *ciò che del reale patisce del significante*»<sup>17</sup>.

La questione si fa ancora più interessante se si collega, come credo sia giusto fare, questa definizione dell'umano con la seconda definizione che Lacan propone della sublimazione: l'elevazione «dell'oggetto alla dignità della Cosa»<sup>18</sup>. Ma tale elevazione non è ciò che contraddistingue qualsiasi pulsione, che proprio per tale ragione non è un "istinto"? Infatti Lacan scrive: «la natura propria del *Trieb* – termine freudiano che egli traduce a volte con *derive*, deriva, con un gioco di parole di tipo fonico (e non semantico) con l'inglese *drive* – non è semplicemente istinto, ma ha rapporto con *das Ding* come tale»<sup>19</sup>. Elevare l'oggetto alla dignità della Cosa significa, infatti, *sopravalutarlo*. La sopravvalutazione dell'oggetto, la sua *Überschätzung*, come egli scrive citando Freud, è implicita nel darsi stesso della pulsione, quindi come prodotto della macchina sublimatoria, potremmo dire. Ora, Lacan, interpretando l'apologo kantiano del lussurioso che, pur di violare e magari fare a pezzi la dama, è disposto anche ad affrontare il patibolo, sostiene che anche in questo caso ci troviamo di fronte ad una sopravvalutazione dell'oggetto, quindi, se vale l'argomentazione fin qui svolta, ad una sua sublimazione. In questo modo – a mio avviso in modo sostanzialmente coerente, nonostante certe evidenti oscillazioni del discorso "seminariale" – Lacan propone un'inquietante vicinanza tra *arte* e *crimine* oppure, come è senz'altro più corretto, tra una determinata e storica concezione dell'arte e il crimine. Ovviamente si tratta di una vicinanza che non è un'identità e su questa vicinanza che non è un'identità bisognerebbe pensare e dire molte cose (ad esempio, c'è forse la stessa differenza, tra arte e crimine, di quella che intercorre tra l'*acting out* e il *passaggio all'atto*?<sup>20</sup>...). Tuttavia, la vicinanza tra arte sublimatoria e crimine si iscrive, a mio avviso, perfettamente nella declinazione radicalizzante che Lacan propone della nozione freudiana di sublimazione, giungendo ad identificare la sublimazione con ciò che ho chiamato

---

mio avviso, contiene delle importanti aperture teoretiche che non concernono solo la dimensione etica del *divenire-animale* e la sperimentazione dell'*immanenza* (animale), ma anche una iniziale messa in discussione del primato del *simbolico*.

<sup>17</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII*, cit., p. 159.

<sup>18</sup> Ivi, p. 141. Cfr. le interpretazioni di questa famosa tesi di Lacan in B. Moroncini – R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio Edizioni, Napoli 2007, pp. 119-162; e in M. Recalcati, *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicoanalitica*, Bruno Mondadori, Milano 2012.

<sup>19</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII*, cit., p. 141.

<sup>20</sup> Per distinguere il "passaggio all'atto" dall'*acting out*, Lacan scrive: «Il momento del passaggio all'atto è quello del massimo imbarazzo del soggetto, cui si aggiunge a livello comportamentale l'emozione come disordine del movimento. E allora che, da dove si trova – vale a dire dal luogo della scena in cui soltanto può mantenersi nel suo statuto di soggetto, come soggetto fondamentalmente storicizzato – esso si precipita e cade fuori dalla scena. Ecco la struttura del passaggio all'atto. [...] Invece] essenzialmente l'*acting out* è qualcosa, nella condotta del soggetto che si mostra. [...] L'*acting out* è essenzialmente la mostrazione, la mostranza, velata senza dubbio, ma non velata in sé. È velata solo per noi, in quanto siamo soggetto dell'*acting out*, in quanto parla, in quanto potrebbe sembrare vero. Altrimenti, invece, è visibile al massimo [...]» (J. Lacan, *Il seminario. Libro X. L'angoscia (1962-63)*, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007, pp. 125-134).

macchina sublimatoria, che da un lato è produttiva di quella *deviazione* degli istinti che la psicoanalisi chiama pulsioni, dall'altro funziona in modo del tutto imperfetto, cioè solo nei modi del suo incepparsi. E, molto probabilmente, la condizione trans-moderna che viviamo, contraddistinta dalla inarrestabile potenza della tecnologia da un lato e dalla affermazione del capitalismo iper-consumistico dall'altro lato, ha amplificato l'impasse della macchina sublimatoria fino forse a bloccarla<sup>21</sup>. Ed è a questo blocco che dovremmo attribuire quella diffusa *inarticolabilità* delle pulsioni che già Lacan era stato costretto a registrare nella teoria della *lettera* e del *sinthome*. C'è insomma qualcosa che si è rotto o si è inceppato ulteriormente. Forse è una caratteristica di tutti i meccanismi antropogenici quella di incepparsi di continuo? Come vedete uso il plurale.

Siamo infatti sicuri che la macchina sublimatoria debba essere considerata come l'*unico* meccanismo antropogenico, come la psicoanalisi a mio avviso tende a pensare?

## 2. Coazione a ripetere

Torniamo all'elenco freudiano delle "fonti della sofferenza" umana citato in apertura. Freud, in sintesi, individuava tre cause del disagio della *Kultur*: 1) la potenza (e l'ostilità) della natura; 2) la fragilità biologica del corpo individuale; 3) le relazioni umane. Nonostante le "aperture" implicite di questo elenco, la psicoanalisi (cominciando dallo stesso Freud) sembra aver sostanzialmente escluso dalla sua teorizzazione e analisi le fonti *esogene* della sofferenza umana – l'ambiente naturale innanzitutto – concentrandosi esclusivamente su quelle *endogene*, vale a dire sulle "relazioni umane" e, anche relativamente a queste ultime, sembra aver tralasciato molto, soffermandosi quasi esclusivamente sulle relazioni sessuali. Eppure, è oggi ben più che una congettura pensare che i primi gruppi di ominidi, anche prima del Paleolitico superiore, abbiano dovuto fronteggiare innanzitutto la violenza della natura – violenza che, per inciso, è quella che nel corso del Novecento, inestricabilmente confusa con quella della tecnica, si è di nuovo manifestata nella sua imperiosa pericolosità. Ed invece, seguendo il grande canone occidentale, quello biblico-neolitico<sup>22</sup>, anche la psicoanalisi ha concentrato la sua attenzione teorica sui fattori endogeni della sofferenza umana, quindi, sostanzialmente, sulla macchina sublimatoria, come dicevo.

Ritengo che una critica non reattiva o pregiudiziale alla psicoanalisi possa e debba fondarsi sulla constatazione di questi limiti intrinseci di prospettiva "antropogenica" che hanno portato a considerare la "macchina sublimatoria" o comunque il meccanismo di soggiacenza dell'animale umano al linguaggio come l'*unico* "meccanismo antropogenico"<sup>23</sup>. Se, invece, seguendo altre strade di ricerca aperte già nel Novecento dall'antropologia filosofica, riuscissimo ad individuare altri meccanismi antropogenici più "arcaici" ed "elementali" (quindi, per tale ragione, più ampi), non solo saremmo in grado di spiegare in modo più convincente una serie di profonde trasformazioni nelle forme di vita umane contemporanee, ma saremmo in grado di chiarire il sorgere di "pulsioni" (o "spinte" all'azione) che sembrano

<sup>21</sup> Per una analisi della crisi degli ordini simbolici rimando ai miei due volumi: *Eccitazioni mediali. Forme di vita e poetiche non simboliche*, Kaiak Edizioni, Tricase 2014; e *Una cartografia della tecno-arte. Il campo del non simbolico*, Cronopio Edizioni, Napoli 2017.

<sup>22</sup> Rimando qui alla messa in questione della "civilizzazione neolitica" all'interno della più avvertita filosofia "ecologica" contemporanea. Cfr. in particolare T. Morton, *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York 2016; Id., *Hyperobjects. Philosophy and Ecology After the End of World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013. Sul "canone biblico" cfr. il classico N. Frye, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, trad. it. di G. Rizzoni, Einaudi, Torino 1986.

<sup>23</sup> Cfr. F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., capitolo secondo.

del tutto eterogenee rispetto alle “pulsioni sessuali”. E se il meccanismo sublimatorio, per quanto sin qui argomentato, può essere concepito come il meccanismo stesso produttivo delle “pulsioni sessuali”, allora queste altre pulsioni “elementali” sfuggirebbero *a fortiori* alla possibilità della sublimazione.

Quanti e quali siano stati, e siano, i “meccanismi antropogenici” non è ancora una questione che si possa definire con certezza. Peter Sloterdijk, nel suo famoso saggio del 2000, *La domesticazione dell'essere. Il dispiegarsi della Lichtung*<sup>24</sup> – saggio che racchiude il suo programma di ricerca – ne elenca, come è noto, quattro: l'*insularizzazione*, la *liberazione dai limiti del corporeo*, la *neotenia*, la *trasposizione*. A questo elenco, a mio avviso, bisognerebbe aggiungerne almeno un altro, cioè il meccanismo della “coazione a ripetere” teorizzato da Christoph Türcke. Una delle ragioni di tale aggiunta è questa: mentre i meccanismi considerati da Sloterdijk ad eccezione (in parte) del meccanismo della liberazione dai limiti del corporeo) ampliano ed elementarizzano soprattutto l'ambito delle pulsioni “endogene” (vale a dire quelle causate dalle relazioni interne ai gruppi umani), quello analizzato da Türcke descrive una spinta pulsionale che ha la sua origine nel rapporto tra gruppi umani e la violenza dell'ambiente naturale. Un secondo motivo è che il meccanismo della coazione a ripetere, così come viene da lui teorizzato, ha una valenza filogenetica oltre che ontogenetica, perché l'ipotesi della sua esistenza, sulla base dell'attuale ricerca neurofisiologica, cerca di spiegare la genesi stessa della strutturazione neuronale specificamente umana durante quelle decine di migliaia di anni liminari alla attestazione paleontologica delle prime tracce di esistenza di gruppi umani specifici.

Per ragioni di spazio mi soffermerò ora solo su due di tali meccanismi antropogenici cominciando, appunto, da quest'ultimo, quello della “coazione a ripetere”, per poi passare a descrivere quello al quale Peter Sloterdijk ha dedicato nei suoi scritti più attenzione, cioè il meccanismo dell'*insularizzazione* o del “clima di vizio”.

Christoph Türcke parte dalla nozione freudiana di *coazione a ripetere*. Come è noto Freud, in *Al di là del principio del piacere*, di fronte alle difficoltà interpretative e terapeutiche poste dalle nevrosi traumatiche, elabora due ipotesi, quella appunto della coazione a ripetere e quella del masochismo primario o pulsione di morte. Secondo la prima ipotesi, che Türcke segue e generalizza – mentre elabora una convincente critica all'altra ipotesi, quella dell'esistenza della “pulsione di morte” –, la ripetizione dei sogni traumatici avrebbe la funzione di sviluppare a posteriori quell'*angoscia di preparazione*<sup>25</sup> che era mancata in occasione dell'evento traumatico.

La tesi di Türcke è che senza la coazione a ripetere, quindi senza la ripetizione dell'evento traumatico, non sarebbero sorte le connessioni nervose e quindi la coscienza in generale come capacità di “parare gli shock”, per dirla con Walter Benjamin<sup>26</sup>. Il meccanismo della coazione a ripetere è così riportato all'origine stessa dell'umano: «ripetere il terrore vissuto e ripeterlo così a lungo sino a farlo impallidire e includerlo nelle connessioni neurali consuete che costituiscono il sentimento di sicurezza»<sup>27</sup>, in questo esso consiste, egli scrive. È questo il

<sup>24</sup> P. Sloterdijk, “La domesticazione dell'essere. Il dispiegarsi della Lichtung”, in Id., *Non siamo ancora stati salvati*, trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp. 113-184.

<sup>25</sup> S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, in Id., *Opere. 1917-1923. l'Io e l'Es e altri scritti*, trad. it. di A. M. Marietti e R. Colorni, pp. 198-199.

<sup>26</sup> W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1976, pp. 87-126.

<sup>27</sup> Ch. Türcke, *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, trad. it. T. Cavallo, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 145-146. «Tutto induce a pensare – egli sostiene – che la coazione a ripetere traumatica – la cui forza distruttiva, in azione già prima di ogni pensabile moto di piacere, ha impressionato Freud al punto da indurlo a conferirle lo status di “stadio anteriore” al principio del piacere – sia stata, ai primordi, un agente fondamentale

paradigma sacrificale che include quello che potremmo definire un'auto-ferita, una auto-mutilazione, una perdita di una parte della vita per *proteggere* la vita stessa<sup>28</sup>.

Al *grido* di terrore e al gesto che lo indica e tenta di legarlo ad un "qui e ora", poi al *nome*, originato da quel gesto, nonché alle primitive raffigurazioni iconiche, è a queste operazioni arcaiche che egli, innanzitutto, si riferisce. Il terrore da un lato, mostrato dal grido, dall'altro il gesto dell'indicare, il pronome dimostrativo che trae origine da esso e dà origine ai nomi arcaici, poi l'immagine che "fissa" la violenza, in tutti questi casi ci troviamo, infatti, di fronte al medesimo meccanismo difensivo: quello che consiste nel nominare o dare una figura al *terribile* per metterlo in tal modo a distanza<sup>29</sup>. È questo, a parere di Tūrcke, un tratto caratteristico dell'arte figurativa delle origini che trova, non a caso a mio avviso, una radicale riproposizione in molti programmi artistico-sperimentali novecenteschi e contemporanei. Mi riferisco alle poetiche della *crudeltà* e della *metamorfosi*<sup>30</sup> che si sono imposte nella seconda metà dello scorso secolo, e in particolare al variegato mondo della *body-art* estrema. Si tratta di programmi sperimentali che con la macchina sublimatoria non hanno molto a che fare<sup>31</sup> e questo fatto indirettamente mostra che, se un meccanismo antropogenico si inceppa fino a

---

nella costruzione dell'attenzione e dell'identità. O, forse, non fu addirittura qualcosa di più? Un elemento fondatore di cultura di prima grandezza?» (Ivi, p. 146).

<sup>28</sup> Alle tesi di Tūrcke – che non posso qui articolare nella loro ampiezza – è possibile in parte avvicinare le riflessioni di un interessante filosofo iraniano, Reza Negarestani, cui la rivista Kaiak ha dato spazio nel suo primo numero (*Sottosuoli*). Secondo Negarestani, che propone un'interpretazione radicale del paradigma neoplatonico antico, l'essere può *continuare ad essere* solo perdendo le sue *appartenenze* empiriche (quindi la vita), cioè può difendere il proprio essere-in-vita solo perdendone una parte, e una parte della parte. L'Uno neoplatonico sarebbe così quella vita che va oltre la vita-anima solo attraverso tale interno meccanismo di "coazione a ripetere", potremmo dire nel lessico di Tūrcke. Il lavoro di Negarestani è interessante anche perché attesta l'esistenza di una strada alternativa, rispetto al paradigma sublimatorio psicoanalitico, che sembra poter spiegare l'origine della *pulsione alla conoscenza*, che è alla base di quella "vita teoretica" (*bios theoretikos*) teorizzata dalla filosofia antica e che forse lo stesso Freud aveva in mente quando, per citare un sicuro caso di sublimazione riuscita, parlava di un'attività umana fine a se stessa (cfr. R. Negarestani, "La sposa cadavere. Pensando con la *nigredo*", trad. it. di V. Cuomo, in *Sottosuoli, Annuario Kaiak n. 1*, a cura di G. Brindisi, V. Cuomo, E. de Conciliis, Mimesis Edizioni, Milano 2016, pp. 167-191). Da tutt'altra parte – almeno in prima battuta – è nel pensiero orientale, ad esempio in quello cinese, che è possibile rintracciare altre strade alternative a quella psicoanalitica per spiegare l'origine e il senso delle attività umane che in occidente chiamiamo "spirituali". Per essere schematici, potremmo affermare che, mentre nella cultura antica europea l'origine della pulsione alla conoscenza e della vita teoretica consisterebbe in una dura ascesi di *sottrazione* (o del restare *come* "restare-meno", direbbe Negarestani), nel pensiero cinese ci troveremo di fronte ad una sorta di ascesi *soft* prodotta per *decantazione-affinamento* (vedi soprattutto F. Jullien, *Nutrire la vita. Senza aspirare alla felicità*, trad. it. di M. Porro, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006).

<sup>29</sup> Ch. Tūrcke, *Op. cit.*, p. 195 sgg.

<sup>30</sup> Per essere precisi, le poetiche della *metamorfosi*, in particolare, possono essere considerate nello stesso tempo sia come una manifestazione del meccanismo di coazione a ripetere che come la sua messa in crisi. In effetti, tutti i meccanismi antropogenici funzionando *inceppandosi*, come da sempre attestano le *arti*, pur nella loro pluralità e diversità (vedi V. Cuomo, *Una cartografia della tecno-arte. Il campo del non simbolico*, Cronopio Editore, Napoli 2017).

<sup>31</sup> E non è affatto un caso che proprio la *body art* appaia del tutto priva di senso "artistico" a coloro che si sono sforzati di elaborare una teoria estetica di tipo psicoanalitico-lacanianiano, come è il caso innanzitutto, per quel che concerne l'Italia, di Massimo Recalcati (cfr. Id., *Il miracolo della forma*, cit.; Id., *Lavoro del lutto, melanconia e creazione artistica*, Poiesis Editrice, Alberobello 2009). Ciò che Recalcati ha scritto sulla *body art*, all'interno della sua ricostruzione della teoria lacanianiana della sublimazione, attesta da un lato che i programmi artistici della *crudeltà* e della *metamorfosi* – in cui rientra la variegata area della *body art* – non possono essere compresi a partire dal paradigma della sublimazione, dall'altro dimostra, a mio avviso, e in modo esemplare, i limiti interni dell'antropologia psicoanalitica derivanti dalla tesi dell'esistenza di un *unico* paradigma antropogenico, quello della "macchina significante" (o "macchina sublimatoria", per quanto prima argomentato). Per tale ragione la *body art* è continuamente citata come esempio di attività artistica non riuscita. Gli stessi limiti interpretativi si ritrovano anche nel libro di Fabio Galimberti, *Il corpo e l'opera*, cit., p. 151.



bloccarsi, emergono, nel senso che vengono messi a nudo, altri meccanismi, di sicuro più arcaici, che fino a quel momento funzionavano, per così dire, in modalità *blended* con gli altri. TÜRCKE, tuttavia, non sostiene affatto che nella società trans-moderna il meccanismo della “coazione a ripetere” funzioni nello stesso modo in cui ha funzionato nella società pre-moderne e (in parte) in quelle moderne. La crisi forse irreversibile degli ordini simbolici, che si è consumata in Occidente (e non solo) a partire dalla fine dell’Ottocento, ha comportato anche la crisi delle antiche istituzioni sacrificali attraverso le quali le società si difendevano dalla violenza. Oggi il meccanismo della coazione a ripetere si è molecularizzato e “normalizzato”, cioè si è diffuso nei comportamenti delle forme di vita umane contemporanee, sfuggendo contemporaneamente al controllo sociale di tipo “molare”. Nello specifico, secondo TÜRCKE, il meccanismo si è generalizzato e capillarizzato attraverso i *mass media* prima (fotografia, cinema, televisione) e *nuovi media* digitali poi. Giocando con la terminologia di Berkeley, egli svolge a tal proposito una penetrante e convincente analisi di due *pulsioni* oggi molto potenti, vale a dire la *coazione a trasmettere* (“esse est percipi”), da un lato e la *sensation seeking* (“esse est percipere”) dall’altra<sup>32</sup>. La “coazione a trasmettere” spinge gli individui a comunicare compulsivamente agli altri la propria esistenza personale attraverso la messa *on line* di immagini di sé o di ciò che accade intorno a loro. Esistiamo solo se riusciamo ad attestare la nostra esistenza attraverso le sensazioni (sempre più forti) che riusciamo a produrre negli altri. Appunto, *esse est percipi*. Dall’altro lato, abbiamo la *sensation seeking*, cioè la pulsione a provare, attraverso e oltre gli schermi medialti, sensazioni sempre più forti, che ci restituiscano il senso del *reale* al di là degli schermi finzionali. Siamo qui in presenza di un’antinomia: il “senso” del reale al di là del gioco mediale è ricercato attraverso i *media* (sempre più “catastrofici”<sup>33</sup>); la pulsione ad andare oltre gli schermi è un prodotto della comunicazione attraverso gli schermi. La cosiddetta “diretta” telemediale si sostanzia di questa pulsione e la produce. Da un lato, infatti, la diretta è sempre più *sul* luogo della catastrofe o della violenza reale (si veda il fenomeno della *real tv*); dall’altro la ragione per la quale c’è chi è spinto ad uscire dal circuito mediale è quella di produrre direttamente la catastrofe oppure di mettere a rischio la propria vita, conformandosi così, paradossalmente, alla natura catastrofica della comunicazione stessa. TÜRCKE commenta e analizza a tal proposito i tanti episodi di stragi compiute da adolescenti americani che transitano, quasi senza soluzione di continuità, dalla ossessiva comunicazione telemediale all’atto criminale. Difendersi *dal* terrore *attraverso* il terrore, è questo il meccanismo coattivo che tali delitti – che diversamente non potrebbero spiegarsi in modo convincente<sup>34</sup> – mettono a nudo. Non ho qui lo spazio per discutere più a fondo la teoria di TÜRCKE<sup>35</sup>. Ciò che mi premeva mostrare in questa sede è che l’esistenza del meccanismo della coazione a ripetere come meccanismo antropogenico è in grado di spiegare in modo più convincente e coerente l’origine di pulsioni che diversamente, restando all’interno del recinto psicoanalitico e sublimatorio, non si riuscirebbe a spiegare.

<sup>32</sup> Vedi Ch. TÜRCKE, *La società eccitata*, cit., pp. 17-97. In una prospettiva meno “profonda” e radicale ma comunque molto interessante sul piano fenomenologico, estetico ed etico la questione dell’eccitazione nelle contemporanee forme di vita è stata recentemente affrontata anche da Tristan Garcia nel suo volume *La vie intense. Une obsession moderne*, Éditions Autrement, Paris 2016.

<sup>33</sup> Vedi V. Cuomo, *Eccitazioni medialti*, cit., capitolo quarto.

<sup>34</sup> Ch. TÜRCKE, *La società eccitata*, cit., pp. 84-87.

<sup>35</sup> Teoria che, tra gli altri aspetti, include interessanti tesi sull’origine della *facoltà* del linguaggio dalla *scrittura* del trauma (cfr. Ch. TÜRCKE, *Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift*, II Auflage, Beck C. H., München 2013).

### 3. Vizio

Passo ora a descrivere e discutere brevemente un altro meccanismo antropogenico di cui la psicoanalisi non ha tenuto conto. Si tratta di quello dell'*insularizzazione* o del *clima di vizio*, di cui si è lungamente interessato Peter Sloterdijk<sup>36</sup>.

Il pensatore tedesco concepisce l'ambito del *vizio* come l'ambiente umano per eccellenza. Se volessimo tentare una sintetica definizione dell'ambiente di vizio, potremmo dire che esso sia quell'ambiente che consente ai "viziati" la messa tra parentesi, l'*epochè*, dei meccanismi bio-ambientali della selezione naturale<sup>37</sup>. I "viziati" sono in primo luogo i piccoli della specie, i neo-nati, che, sottratti all'esposizione all'ambiente naturale, sono protetti in un'*isola* umana che consente loro non solo la maturazione delle capacità cognitive e relazionali ma anche la *fioritura* delle differenze (di gruppo e/o individuali). In stretta relazione con gli altri meccanismi antropogenici, quello dell'*insularizzazione* è per Sloterdijk fondamentale. È grazie a esso che i gruppi di pre-ominidi impararono ad *abitare* assumendo così le caratteristiche propriamente umane<sup>38</sup>. L'uomo per lui è, quindi, un animale che ha imparato innanzitutto ad *abitare* delle "isole" nelle quali le leggi della selezione naturale sono (temporaneamente) sospese. Le "isole di vizio" sono cioè quelle sfere di *comfort* in cui ci si sente "climaticamente" a casa. E la prima sfera è la *diade* bambino-ambiente materno – sottolineo "ambiente materno" e non semplicemente né esclusivamente "madre" – che, per quanto rapidamente perduta, continua ad essere non solo ricercata ma artificialmente ricostruita sia dagli "individui" che dalle stesse comunità umane. Tuttavia, c'è una sfera che precede la stessa diade bambino-ambiente materno, ed è quella che Sloterdijk, riprendendo il termine e la nozione da Thomas Macho<sup>39</sup>, chiama sfera *noggettuale*; si tratta della sfera intra-uterina in cui necessariamente ogni individuo umano è *stato* in una situazione *immersiva* di indistinzione tra sé e l'ambiente. Da questa sfera *noggettuale* la "nascita" segna una fuoriuscita traumatica, ma non una separazione psichica netta, poiché è da quella dimensione immersiva che trae la sua origine quel tratto *simbiotico* che, per Sloterdijk, non solo è ripetuto nella relazione para-oggettuale madre-infante, non solo rimane come residuo, come *doppio* che accompagna costantemente la vita psichica degli umani<sup>40</sup>, ma che, anche (e soprattutto) quando è rifiutato (forcluso), continua a condizionare le relazioni psico-sociali dei presunti "individui". Questi sono *spinti* a ricreare, spesso spasmodicamente, legami fortemente simbiotici non solo con gli altri, ma innanzitutto con un *ambiente* mediale sostituto del doppio placentare. Tutte le nascite, scrive infatti Sloterdijk, «sono gemellari. Nessuno viene al mondo senza accompagnatore di scorta. Ad ogni nuovo arrivato che sale alla luce, succede Euridice, anonima, muta, che non è stata

<sup>36</sup> Sloterdijk riprende il termine (insulazione o insularizzazione) da Hugh Miller (cfr. Id., *Progress and Decline. The Group in Evolution*, Pergamon Press, Oxford 1964).

<sup>37</sup> Per la precisione, il meccanismo dell'insularizzazione non è appannaggio della sola specie umana. Infatti, in quanto meccanismo bio-ambientale è osservabile probabilmente in tutte le specie viventi animali o vegetali. «L'effetto dell'insularizzazione – scrive Sloterdijk – è la premessa formale a ogni creazione di uno spazio mediano. I suoi inizi risalgono dalla storia degli animali sociali che vivono in comunità, fino al mondo delle piante. Tale effetto riposa essenzialmente sul fatto che gli esemplari che vivono preferenzialmente ai margini delle comunità producono, con il loro soggiornare fisico alle periferie della propria comunità, l'effetto di una parete vivente, al cui interno si crea un vantaggio climatico per gli individui del gruppo che abitualmente soggiornano al centro» (P. Sloterdijk, "La domesticazione dell'essere. Il dispiegarsi della *Lichtung*", in Id., *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 140).

<sup>38</sup> Vedi P. Sloterdijk, *Sfere III. Schiume*, trad. it. di G. Bonaiuti e S. Rodeschini, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, in particolare il capitolo intitolato "Indoors. Architetture della schiuma", pp. 475-636.

<sup>39</sup> Cfr. T. Macho, *Segni dall'oscurità. Note per una teoria della psicosi*, trad. it. a cura di A. Lucci, Galaad Edizioni, Rende 2013.

<sup>40</sup> E non solo, perché, anche in questo caso, il fenomeno ha una valenza *etologica* molto più ampia.

creata per essere vista. Quello che resterà, l'individuo, colui che non è possibile dividere nuovamente, è già il risultato di un taglio che divide gli inseparabili dei primi tempi nel bambino e nel suo resto [placentare]»<sup>41</sup>.

Se è vero che, già a partire dalla nascita biologica, si è sempre *fuori* casa, è anche vero che l'*essere-fuori*, per l'uomo, si caratterizza come ripetuto tentativo di costruzione di sfere antropiche in cui "acclimatarsi", "acquartierarsi". L'*anthropos* è, per Sloterdijk, un animale *estatico* ed "eccentrico" che, tuttavia, in ogni ek-stasi cerca di ricostruire la casa perduta<sup>42</sup>. La storia umana è segnata da de-centramenti sempre più profondi e radicali, da ferite narcisistiche per dirla con Freud, che sono innanzitutto ferite *tecniche*. La storia umana – specie quella che ha caratterizzato l'Occidente, ma non solo – è segnata da continue catastrofi sferologiche<sup>43</sup>. Ma è segnata, per Sloterdijk, anche sempre da una *spinta*, che ha tutti gli aspetti di una pulsione sui generis, di ripetuto acquartieramento e accasamento nel *fuori*. Tale spinta è stata favorita e simbolicamente, nonché immaginativamente, giustificata, a partire dal Neolitico, da quelle *poetiche del mondo* che sono state le grandi religioni, le culture in quanto universi simbolici, le grandi filosofie della storia (fino ad Hegel). In seguito, con il crollo, prima illuministico, poi genealogico, infine tecnologico delle grandi certezze culturali e degli ordini simbolici, la tendenza umana ad *abitare* il "fuori", a trovare *casa* nell'estraneità si è sempre più "singolarizzata", si è legata sempre di più a tentativi contingenti di costruzione di *bolle* psico-sociali effimere che con-sistono, che si mantengono in aggregati *schiumosi*<sup>44</sup>.

Il discorso, complesso e stratificato, che Sloterdijk elabora nella sua impotente trilogia sulle "sfere antropogeniche" – trilogia in cui egli analizza soprattutto il meccanismo antropogenico dell'insularizzazione – si fonda, in modo esplicito ed implicito, su due tesi di ordine filosofico generale, che bisogna sapere individuare e mettere in luce, per evitare di cadere in equivoci interpretativi (data anche la forte carica provocatoria della scrittura di Sloterdijk). La prima tesi sostiene che la cultura *sferologica* ha avuto una potente e chiara affermazione a partire dalla rivoluzione neolitica ma che la crisi del Neolitico, che comincia a manifestarsi a partire dalla metà del Novecento<sup>45</sup>, non ha messo in crisi il meccanismo in sé dell'insularizzazione ma solo una sua (plurimillennaria) *modalità* d'essere. Nella storia della civiltà umana si è passati cioè dalle società a "globo", nelle quali potenti e pervasive istituzioni simboliche sono state in grado di proteggere gli aggregati di individui soprattutto attraverso la duplicazione (e restituzione) immaginaria delle "bolle" diadiche intime, alle contemporanee società *schiumose* nelle quali il meccanismo simbiotico dell'insularizzazione si è, come dicevo, molecolarizzato.

Nel centrale capitolo quarto di *Sfere I*, a proposito della cultura neolitica Sloterdijk scrive:

La rivoluzione neolitica ha costretto gruppi umani, fino ad allora dediti al nomadismo, nella trappola della sedentarietà, nella quale hanno tentato di conservarsi quel tanto di radicamento quanto di fuga; così debutta la conversazione agro-metafisica con le piante utili, gli animali

<sup>41</sup> P. Sloterdijk, *Sfere I*, cit., p. 391.

<sup>42</sup> Vedi l'importante saggio di B. Accarino che funge da introduzione a *Sfere I*: "Peter Sloterdijk: filosofo dell'estasi" (Ivi, pp. 7-65).

<sup>43</sup> «[...] l'uomo è da ogni parte sormontato da mostruose exteriorità che fanno soffiare su di lui il gelo delle stelle e una complessità extra umana. La vecchia natura dell'*homo sapiens* non è capace di far fronte a queste provocazioni lanciate dall'esterno. La ricerca e la presa di coscienza hanno trasformato l'essere umano in un idiota del Cosmo. Lui stesso si è recato in esilio, si è bandito dal riparo sicuro che occupava da tempo immemore, facendo esplodere le bolle di illusione che aveva gonfiato per espatriare in ciò che non ha senso né relazione, nell'automatico [...]; l'animale ha strappato dall'interno il tetto della sua vecchia casa» (P. Sloterdijk, *Sfere I*, cit., p. 77); cfr. anche tutto *Sfere III*, cit.

<sup>44</sup> Id., *Sfere III*, pp. 19-79 e pp. 247-290.

<sup>45</sup> Come implicitamente attesta, nel suo più noto libro, Eric Hobsbawm: *Il secolo breve*, trad. it. di B. Lotti, Rizzoli, Milano 1997, pp. 340 sgg.

domestici, gli spiriti domestici, gli dèi dei campi e dei penati. Solo il primo radicamento dei contadini al suolo determina in maniera obbligatoria questa cruciale equazione tra l'universo materno e lo spazio coltivato e fertile. [...] L'equazione stabilita nel neolitico tra la madre e la terra coltivata ha fondato questa millenaria rivoluzione conservatrice che costituisce il sostrato delle prime culture sedentarie, degli Stati arcaici e delle civiltà regionali elevate. È solo da appena mezzo millennio che la frazione europea dell'umanità ha avviato una controrivoluzione della mobilità che aiuta le forze uterofughe a riprendere il sopravvento sulla immemorabile concentrazione dei tempi agro-metafisici attorno al grembo<sup>46</sup>.

La seconda tesi fondamentale sostenuta da Sloterdijk – in ciò coerentemente “mediologo” – consiste nella individuazione di ciò che potremmo sinteticamente chiamare pulsione *simbiotica*, che egli non concepisce come rapporto tra due “individui”, bensì sempre come relazione (forte) tra individuo e *ambiente* mediale di vita e di esistenza. Il doppio placentare di cui parla non è affatto un individuo ma un ambiente, che, anche se inizialmente, nella fase intrauterina, si caratterizza quasi esclusivamente quale ambiente “di vita”, dopo la nascita si metamorfizza e si trasforma nei vari ambienti propriamente medialità di “esistenza” (ma che continuano ad avere anche i connotati di “ambienti di vita”<sup>47</sup>). Sloterdijk chiama questo doppio che gli individui si portano psicicamente dietro tutta la vita il *Con*, sottolineando come esso abbia originariamente una caratteristica *reale* non immaginaria (o simbolica):

Se il Con ha condiviso con te la più personale delle caverne, non in quanto fantasma e immaginaria creatura notturna, ma in quanto doppio reale, indispensabile, corporeo, è inevitabile che lasci la caverna con te quando sia tempo, per te, di traslocare<sup>48</sup>. [...]

Chi ha deciso che dobbiamo essere creature che non cercano il loro Con perduto e non vanno a fargli visita né il giorno del nostro compleanno né quello di tutti i santi? In cosa consiste il senso di assenza di Con cui è oggi condannato ciascuno di noi, come per universale convenzione?<sup>49</sup> [...] Il caso moderno permette, tuttavia, di distinguere la possibilità di avere ambienti culturali in cui il dilemma placentofagico in quanto tale non possa essere più compreso (*benché a livello latente divenga più potente che mai*), dal momento che gli individui sono presentati o quali creature di libertà che non hanno un sostanziale bisogno di complemento, o quale fascio di personali energie parziali in cui la relazione con un secondo che integra non appare più nel campo visivo. Le moderne forme di vita che forniscono supplementi a se stesse hanno inoltre realizzato la penetrazione verso i media tecnici, aprendo così, un reale orizzonte postumano<sup>50</sup>.

Con la sua teorizzazione del *simbiotico* Sloterdijk non solo sembra riprendere, e approfondire, la teoria McLuhaniana della *narcosi mediale*<sup>51</sup> ma dimostra che il meccanismo dell'insulizzazione e, nello specifico, la pulsione *simbiotica* sopravviva alla crisi dei “globi simbolici”, condizionando, insieme ad altri meccanismi antropogenici, i processi di vita e di esistenza contemporanei.

Infine, anche tale meccanismo ci consente di comprendere il senso di un'area, anch'essa molto vasta, di sperimentazioni artistiche contemporanee, come quelle che è possibile far rientrare all'interno delle poetiche “immersive” delle *atmosfera* o quelle, zen, del *vuoto* – oltre ad essere

<sup>46</sup> P. Sloterdijk, *Sfere I*, cit., pp. 277-278.

<sup>47</sup> Rimando al mio saggio “Dopo McLuhan. Idee per una mediologia generale”, in *Medium. Dispositivi, ambienti, psico-tecnologie*, a cura di V. Cuomo, Kaiak Edizioni, Tricase 2015, pp. 113-132.

<sup>48</sup> P. Sloterdijk, *Sfere I*, cit., p. 358.

<sup>49</sup> Ivi, p. 359.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 380-381.

<sup>51</sup> Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, trad. it. di E. Capriolo, Garzanti, Milano 1977, cap. IV, pp. 47-53.

uno strumento interpretativo essenziale anche per l'estetica della musica in generale<sup>52</sup>. Anche queste sperimentazioni risultano estranee al paradigma produttivo e interpretativo della sublimazione, in quanto, così come quelle espressioni artistiche riconducibili al meccanismo della coazione a ripetere, manifestazioni di un meccanismo antropogenico più arcaico ed elementale di quello sublimatorio.

In conclusione, in base a quanto sin qui argomentato, se si va oltre il recinto della sublimazione, quindi se si va al di là della “macchina del significante” evitando di considerarla l'unico meccanismo antropogenico, allora non solo è possibile individuare e descrivere delle *pulsioni altrimenti* non viste perché eterogenee rispetto a quel meccanismo, ma è anche possibile cominciare a comprendere in modo più convincente e radicale le trasformazioni nelle forme di vita e di esistenza che sono sotto gli occhi di tutti e che forse solo la sperimentazione artistica più radicale è riuscita a guardare negli occhi.

...

In che cosa consiste il meccanismo pulsionale della coazione a ripetere descritto da Turcke, se non nella difesa dal terrore *attraverso* il terrore? In che cosa consiste il meccanismo pulsionale dell'insulizzazione simbiotica descritto da Sloterdijk se non nella pulsione a rendere *ospitale* i luoghi più *inospitali*, nel ricostruire ambienti simbiotici nel *fuori* estremo? Qualora volessimo dare una figura a questi due meccanismi pulsionali (ma senza alcuna intenzione provocatoria) due sono quelle che si impongono: quella del *giovane terrorista* da un lato, e quella del *giovane migrante* dall'altro. Da un lato *l'esse est percipi* connesso con una versione iperbolica (e auto-distruttiva)<sup>53</sup> dell'*esse est percipere*; dall'altro la pulsione a cercare e trovare *sempre* casa nel “fuori” più inospitale.

<sup>52</sup> Cfr. P. Sloterdijk, “La musique retrouvée”, in Id., *L'imperativo estetico. Scritti sull'arte*, ed. it. a cura di P. Montani, pp. 45-60; Id., “Wo sind wir, wenn Musik Hören?”, in Id., *Der ästhetischen Imperativ. Schriften zur Kunst*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2014, pp. 50-82; ma essenziale resta il capitolo settimo di *Sfere I*, cit. (“Lo stadio delle sirene. Sulla prima alleanza sonosferica”).

<sup>53</sup> Mi rendo conto che il fenomeno del “terrorista” ha molteplici ragioni e non tutti i terrorismi sono uguali. Tuttavia, per quel che riguarda nello specifico il terrorismo in Europa e negli USA, l'impasto tra “pulsione a trasmettere” e *sensation seeking* ha, a mio avviso, un ruolo chiave. Ciò mostra forse anche un altro fenomeno, che bisognerebbe approfondire, e cioè che l'autonomizzazione di un meccanismo antropogenico è quasi sempre distruttiva e autodistruttiva. Proprio perché agiscono sempre *inceppandosi*, quindi “aprendo” spazi di “libertà”, questi meccanismi, nel momento in cui, per ragioni diverse, si “autonomizzano”, possono ribaltarsi in meccanismi antro-po-catastrofici.