

Intervista a Peter Sloterdijk

di David Bernard e Alexandre Lévy

L'abitacolo e il limite

David Bernard (DB): Alexandre Lévy ed io volevamo incontrarla per una ricerca che stiamo conducendo sul tema del limite, un tema che non è estraneo all'ambito delle questioni filosofiche ed etiche che Lei affronta nei suoi scritti. Questo snodo è per noi di grande interesse in psicoanalisi. Nonostante le differenze, naturalmente, le conseguenze del suo ragionamento filosofico hanno una qualche assonanza, in particolare con ciò che Jacques Lacan ha detto dell'etica psicoanalitica, che egli pone sempre in rapporto con lo spazio. Nell'introduzione alla sua trilogia *Sfere*, Lei scrive: *“Gli uomini non si domandano più dove sono, dal momento in cui gli si consente di essere una persona qualsiasi”* e poi aggiunge: *“la ricerca del nostro dove è più sensata che mai”*.

Peter Solterdijk (PS): Sì, la domanda sul *dove* sta sostituendo sempre più la domanda sul *chi* e sul *che cosa*. Del resto, avrete sicuramente notato che oggi grazie al cellulare, le persone hanno preso l'abitudine di chiedere prima *“Dove sei?”*, piuttosto che *“Buongiorno”* o *“Come va?”*. Perché hanno imparato che l'altro non è necessariamente a casa se viene chiamato. Siamo alla ricerca della posizione stabile. Se una volta qualcuno sollevava il ricevitore del suo telefono, eri sicuro che fosse a casa sua. Oggi non è più così.

Alexandre Lévy (AL): Per restare alla questione del *“Dove sei?”*, questa domanda sul *dove* effettivamente diventa quotidiana, ma non rischia di mettere in secondo piano un'altra domanda: *“Da dove vengo?”*, ossia *“Da dove parlo?”*, interrogando un *dove* originario, un *“Ur-wo”*?

PS: Sì, perché la domanda sul *dove* enfatizza il parlante come autore. Se si indaga la storia della critica letteraria, si scopre inevitabilmente un'epoca in cui è stata praticata la teoria dei contesti (*milieux*) la cui critica consisteva nel far emergere il *milieu* che parla attraverso l'autore. Era una critica letteraria basata su una sorta di mediazione discreta, ma fondata sul presupposto che in fondo non è tanto l'autore soltanto che parla a suo

nome, ma c'è sempre un elemento che parla attraverso di lui: il contesto oppure la classe. In Bourdieu era l'*habitus*. Ma l'*habitus* in Bourdieu è una metafora della coscienza di classe: non della coscienza di classe in quanto tale, ma della classe incarnata in un certo tipo di comportamento. La classe è un codice di comportamenti. E tutto ciò parla. Ma è sempre anche una questione del *dove*, prima della grande mobilitazione degli esseri parlanti attraverso la nuova tecnologia. L'essere parlante è diventato una fonte di espressione mobile che sfugge all'identificazione di un posto stabile. È divertente perché se qualcuno ti offre il suo biglietto da visita, di solito oggi ci trovi almeno due numeri di telefono. C'è sempre questa doppia identità telefonica. Non arriverò a dire che il telefono fisso è l'inconscio ed il cellulare il sé cosciente, ma quasi! L'alter ego resta sempre dentro di noi, a casa. È un pò quello che dice Bachelard sulla topologia in "La Poetica dello spazio". Quando parla della casa, la casa in senso tradizionale, non è del bungalow americano che sta parlando. Già dal punto di vista architettonico, con il bungalow americano l'inconscio non è possibile. Lacan non aveva girato abbastanza gli Stati Uniti per capire che gli americani potevano fare soltanto della psicologia fondata su un ego forte perché avevano case senza cantina!

DB: ...e senza soffitta!

PS: ...e senza soffitta! Quindi, chi vive in case con un solo piano non può sviluppare questa topologia strutturata tipica degli europei che si stabiliscono, animano e sviluppano una psiche che corrisponde alla casa costruita su tre piani. Ma dal mio punto di vista, per ritornare alla domanda iniziale, quando affronto il problema dell'*habitat*, lo faccio con riferimento a ciò che Heidegger chiamava *Wohnen tatsache* (il "vivere davvero"), il fatto di abitare in un appartamento, *wohnen*. In tedesco, appartamento si dice *Wohnung*. C'è il verbo "vivere" nella parola *Wohnen* e questo consente di legarlo alla parola *abitudine*: luogo, *habitus*, abitudine, appartamento. In francese bisogna andare per salti, in tedesco invece rimaniamo nella famiglia del verbo *Wohnen*. Ma per quanto mi riguarda affronto la questione dal punto di vista di quella che definisco una immunologia generale. Gli appartamenti, come le case, come d'altronde le istituzioni in generale, fino all'istituzione immaginaria che è la nazione, ma anche le grandi strutture politiche, sono dei sistemi immunitari spazializzati, a volte visibili, altre volte invisibili. E da lì, la domanda sul *dove* si sviluppa a partire dall'ipotesi della priorità dell'interno (*intérieur*).

A partire da qui, la prima funzione della psiche è una sorta di estensione primaria. Nella mia riflessione, il termine narcisismo non ha praticamente alcun ruolo, è questo espressionismo o questa cattura dello spazio primordiale che crea un'aura visibile e invisibile allo stesso tempo e che si materializza

negli appartamenti. Questo è il mio approccio alla questione del narcisismo: si tratta di un narcisismo senza specchio, ma con limiti ben delineati, definiti dall'interiorità. Non si tratta di chiudersi e neppure di una sorta di discriminazione verso l'esterno, ma della dinamica dell'essere vivente, dell'essere parlante, dell'essere che semplicemente costruisce il tutto.

DB: Che costruisce il proprio *habitat*...

PS: ...che costruisce il proprio *habitat*, la propria cerchia, il proprio ambiente, sempre a partire dal primato dell'interiorità. Mi separo dunque sono.

DB: E dunque sono... in serie. Lei ha in effetti evocato nelle sue opere la serie degli appartamenti, dei *single*.

PS: Non è un caso che nel primo volume della mia trilogia parlavo di bolle. Le costruzioni primordiali di questi spazi immunitari, immaginari, sono estremamente fragili e sono praticamente condannate ad esplodere sin dall'inizio. Devono sempre essere rifatte, ricostruite. Non vi è che una sola costruzione, sempre, e per tutta la vita tu costruisci e ricostruisci la tua bolla immunitaria.

DB: Proust diceva che bisogna sempre ripetere le proprie abitudini, ripeterle per tenere in ordine la propria interiorità.

PS: Sì, lui è il classico poeta di questo primato dell'interiorità. Secondo Proust, già lasciare la propria stanza è un grande rischio.

DB: Nella sua opera, Lei sostiene anche che esista un messaggio topologico della modernità, che la modernità consista in una rivoluzione dello spazio.

PS: Assolutamente. La modernità inizia nel momento stesso in cui l'irriducibile pluralismo delle creazioni spaziali non può più essere negato dal pensiero totalizzante. Come ho scritto nel secondo volume di *Sfere*, c'è stato il tempo delle costruzioni mono-sferiche dove Dio, il mondo e l'anima erano in qualche modo coestensive nell'Uno, nella grande bolla assoluta della vita interiore, di Dio che si prende per il mondo. Ma il cambiamento radicale della modernità consiste proprio nella natura polisferica dell'esistenza contemporanea.

DB: La schiuma...

PS: Queste sono le schiume: strutture irriducibilmente polivalenti e plurali.

DB: Ma questa "irriducibilità" in fondo non appartiene all'epoca? La modernità non si limita a farla emergere?

PS: La modernità la mostra e ci costringe – così come ci dà la possibilità di – ripensare alle verità del passato. Perché c'è un'ironia, un'ironia peren-

ne nella modernità. In retrospettiva, e non si può fare diversamente, bisogna pensare che gli antichi si sbagliavano e non solo dal punto di vista della critica dell'ideologia, in senso marxista. Si tratta di una riflessione tragica, di un'ironia tragica, sottesa anche al pensiero di Heidegger quando cerca, con una manovra alla Derrida, di staccarsi poco a poco da questo enorme campo del pensiero chiamato metafisica classica. E questa emigrazione, al di là della sua unicità, dell'identità assoluta, significa colonizzare l'esterno, l'esteriorità, sapendo che non possiamo davvero rientrare all'interno.

DB: Colonizzare l'esterno... di se stessi?

PS: Sì, proprio così. Perché noi moderni non possiamo più pensare al mondo come se fosse casa nostra. Questo è uno dei passaggi più importanti delle lezioni di Hegel sulla storia della filosofia. La grandezza del pensiero greco consiste nel fatto che loro hanno scoperto la possibilità di identificare *Cosmos* e *Oikos*, cioè l'universo e la casa. Gli antichi greci, quindi, potevano concepire il mondo in quanto tale come abitabile, ossia proiettare la metafora della casa sulla totalità del mondo. Anche Dio diventa, per così dire, un pò meno inquietante e straniero: fraternizziamo un pò con Dio. Egli diventa lo spirito buono della casa e della famiglia, diventa familiare. Il Dio dell'essere, il Dio della onto-teologia di cui parla Heidegger, non è un nonno, è piuttosto una sorta di zio buono.

AL: Sarebbe la *fortunas* romana, il *genius*.

PS: Sì e il *genius* avvolge tutt'intorno la totalità dell'esistenza.

DB: In rapporto al limite, questo vuol dire che la modernità avrebbe introdotto qualcosa di molto limitato, la propria casa, a partire dalla quale l'esteriorità diventa l'illimitato?

PS: Assolutamente. È uno dei grandi pensatori francesi, Pascal, che ha coniato la formula classica di questa nuova concezione: *“Il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi spaventa”*. Bisogna capire che Pascal non parla in prima persona e non crede affatto nel silenzio infinito, per lui...

AL: Sì, fa parlare l'incredulo.

PS: Lui è un credente, un deista. Non crede che esistano infiniti spazi vuoti. Quello che nella concezione del mondo medioevale e rinascimentale veniva chiamato firmamento, esiste ancora in un certo senso, anche se si riferisce all'ambito dell'immaginazione e della psicologia, piuttosto che a quello astronomico. Pascal era già troppo influenzato dall'Illuminismo del suo tempo per credere davvero nell'esistenza del firmamento. Perché il firmamento era la visione nel mondo classico del limite esterno. Conosciamo quella famosa stampa in cui un abitante della Terra, in ginocchio, tentennando, mette la mano fuori dal firmamento, nella sfera delle stelle fisse.

AL: Ma in questo frammento, quando Pascal fa parlare l'incredulo che è spaventato dal "silenzio eterno di questi spazi infiniti", fa emergere anche l'influenza dei limiti, il terrore, la paura. E Lei, mi sembra che nella trilogia *Sfere* ponga la domanda "in che modo i limiti ci riguardano?", in che modo ci influenzano.

PS: Sì, il limite ci influenza perché dal punto di vista dell'*habitat*, il limite è lo strato – allo stesso tempo – interiore ed esteriore che ci isola dall'esterno. Per non avere freddo devi isolare la tua casa: si tratta di un'idea terribilmente pragmatica. Anche la sfera è sempre una termo-sfera, cioè uno spazio caratterizzato da una temperatura un pò più alta rispetto all'esterno.

DB: Un camino.

PS: Un camino, esatto. Oppure, per riprendere una bella metafora di Joseph Beuys, una "pompa del miele". Non è una pompa di calore, è una pompa del miele. Si tratta di un'installazione che ha esposto in occasione di una *Dokumental* negli anni Sessanta-Settanta: *honigpumpe*. Dolcezza, calore, vicinanza umana: queste sono le caratteristiche di questo interno generalizzato. Per lui era una metafora di ciò che dovrebbe essere una buona società. Si condivide il fuoco e si invita l'altro nel cerchio intorno al camino.

Il potere e il limite

AL: Forse possiamo ritornare sulla parola *limite* e sui suoi diversi significati, specialmente in francese e in tedesco.

PS: Nella parola tedesca *Grenzen*, coincidono due significati che si possono distinguere in francese con i termini "limite" e "frontiera". E oggi nel discorso pubblico, è soprattutto il termine "frontiera" che è rimesso in questione. L'Europa nel suo insieme e alcuni suoi Stati membri, per la loro posizione geopolitica, sono più esposti al problema delle frontiere rispetto ad altri. La Germania, ad esempio, non dovrebbe essere così esposta al problema dei confini perché, come si diceva una volta, è "assediata dagli amici" da tutte le parti! Ci sono nove Paesi rivierarschi, vicini, che si presume che siano abbastanza amici. Tuttavia, nell'autunno del 2015, si è verificato questo evento eccezionale nella storia tedesca: per due mesi quasi un milione di persone ha varcato il confine tra Ungheria, Austria e Germania. E c'è stata una vera e propria convulsione di ospitalità fantasmagorica tra i tedeschi. Abbiamo visto delle scene impensabili alla stazione centrale di Monaco, hanno regalato giocattoli, c'erano simboli di benvenuto e di solidarietà e così via. Allo stesso tempo, però, c'erano già i segnali premonitori che questa sorta di abolizione dei con-

fini non avrebbe funzionato. Dopo due anni, tutti sono d'accordo: non possiamo accoglierli tutti.

AL: È qui che il limite incontra il confine?

PS: Sì, è così. Questo è uno dei casi in cui il limite incontra il confine. Questo è esattamente quello che bisognava dire. E la consapevolezza della natura limitata della porosità dei confini si è amplificata. È stato un percorso di apprendimento, soprattutto per le anime belle. Gli altri avrebbero preteso che una frontiera dovesse essere mantenuta in quanto tale sin dall'inizio. C'è stato un momento di debolezza inevitabile, più o meno inevitabile, perché la bruttezza del comportamento dei tedeschi nei confronti delle persone che bussavano alla loro porta sarebbe stato un evento insopportabile. Quindi credo davvero che Angela Merkel abbia avuto un momento di lucidità nell'aprire il confine, ma ha perso il momento giusto per chiuderlo, anche perché tutti stavano aspettando un segnale per poter dire che si era in uno Stato di eccezione. E lei non voleva ammettere che era un gesto che non poteva essere ripetuto. Tutto ciò ha avvelenato il dibattito pubblico in Germania. Abbiamo perso tutto quello che c'era di bello, di generoso, di unico... L'ho detto in un'intervista a una rivista politica e letteraria, "Cicero", poco dopo quell'evento, nel gennaio 2016, ed è stato un grande successo sulla stampa tedesca, ma gli pseudo-progressisti hanno criticato questa mia difesa dell'idea di frontiera come limite.

AL: Si tratta del problema del limite connesso a quello dello Stato di eccezione. Del resto, Giorgio Agamben evoca proprio questo problema in *Homo sacer*, per evidenziare come uno Stato di eccezione che duri nel tempo diventa completamente inefficace: si perde un certo rapporto con il limite che può sfociare in drammi su scala globale.

PS: Nella riflessione di Agamben c'è una confusione tra il concetto di Stato di eccezione e quello di crisi. Probabilmente René Girard proporrebbe anche un terzo termine: "*la montée aux extrêmes*". Si tratta di un elemento classico della crisi. Ma lo Stato di eccezione, in senso giuridico, nella legislazione politica, è qualcos'altro, significa che il Capo dello Stato può sciogliersi dai vincoli della normalità, cioè può fare cose che non potrebbe fare normalmente. Si tratta di un ampliamento della libertà di azione del Capo dello Stato. Questa è la corretta definizione dello Stato di eccezione. In tedesco, si dice *Ausnahmezustand*. Ma "Stato di eccezione" come termine legale non esiste in francese, bisognerebbe dire "Stato di emergenza" o qualcosa del genere. Il concetto di *Ausnahme*, "eccezione", secondo Carl Schmitt, fa riferimento ad una tradizione teologica. Dietro l'eccezione egli vede il miracolo, cioè la sospensione delle leggi di natura. E lo Stato d'eccezione, lo Stato di emergenza, significa che il Capo dello

Stato può sospendere le leggi dello Stato per fare ciò che normalmente non si potrebbe fare.

AL: Quindi, si tratta di una sovversione completa della regola per imporne altre...

PS: Sì e il Capo dello Stato diventa, per riprendere un termine francese, un taumaturgo, un operatore di miracoli, *Ein Wunder Macher...* È un mago che produce effetti che vanno oltre le cause. Del resto il miracolo non è altro che una divaricazione estrema tra causa ed effetto: se l'effetto va troppo oltre la causa, gridiamo al miracolo!

AL: A livello etimologico, per la parola “*limite*” in francese, abbiamo il latino “*limes*”, che indicava le strade di confine.

DB: Il termine ha in seguito designato le fortificazioni costruite lungo le strade di confine. Dunque dei muri.

PS: Il muro, come espressione spaziale dell’idea di immunità. Ciò che non consente più attacchi o intrusioni dannose provenienti dall’altra parte del muro.

DB: Ma non si potrebbe pensare ad un limite come un solco, cioè come qualcosa di cavo, piuttosto che alla costruzione di un muro?

PS: Sì, ma ci sono molte città medievali in Germania dove ci sono entrambi, sia il fossato che il muro.

DB: In un certo senso, costruire un muro non è già un fallimento, laddove avrebbe potuto esserci un limite simbolico? Il solco è un confine simbolico. Potremmo dire che è un vuoto, mentre quando viene costruito un muro, vuol dire che il confine simbolico non è più sufficiente.

PS: No, non è sufficiente perché lo spazio in cui è in vigore l’ordine simbolico è uno spazio limitato. In tedesco conosciamo il termine *Rechtsraum*, “spazio legale” e il termine ordine simbolico risulta sempre limitato rispetto alla propria estensione semantica. È troppo astratto perché non indica dove la legge simbolica viene effettivamente applicata, supportata da istituzioni efficienti, e non indica lo spazio esterno dove essa non vige. Possiamo sempre fidarci della malvagità di Carl Schmitt che è molto lucido al riguardo: Schmitt parla dello spazio legale, *Rechtsraum*, e della linea che è anche il confine oltre il quale si può fare qualsiasi cosa. *Amity lines*, “linee di amicizia”, questo è il termine tecnico della legislazione europea dopo la scoperta del mare aperto: c’erano linee di amicizia all’interno, dove prevaleva la legge della civiltà, mentre all’esterno ci si poteva adattare ad una specie di barbarie fantasmagorica. Si proiettava così una sorta di vita fuori-legge su tutti coloro che vivevano altrove. Non si aveva ancora l’idea del fatto che altrove esiste un’altra legge simbolica, un altro ordine simbolico. Questa concezione si può far risalire a Nietzsche che diceva che i nostri

cavalieri, una volta oltrepassati i confini della civiltà, si comportavano più selvaggiamente degli animali selvatici.

AL: Lì, ritroviamo anche il confine del sacro e del profano. In questo noi possiamo anche avere dei muri eretti, non per supplire ad uno spazio simbolico difettoso, ma unicamente per circoscrivere un simile spazio, per delimitare la sfera del profano da una parte e quella del sacro dall'altra.

DB: Al riguardo, Lei evoca il muro del potere che, da un lato, permette di nascondere quello che sarebbe il segreto del potere e che dall'altro mostra la sua potenza a tutti. Si tratta del rapporto, da Lei evidenziato, tra le prime grandi città fortificate e lo sguardo.

PS: E le tribù nomadi che passavano davanti alle porte di questi grandi edifici, percepivano immediatamente un odio eterno contro il potere che si manifestava in questa forma architettonica.

DB: Il loro odio contro il potere o l'odio del potere contro di loro?

PS: No, il potere esprimeva il proprio disprezzo e il suo sospetto verso il mondo esterno e i suoi rappresentanti, i nomadi, avvertivano immediatamente la sfida.

DB: Il disprezzo del muro...

PS: E si poneva la domanda: come abbattere la torre di Babilonia? Questa è l'eterna domanda, tutto il nomadismo si pone questa domanda. È una delle ingenuità di Deleuze quella di non aver capito che il nomade non è soltanto colui che incarna il libero movimento, ma anche il portatore di un profondo risentimento contro tutto ciò che è stabile e alto, troppo alto. Nella sua riflessione Deleuze è andato fino in fondo arrivando persino a sostenere un odio profondo nei confronti degli alberi! Odiava gli alberi, i cani e gli alberi! Il cane è un animale troppo sottomesso... Per essere francese, devi essere ribelle e non assomigliare al cane! E c'è anche il risentimento contro l'albero: Deleuze ha ovviamente compreso il potere metaforico dell'albero. Un tronco, ramificazioni, piccoli rami, foglie, tutto questo è una cascata di servitù, secondo lui! In un certo senso avrebbe potuto essere un grande simpatizzante dell'albero, perché l'albero esprime la sovranità senza che le radici siano zampe. Se una radice diventa una zampa, potrebbe andar bene!

AL: In effetti, c'è sempre questa questione del risentimento e del disprezzo del muro. È piuttosto interessante. Un disprezzo in entrambe le direzioni: dal muro e verso il muro.

PS: Sì, ma del resto mi chiedo se Deleuze si fosse mai spostato da casa negli ultimi venticinque anni della sua vita. Del resto era molto malato, le sue capacità respiratorie erano molto limitate. Ma è strano, sono sempre stato sospettoso dell'elegante discorso sul nomadismo di Deleuze. Cono-

scevo troppe persone che avevano messo radici nel loro appartamento per non lasciarlo mai. Tranne che per fare lezione all'Università e ritornare a casa il prima possibile.

DB: Ho ripensato a quello che Lei ha detto sul muro e al segreto del potere dietro le mura, guardando in televisione l'altro giorno un'intervista ad Emmanuel Macron. Si è fatto intervistare da un giornalista mentre camminava (*en marchant*) nel palazzo dell'Eliseo, passando da una stanza all'altra, da una porta all'altra. Gli spettatori erano così guidati, immaginariamente, dall'altra parte delle mura. Non importa cosa dicesse Macron, si trattava di fantasticare, di scoprire l'interno, il segreto, il cuore del potere...

AL: E così si produceva anche una sorta di manifestazione del potere, attraverso l'esposizione delle mura...

PS: Ma tutto questo non esiste all'Eliseo, tranne forse l'ufficio, la scrivania di Napoleone dove i Capi di Stato firmano i loro documenti. Ma si tratta davvero del cuore dell'Eliseo? Non credo. Il palazzo del grande Re di Persia, Ecbatana, che io ho descritto seguendo il racconto di Erodoto, era qualcos'altro: sette mura concentriche, ognuna di un colore diverso dall'altra e, all'interno, la sala del trono. Il sovrano era seduto sul trono e parlava con una voce così debole che persino il suo primo ministro era costretto ad avvicinare l'orecchio alla sua bocca per comprenderne il volere. Il Re governava sussurrando: una magnifica metafora.

DB: Governare sussurrando!

PS: Ed era così concentrato che aveva abbandonato ogni forma espresiva, immobile sul trono. Ma la posizione seduta era molto rara a quell'epoca. O meglio, si stava per terra. Si era appreso a sedersi per terra, che è una tecnica ormai dimenticata dai moderni. Perché noi, noi dipendiamo completamente da sedie e poltrone. E il trono è, per così dire, l'archetipo della sedia. E la posizione seduta era sempre significativa perché indicava che colui che ha il privilegio di stare seduto, presiede. Il presidente è colui che è seduto prima e davanti a un pubblico, in piedi.

AL: Sì è così! Quando l'uomo si siede al di sopra dell'*humus*, della terra. Vi è l'idea che la sedia o la poltrona rappresenti già un elevarsi rispetto all'*humus*, alla terra.

PS: Sì e questo consente una sorta di maestosa immobilità.

DB: Fa pensare alla formula di Rimbaud: “*les assis*”! (“i seduti”!)

PS: I “seduti”!

AL: Dunque, si tratterebbe di comprendere che gli uomini moderni si immaginano tutti, in fin dei conti, di essere dei presidenti o dei sovrani,

maestosi. Ciascuno seduto, dipendente dalla propria sedia, o meglio, dal proprio trono, sulla propria sedia o piuttosto sul proprio trono.

PS: Sì, una persona, una sedia! Vi ricorderete di quel famoso discorso di Napoleone, il 1º gennaio 1814, dopo la sconfitta di Lipsia, pronunciato davanti all'Assemblea nazionale: in quella circostanza, si rivolse al pubblico dicendo con grande ironia: che cos'è un trono? Che cosa credete che sia un trono? Nient'altro che dei pezzi di legno coperti da qualche brandello di velluto...? No, il trono è un uomo e sono io! Voi potete uccidermi ma non disonorarmi.

AL: Non detronizzabile! (“*Indetronable*”)

PS: Non detronizzabile! Il trono è l'uomo non detronizzabile! È magnifico!

DB: Il trono, noi ci abbiamo fatto i cessi, in Francia!

AL: Sì, il trono è diventato *merdocratico*... In Francia si dice andare “sul trono”! Questo ci porta ad un altro aspetto del problema del limite, là dove, nel suo saggio *Dopo di noi il diluvio*¹, Lei sottolinea che nella nostra modernità, si presta molta attenzione a Spinoza quando parla dell'affermazione del proprio sé, mentre non si presta abbastanza attenzione alla sua idea di auto-dispensazione. Si tratta dell'idea secondo cui l'essere parlante moderno se la cava sempre grazie alla parola, essendo colui che si scusa di tutto e si rende, quindi, non-accusabile grazie alla parola. Questa questione dell'auto-esenzione sembra interessante con riferimento alla questione del limite.

Dignitas

AL: Successivamente, sempre in *Dopo di noi il diluvio*, Lei evoca la disgregazione che si crea nel rapporto di filiazione attorno all'eredità e all'*heritage* (il patrimonio). In effetti, possiamo individuare una traiettoria incrociata simile tra l'idea di filiazione e quella di dignità. Così come nella modernità si verifica una sorta di crollo e deprezzamento della domanda di filiazione, allo stesso tempo, si può osservare una reificazione della dignità, in un'accezione del tutto moderna. Dal punto di vista classico, infatti, la *dignitas* voleva dire essere incaricati di determinati compiti: si era degni quando si aveva la responsabilità di fare determinate cose. Nella nostra modernità, invece, il concetto di dignità si è essenzializzato: si è degni di

1. Si tratta del saggio apparso nel 2014 per la casa editrice Suhrkamp dal titolo *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit, Gli orribili figli della modernità*, tradotto in francese nel 2016, con il titolo *Après nous le déluge. Les temps modernes comme expérience antigénéalogique* [N.d.T.].

esistere. Poiché l'essere parlante è in vita, poiché è, allora è degno. Si tratta di una dignità dell'essere umano completamente nuova. Ma allora non esiste forse un destino incrociato tra il crollo della filiazione e dell'eredità (*heritage*), da un lato, e la dignità reificata ed essenzializzata, dall'altro?

PS: Sì, questo fenomeno si collega all'evoluzione del concetto di rispetto. Perché il rispetto, prima, era qualcosa che bisognava meritarsi, per un'impresa, per un comportamento eroico e così via. Oggi è una qualità inerente all'oggetto del rispetto, senza il minimo sforzo per meritarlo. Ma penso che ciò sia un prodotto di decomposizione dovuto al cristianesimo. Poiché, dal momento in cui il cristianesimo si disfa e diventa un'atmosfera più o meno informale, la sua qualità vera e distintiva è che divinizza l'individuo. Nel momento in cui il cristianesimo indebolisce il legame sociale, contribuisce a corroborare anche il legame nella verticalità. Cioè tra Dio e l'individuo c'è un legame più forte del legame che io ho con il mio prossimo. E quando il cristianesimo si snatura, è questo uno dei residui che fluttua un po' dappertutto nell'atmosfera intorno a noi. Il che spiega questa posizione straordinaria dell'individuo, tra l'altro in un secolo che ha manifestato un disprezzo per l'individuo come nessun altro secolo prima. Perché le uccisioni di massa non hanno precedenti nella storia umana, tranne che per due episodi che hanno segnato la storia europea in maniera profonda: la grande peste del XIV secolo e l'età napoleonica, perché è là che è incominciato il "consumo" di massa di soldati e popolazioni. Secondo le stime dello storico militare americano David Bell, Napoleone avrebbe sacrificato 5 milioni di uomini. Le stime convenzionali si attestavano a circa 3,5 milioni, ora si correggono verso l'alto.

E poi c'è stato questo XIX secolo, un secolo curioso, filisteo, tranquillo, senza eccidi straordinari, tranne forse la guerra civile negli Stati Uniti, ma si trattava di qualcosa di molto lontano. In Francia c'è stato Solferino, forse, che è stato un evento grave, ma che portò alla fondazione della Croce Rossa, quindi, in qualche modo c'è stato un bilanciamento. E poi, con la Prima guerra mondiale ecco un'onda di totale disprezzo per l'esistenza umana. È stato davvero necessario per gli europei mezzo secolo per potersi riprendere da tutto questo, perché l'evidenza della insignificanza della vita umana è stata talmente forte, ovunque, che ci volle lo sforzo congiunto di diverse generazioni per ristabilire questa illusione indispensabile del valore infinito di ogni vita umana. E questo non è sempre garantito.

AL: È qui che il limite vacilla.

PS: La ricaduta è sempre molto probabile.

AL: È evidente che la dignità reificata è misura del suo opposto: l'individuo come scarto, come "morceau", come "stück"... Ma già con Ernst Jünger, quando descrive nel suo *Diario di guerra* la Prima guerra mondiale,

si inizia a comprendere l'automazione e la perdita di riferimenti e di limiti. Jünger ha una certa nostalgia per il corpo a corpo, davanti a qualche cosa che si sta affermando in cui egli si sente letteralmente carne da cannone. Egli è come de-soggettivato allorché vede i bombardamenti come "fuochi d'artificio". La sua è una testimonianza piuttosto particolare del modo in cui attraversa la guerra, una testimonianza dell'inizio del XX secolo.

PS: Sì. Aveva scoperto il valore dell'*attitude*, l'atteggiamento come mezzo di sopravvivenza. Allo stesso tempo, i surrealisti tedeschi, i dadaisti svizzeri e pochi altri avevano scoperto una strategia parallela, quella dell'ironia generalizzata. Jünger aveva scoperto l'importanza della sopravvivenza per il dandismo. E voleva farsi un portasigarette con l'osso dell'indice di uno dei suoi commilitoni ucciso in battaglia. Alla fine aveva rinunciato perché c'era ancora troppa carne sull'osso! Era un duro, davvero!

AL: Era un modo forse di rifiutare ciò che lo colpiva profondamente e che poteva essere terribile, se egli si fosse reso conto di quello che stava succedendo?

PS: È così: utilizzava l'*attitude* del letterato e del dandy per creare, in ogni momento, la distanza necessaria alla sopravvivenza. E anche nei fossati della Prima guerra mondiale, rifletteva su come fare per potersi fumare la sua sigaretta, a partire dall'osso dell'indice del suo amico.

AL: Ma anche questo, allora, non denota l'emersione di un limite che sta ritornando? Lacan capovolge lo slogan dicendo: "Superati i limiti, c'è il limite!". Inverte l'idea comunemente accettata facendo intendere che il limite ci raggiunge non appena superiamo qualcosa che implica trasgressione, attraversamento. Il limite ci chiama in causa.

PS: Possiamo tornare all'accezione principale della parola "limite" perché merita un commento, soprattutto dal punto di vista della lingua tedesca. Per noi il termine *Grenzen* significa due cose molto diverse tra di loro, che si possono distinguere in francese, mentre in tedesco il termine coincide, limite e confine. Per noi tedeschi questa differenza semantica è racchiusa in un unico termine, *Grenzen*. Nella parola stessa, si potrebbe trovare la risposta alla domanda se la psicoanalisi sia o meno un movimento conservatore. La psicoanalisi è *limitofila* (*limitophile*) e, inevitabilmente, è sospettata di conservatorismo. Del resto negli anni Sessanta, quando ero giovane, tutti rifiutavano la psicoanalisi proprio per questo motivo, perché era considerata una pratica normalizzante e conservatrice. Guarire voleva dire diventare capace di partecipare alla società del lavoro e per i giovani che noi eravamo, era una richiesta insolente, impensabile! Questo è il motivo per cui gli altri sistemi, gli altri metodi terapeutici hanno suscitato molto più interesse: i metodi catartici, esplosivi...

DB: La grande liberazione!

PS: Liberazione! E i limiti sono fatti per essere superati. E noi eravamo quasi fisicamente incapaci di pensare che un limite potesse essere qualcosa di costitutivo per la salute mentale di un individuo.

*Traduzione italiana a cura di
Antonello Ciervo*