

“Come un dio fra gli uomini”: per un epicureismo destituente (Paolo Godani, *La vita comune. Per una filosofia e una politica oltre l'individuo*, DeriveApprodi, Roma 2016, *Sul piacere che manca. Etica del desiderio e spirito del capitalismo*, DeriveApprodi, Roma 2019)

di Alessandro Baccarin

*Gli anelli di Saturno* di Winfried Georg Sebald descrivono il lungo pellegrinaggio di un *flaneur*, itinerante e melanconico, dotato di sguardo verticale. Le rovine attraversate da questo classico personaggio sebaldiano, che erratico attraversa a piedi strade e paesi del Suffolk britannico, dichiarano non tanto una ineluttabilità della decadenza, la corruttibilità di una materia umana che si sedimenta negli abissi del tempo, quanto una liberazione dalla necessità dell'azione. L'archeologo del tempo perduto, il proustiano Sebald, non osserva le macerie per trarne un monito orrifico sul futuro, ma percorre lo spazio-tempo della vita, ovvero il mondo, per dichiarare l'innecessità del dispositivo mezzi-fini, la sospensione del comando indotto dal "che fare?" e il bisogno, inalienabile e profondo, di vivere qui e ora nel mondo facendone parte.

Sebald è un autore caro a Godani, Questi traccia nei suoi ultimi due libri (*La vita comune. Per una filosofia e una politica oltre l'individuo*, 2016, e *Sul piacere che manca. Etica del desiderio e spirito del capitalismo*, 2019, entrambe editi da DeriveApprodi) una sorta di manuale sebaldiano-proustiano per un epicureismo contemporaneo. Ciò che Godani propone è una sorta di ritorno alle origini della filosofia, ovvero la proposta di un modo di vita, di una forma di vita che fornisca la tranquillità nel disinnesco del dispositivo di speranza-realizzazione, valorizzazione-capitale umano, isolamento-negazione del mondo, quel dispositivo che nega la naturalità della comunità in favore dell'innaturalità della politica, dell'economia e dell'individuo.

In questo senso, a ben vedere, questi libri sono a tutti gli effetti *hypomnemata*, ovvero "cose da tenere a mente", principi, comportamenti e modi di essere, ovvero atteggiamenti etici, sui quali meditare per riprendersi la vita nel volgere dell'epoca capitalistico-digitale.

Il capitalismo, nella sua formulazione più recente, quella autoritaria-cibernetica-neoliberale, mostra la corda, e gli ingranaggi delle sue macchine girano alla luce del sole. Ormai le grandi sirene della realizzazione di sé, attraverso il denaro, attraverso la valorizzazione della propria vita come capitale umano (vedi l'anatema neobiblico della "formazione continua" lanciata su tutto l'orbe del lavoro salario), attraverso il desiderio, cantano una canzone stonata, dove a tutti è palese l'assenza del direttore d'orchestra, mentre in forze compaiono le guardie armate all'ingresso della sala da concerto. Di fronte a questo stato di eccezione tramutatosi in scenario della permanenza, il capitalismo continua a motivare le giornate degli umani in quanto religione, e lo può fare attraverso la più grande ritualità che l'umanità abbia mai concepito: il denaro e la libertà.

Sia il primo, che la seconda, nel mondo neoliberale implicano l'isolamento dell'individuo, la negazione di una sua appartenenza ad una comunità. Il denaro è il regno dell'equivalente, e unisce solo in quanto scambio, in quanto strumento di un interesse privato. La libertà è quella di vendere e comprare, di essere individuo portatore di diritti e doveri, di realizzarsi nell'interesse di sé attraverso il disinteresse degli altri. Per queste ragioni il capitalismo condanna la comunità come un'eresia, come una imperdonabile debolezza dell'uomo, quel voler sentirsi parte di un tutto, sia questi una cerchia di persone, parenti, amici, amanti, animali, e di un mondo, la campagna, la foresta, il proprio quartiere. Non è un caso che oggi le figure, o i caratteri, meno assimilabili a questo dispositivo, come giustamente osserva Godani (*La vita comune*, pp. 71 e sgg.), siano il feticista e melanconico. Entrambe sono estranei ad una produzione ed a un consumo. E non a caso entrambe sono polari rispetto ai caratteri oggi prevalenti, ovvero il depresso e il performativo, l'uno e l'altro chimicamente controllati da droghe, antidepressivi o cocaina che sia.

Questo dispositivo anticomunitario ha segnato il passaggio da una società della colpa ad una della preoccupazione. Eric Dodds (*I Greci e l'irrazionale*, trad. it., Rizzoli, Milano 2010), nel suo grande

affresco sull'irrazionalità dei Greci, aveva definito la società antica come una comunità della colpa. Le colpe dei padri ricadevano sui figli, e la consapevolezza di questa catena dava il senso della tragedia ad un intero popolo. Le vestigia di questo dispositivo si sono poi ritrovate nella società cristiana, e di certo il libero arbitrio di agostiniana invenzione ha senz'altro consegnato l'individuo al terrore dell'isolamento, sradicandolo dalla consolazione, e dall'aiuto, che una comunità fornisce sempre a suoi componenti, anche e soprattutto in materia di morte, destino, e sofferenza.

Con il capitalismo la preoccupazione si è sostituita alla colpa, staccando definitivamente l'uomo dal mondo e dal sacro, e consegnandolo, questa volta, di fronte ad un vuoto di cui si fa esperienza solo attraverso i colpi che il destino riserva in quel mare di isolamento che è, per il salariato-imprenditore, ovvero per l'*homo oeconomicus*, il futuro. "Le preoccupazioni", come sottolinea Godani citando il Benjamin di *Kapitalismus als Religion*, sono "una malattia dello spirito propria dell'epoca capitalistica".

Alle grandi figure tragiche dell'antichità, ai peccatori e agli eretici del medioevo, si oppongono oggi grigi esponenti di un mondo meschino, assillati perennemente per il posto di lavoro, per il salario, per il mutuo ecc. E' una modernità questa nosopoiética, ovvero crea il disagio psicologico e fisico, forgia la malattia dell'anima e del corpo. Come ha giustamente sottolineato Stefania Consigliere (Paolo Bartolini – Stefania Consigliere, *Strumenti di cattura Per una critica dell'immaginario tecno-capitalista*, Jaca Book, Milano 2019, p. 43), "la possibilità di sopravvivenza non dipende più dalla tenuta del collettivo di cui si è parte, ma dalla capacità di intercettare per sé un rigagnò di quattrini. Il capitalismo è il rapporto sociale che crea la dipendenza di tutti da un unico ente astratto: il denaro".

Di fronte a questa religione senza croce e senza totem, di fronte a questo rito senza collettività, di fronte a questa totale assenza di comunità, le persone inevitabilmente cadono in depressione. La depressione è la cifra dell'epoca, è la condizione che la vita assume oggi nella società neoliberale a capitalismo digitale. Ciò che la depressione sembra indicare, ovvero un problema interiore e un difficile rapporto con il mondo, si riduce sempre ad un problema individuale. Curioso ribaltamento questo, dato che lo stato depressivo degli individui è una condizione collettiva: la depressione è una malattia sociale, prima ancora che psichica. Nella depressione, come in generale nella malattia, ciascuno si trova da solo di fronte al proprio dolore ed alla propria disperazione, e in modo simmetrico, nella felicità ciascuno si trova isolato, e si gioisce per atti individuali, mai per quelli collettivi: "come la depressione non è un morbo che colpisce l'individuo ma la civiltà in quanto tale, dato che la depressione tende a far sparire la natura comune di ogni forma di vita, così, viceversa, anche la felicità non è un fenomeno meramente individuale, dato che consiste appunto nella percezione di sé come espressione di un'essenza comune" (Paolo Godani, *La vita comune*, p. 19).

In una comunità non si è mai soli di fronte alla colpa, e tanto meno di fronte alla morte. Armando Ferrari, psicanalista e antropologo anarchico, racconta della morte di un giovane appartenente alla tribù degli Urapitì, fra i Cançeros stanziati presso il Salto di Sant'Antonio in Amazzonia: cibatosi di carne di uccello in un periodo dell'anno in cui, secondo la cultura locale, questo tipo di alimento era proibito, il giovane aveva confessato la sua colpa agli anziani della comunità. La confessione, tuttavia, aveva provocato trambusto e angoscia in tutto il villaggio, perché la rottura di quel taboo alimentare significava quella dell'equilibrio tra la comunità e il sacro, fra il villaggio e il mondo. Dell'azione del singolo ne andava di tutti: nel mondo comunitario non c'è spazio per l'equivalente (economia) o per la depressione. Tale fu il senso di colpa, che il giovane ne morì in pochi giorni di morte naturale autoindotta. Come ricorda il testimone oculare dell'evento, Ferrari stesso: "non lo hanno ucciso. Lui è morto, come dire? Di scelta propria. La carica di colpa che aveva dentro di sé lo ha fatto morire. ... Per il loro gruppo umano, quella morte autogena, mostruosamente "ispirata" e infine riparatrice, ristabiliva un equilibrio fra le leggi del mistero, il loro senso del divino e la realtà del vivere e del sentirsi protetti" (Armando Ferrari - Luigi Santucci, *Le (nuove) confessioni di un italiano. Da amico ad amico. Armando Ferrari si racconta a Luigi Santucci*, Chimera Editore, Milano 2010, p. 83).

In una comunità non c'è spazio per la depressione perché il mondo è abitato collettivamente.

Della colpa del singolo ne va della sopravvivenza di tutti, del disequilibrio dell'individuo quello della comunità. La morte è qualcosa che ripara perché è parte del mondo. Al contrario, siamo noi occidentali e moderni che abbiamo fatto della morte qualcosa di selvaggio, come sosteneva Philippe Ariès, qualcosa da esorcizzare continuamente con la sua negazione.

In una comunità l'individuo è inseparabile dall'insieme. Per questo i villaggi dei Dogon, nel Mali, riproducono nella loro topografia la figura stilizzata di una persona distesa: un'ellisse forma il perimetro del villaggio, dove la testa a nord è occupata dalla casa del fabbro, il petto è formato dalle case delle famiglie, gli organi sessuali sono simboleggiati dalla macina per l'olio (sesso femminile) e dall'altare del villaggio (sesso maschile), i piedi a sud sono indicati dagli altari e leggermente fuori dall'ellisse, e laddove dovrebbero essere le mani sono sistamate le case destinate ad alloggiare le donne mestruate (Alberto Arecchi, *Abitare in Africa. Architetture, villaggi e città nell'Africa subsahariana dal passato al presente*, Mimesis, 1998 Milano, p. 47). L'individuo è parte della comunità come l'uomo è parte del sacro, ovvero del mondo. Al contrario, nella nostra società di individui è il modello politico che forma il soggetto. La metropoli è la fotografia perfetta di questo insieme di solitudini che chiamiamo società, politica, progresso e Occidente.

Il prodotto più puro, e anche quello più nevrotico, della modernità è stato il soggetto di desiderio. E' questi, nella lettura di Godani, l'eccedenza della trasformazione del mondo all'unicità del capitale e delle sue forme di controllo, cattura e incantamento. Ovvero, il legame che l'individuo ha con il mondo, o con quello che il mondo rimane al netto delle trasformazioni cibernetico-neoliberali, è una mancanza. Nelle parole di Godani: "Il desiderio, che è mancanza, resterà tale sino alla fine dei tempi. La sua mancanza non verrà colmata né dalla soddisfazione del godimento, né tantomeno dalla "presenza effettiva" del desiderio dell'altro, a cui pure ci si rivolge, dato che questa presenza non sarà mai la piena presenza dell'altro, ma sempre e solo di una sua "parte" o di un oggetto sostitutivo" (Paolo Godani, *Sul piacere che manca*, p. 44).

Di qui la costante ricerca di una trascendenza, ovvero l'illusione di una incompletezza della carne per la vita, e della necessità di trascenderla con una qualche forma di realizzazione: l'economia con i suoi bisogni molteplici, il capitale umano con la realizzazione di sé, la nazione con i suoi cittadini, il mercato con i suoi attori. Una pletora di dispositivi che ingabbiano la vita tra lo scopo e il mezzo.

Da questo punto di vista anche l'attuale neoliberismo si colloca sulla linea genealogica del trascendentalismo cristiano. La carne dei martiri, sin dalle origini, era ritenuta superflua, una zavorra per la fine dei tempi. Le agiografie paleocristiane dei primi martiri ricordano sempre che la carne straziata nel martirio era un qualcosa di superfluo, di cui bisognava liberarsi per raggiungere il regno dei cieli. Lo scopo, ovvero il piacere a venire ed eterno, lo strumento, ovvero il martirio con la sua carne: in mezzo il martire. Ecco il dispositivo che ancora sembra essere piuttosto in voga.

Tuttavia, se nel mondo cristiano delle origini il martirio della carne era giustificato ai fini della salvezza dell'anima, lo era in quanto il sacro era qualcosa che ancora legava gli uomini al mondo, ancora permetteva loro di abitarlo, con le sue presenze angeliche e demoniache, le sue tentazioni e la sua grazia. Al contrario, oggi la trascendenza sottesa nel modello neoliberale dell'imprenditorialità di sé implica una totale separazione dal mondo, una sua messa in parentesi, una sua riduzione in puro supporto del desiderio.

Ciò che emerge chiaramente nell'analisi di Godani è come l'Occidente abbia coltivato incessantemente il desiderio come strumento per la cattura degli individui. La stessa nozione freudiana del desiderio, che con Godani scopriamo essere inaspettatamente presente in Deleuze, si fonda su una sorta di immagine meccanicistica: il desiderio si compie nel piacere come scarica, come sensazione intensa destinata a scaricare un desiderio represso. L'immagine è quella della macchina a vapore, laddove il motore è il desiderio e il vapore il piacere. Non sorprende osservare come questo modello sia stato dominante non solo nella psichiatria, ma anche nell'etologia, come dimostra la nozione di istinto umano in Konrad Lorenz e nei suoi epigoni. Come osserva puntualmente Godani, il modello freudiano del piacere, che è il modello dominante ancora nell'etica del neoliberismo avanzato, è quello che gli antichi definivano un piacere cinetico, un piacere che

deve essere perseguito per essere raggiunto. E' questo il modello di piacere che già i Cirenaici avevano proposto in contrapposizione a Platone e alla sua Accademia.

Eppure nella storia del pensiero, e in quella delle pratiche di sé, c'è stato chi ha deciso di essere felice attraverso un altro tipo di piacere e di desiderio, attraverso una scelta di vita comunitaria e felice in quanto filosofica. Questa esperienza è stata quella di Epicuro e dei suoi seguaci. Ben al contrario dei Cirenaici, il piacere della vita proposto da Epicuro è quello che non si dà degli scopi, ma che è presente già nella vita stessa. Un piacere "catastematico", ovvero già presente, qui e ora, nella vita di ciascuno. E' sufficiente sapersi percepire vivere per essere felice. Di fronte a questa consapevolezza profonda decade ogni desiderio superfluo, quel desiderio che già nella *polis*, modello politico dell'Occidente moderno, induceva gli individui ad affannarsi per il prestigio, per gli onori, per le cariche, per il denaro, per la guerra. L'epicureo, consapevole della mortalità di sé, in quanto anima e corpo, e felice per questo sua finitudine può vivere solo al di fuori della città, solo in una comunità di amici prossimi, dove coltivare il piacere di vivere, di essere felice, di meditare e prendersi cura di sé (ovvero fare filosofia) insieme agli altri. E' questo il modello di vita proposto da Epicuro nel suo Giardino (*kepos*), un modello talmente estraneo a quello della *polis* e della società che da subito l'epicureismo, nella vulgata come nella cultura ufficiale, è stato trasformato in una sorta di congrega di crapuloni ed indefessi sibariti.

Quella dell'epicureo è un'etica del minimo necessario: sfamarsi, dissetarsi, riparasi dal freddo, coltivare la filosofia, la felicità, la comunità, gli amici, l'amore. Un uomo attrezzato in questo modo sarà un "dio fra gli uomini", per dirla con l'Epicuro della *Lettera a Meneceo*, ovvero qualcuno che non teme nulla, non teme la morte e il dolore, non aspira a ciò che non appartiene alla vita, e che proprio per questo vive al di fuori della città: si sposa se capita di farlo, ha figli se vengono, ma soprattutto vive ogni giorno come un frammento di eternità nella sua comunità di amici.

Di fronte all'identificazione del lavoro con la vita, del capitale con il capitale che è in noi stessi (il capitale umano), di fronte alla indistinzione fra tempo di lavoro e tempo di vita, fra realizzazione del sé e realizzazione del profitto, di fronte al riduzionismo totalizzante del capitalismo-neoliberale-cibernetico al singolare (individuo, utente, cittadino, capitale umano, impresa, stato, metropoli, economia), di fronte al dominio ormai incontrastato del desiderio come forma di controllo capillare e generale, Godani propone un epicureismo del XXI secolo.

Il pensiero epicureo appare come un pensiero di liberazione all'altezza dei tempi. Un epicureismo tinto da tratti agambeniani, quello di Godani, che fa della destituzione e dell'inoperosità le chiavi della felicità e le fondamenta per l'affermazione di una vita comune. Contro la riduzione all'uno, all'individualizzazione totalizzante, la vita clandestina che ciascuno di noi conduce nel privato della propria valorizzazione finisce di essere clandestina quando il quotidiano si sostituisce alla realizzazione.

L'epicureismo come via d'uscita dall'epoca proclama la liberazione da tre grandi gabbie della modernità: la metropoli, la politica e l'economia. Libera la vita dalla dittatura del desiderio, che procrastina il piacere nel futuro, soggiogando gli individui nella morsa della realizzazione, fra scopo e mezzo. Per questi motivi l'epicureismo del XXI secolo è un pensiero inevitabilmente antioccidentale. E' un pensiero del piacere e della comunità che abbraccia l'invito agambeniano all'inoperosità. Essere inoperosi non vuol dire non far nulla, quanto piuttosto sottrarsi al dispositivo della realizzazione delle opere, ovvero liberarsi dell'aporia del "che fare", del darsi degli scopi e dei mezzi, un mostro senza testa che, non a caso, ha contaminato le chiese, da quelle cristiane a quelle marxiane.

Da questo punto di vista la nuova inoperosità epicurea significa sottrarsi alla valorizzazione di sé in quanto soggetto dotato di capitale. Significa negarsi come capitale umano. In sostanza, dell'inoperosità ne va la vita stessa.

La scommessa di Godani su di un nuovo epicureismo, in ultima analisi, punta a disinnescare il grande dispositivo della speranza. Nell'indimenticabile decalogo del saggio epicureo che è la *Lettera a Meneceo* è proprio la speranza ad essere individuata da Epicuro come la malattia dell'uomo, in quanto sorella della paura e dell'agitazione. La speranza giunge sempre sotto il sinistro

profilo della realizzazione. Ciò che l'epicureismo insegna è che la felicità non risiede in un futuro, non deve essere costruita, ma è nel presente, è nel qui e ora di tutti in questo mondo. Dato questo presupposto non è necessario sperare e realizzare, in poche parole non è necessario operare. L'epicureismo mobilita l'inoperosità, nel senso che rende inutile ogni opera e necessario la cura di sé, nel senso di una presenza costante a sé stessi, al mondo, e alla comunità.

E' questo l'invito con cui Epicuro conclude la sua *Lettera a Menecio*: "Di questi principi e di altri simili a questi prenditi cura, dentro te stesso e con chi è simile a te, e non cedere giammai alla disperazione nel sonno e nella veglia, ma vivi come un dio fra gli uomini" (*EM*, 135).

Come sostiene Godani: "Assumere che non c'è altro mondo che questo, senza alcuna trascendenza che possa condurlo al di là di sé, e che proprio qui, proprio ora, si danno le condizioni di una vita comune, perché se non si dessero qui e ora significherebbe che non si sono mai date nel passato e mai si daranno nel futuro – questa la sfida del presente " (Paolo Godani, *La vita comune*, p. 84). Ritornare al mondo, quindi, nella consapevolezza già di Lucrezio che "la materia mai cessa di nascere da altra materia e la vita non è data in nessuno in proprietà, ma ad uso di tutti" (*Lucrezio, De rerum natura*, 970-71).