



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Corso di Laurea in
Filosofia e Linguaggi della Modernità

Cioran o Variazioni sull'utopia

Relatore

Dott. Fabrizio Meroi

Laureando

Paolo Vanini

Correlatore

Prof. Massimo Giuliani

Matricola

149377

II Correlatore

Dott.ssa Fulvia de Luise

Anno Accademico 2011 / 2012

*Qui êtes-vous? – Je suis un étranger
pour la police, pour Dieu,
pour moi-même.*

Emil Cioran

Indice

Introduzione	p. 5
I- L'albero e l'esilio	
Il fanatico e l'apolide	11
L'Eden e l'urgenza del deserto	21
Anatomia del destino	27
II-Su due tipi di rimpianto	
La nostalgia e l'Apocalisse	35
L'avvenire di Prometeo	44
Estetica del reazionario	53
III- La Repubblica e i sommersi	
Paradigma e sovversione	66
La «zona grigia» e l'utopia	80
Distopia e filosofia	101
Conclusioni	
o Utopia a misura di marciapiede	115
Ringraziamenti	119
Bibliografia	121

Introduzione

Il titolo di questa tesi evoca le *Variazioni Goldberg* di Bach ed esprime l'intenzione di rileggere l'opera di Emil Cioran come se essa fosse una *variazione filosofica* sul tema dell'utopia. Lo stesso Cioran, giustificando il nostro richiamo al compositore tedesco, ci riferisce, da un lato, che “senza l'imperialismo del concetto, la musica avrebbe preso il posto della filosofia”;¹ dall'altro, che “senza Bach la teologia sarebbe privata d'oggetto, la Creazione fittizia, il nulla perentorio. Se c'è qualcuno che deve tutto a Bach, questi è Dio”.²

I due aforismi citati sono sufficienti per collocare il nostro autore all'interno di una discussione metafisica, la quale però non considera il metodo filosofico-deduttivo come lo strumento più adeguato per cogliere la natura dell'essere e dell'uomo. Sul carattere frammentario e anti-sistematico delle sue pagine, che si rivelano refrattarie a qualsiasi classificazione univoca, si è scritto molto; a noi qui basta rilevare che, per Cioran, il linguaggio è il *segno* della frattura insanabile che separa l'uomo dall'assoluto – e, a maggior ragione, il gergo filosofico dalla realtà ultima. Il rifiuto teorico che orienta tutta la speculazione cioraniana consiste nel non identificare la «verità» con la «coerenza», per porre invece la «contraddizione irrisolta» come una delle condizioni del pensiero autentico.

La premessa del discorso è che qualsiasi problema, se indagato nelle sue *fondamenta ultime*, costringe il pensiero a un'impasse, a un punto oltre il quale l'argomentazione logica non può procedere, perché non resta che il *vuoto*. E il vuoto non si dimostra. Riconoscere questo retroterra irrazionale del gioco dialettico, più che significare una sconfitta della ragione, comporta una *lucida* difesa contro ogni forma di pensiero che, chiamando «necessario» ciò che è «contingente», crea i presupposti per il dogmatismo intellettuale e per la prassi fanatica. Richiamandosi agli antichi sofisti, che si qualificarono «cittadini del mondo» e per primi affermarono l'essenza retorica dell'oggettività, Cioran scrive che “dobbiamo tagliare

¹ Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, in *Œuvres*, «Quarto», Paris, Gallimard, 1995, p. 796. (Faremo riferimento a questa edizione per tutte le opere di Cioran. Salvo indicazioni specifiche, la traduzione in italiano è nostra sia per le *Œuvres* sia per gli altri saggi in francese citati durante la tesi).

² *Ibidem*.

le nostre radici, diventare metafisicamente *stranieri*”.³ Dobbiamo, in altri termini, abbandonare la «patria» delle certezze e imparare a *pensare contro noi stessi*, contro e malgrado il pensiero stesso: il quale, da un lato, è la cifra speculativa della nostra immagine, dall’altro, si rivela incapace di racchiudere ciò che dovrebbe riflettere. In una sorta di *contrappunto metafisico* che ci allena ad essere fanatici *del pro e del contro*, siamo sollecitati a scommettere sulle nostre contraddizioni, per essere più fedele alla corrispondenza che non esiste ma che costituisce la nostra ipotetica realtà.

Rispetto alla letteratura critica degli ultimi anni, che ha visto nell’utopia di Cioran una specie di *corollario* all’interno della tematica storica, noi tenteremo un approccio diverso: osservare la storia *alla luce* dell’utopia. “La maledizione congenita agli atti”⁴ – che dovette colpire sia il demiurgo che l’uomo, costringendo il primo alla creazione e il secondo al tempo – si pone come una fatalità *atemporale* che, già nel contesto del nulla primordiale, fu in grado di corrompere la purezza del Non-Essere per condannarlo a un destino da *simulacro*: quello dell’Essere. Da questo presupposto derivano due visioni filosofiche di uno scetticismo difficilmente eguagliabile: da un lato, la storia quale *surrogato metafisico*; dall’altro, l’essere quale *utopia ontologica*. Sono ipotesi complementari l’una all’altra e che sembrano condurre a una passività totale, perché, negando all’universo ogni contenuto «sostanziale», dovrebbero privare la ragione di qualsiasi intenzione «volitiva». Fortunatamente, mostreremo che questa conclusione è troppo deduttiva per essere applicata a Cioran, che si rivela capace, nel suo profondo scetticismo, di creare uno spazio etico nel quale *non* si manifesta l’esigenza di un’ideale normativo positivo.

Questa tesi sarà suddivisa in tre capitoli. Nella parte iniziale del primo, affronteremo il rapporto tra il giovane Cioran e il movimento di estrema destra chiamato la «Guardia di Ferro». Durante gli anni Trenta, egli pubblica in rumeno una serie di articoli e un saggio (*La Trasfigurazione della Romania*) che sono consacrati all’apologia del fascismo e all’antisemitismo, e che sarà necessario analizzare per vedere in che misura i suoi scritti francesi si debbano anche leggere come un abbandono definitivo delle posizioni politiche sostenute durante gli anni universitari. In seguito, esamineremo l’interpretazione data dal nostro autore al mito biblico della

³ Cioran, *La tentation d’exister*, cit., p. 888.

⁴ Cioran, *La tentation d’exister*, cit., p. 821.

Caduta, che, attraverso la figura Adamo, simboleggia il tema del «destino» all'interno del fenomeno storico. Questa esegesi, vedremo, implica una metafisica dell'*immanenza* che è stata inaugurata da Nietzsche e da Schopenhauer, i quali mostrarono l'origine *organica* del pensiero e la natura «corporea» della «coscienza». Erede di questa tradizione, Cioran subordina il concetto alla sensazione e fa del *dolore* e della *sofferenza* il nucleo «fisiologico» della sua ontologia, da cui deriva l'idea di storia come «malattia del tempo».

Nel secondo capitolo, l'attenzione sarà focalizzata sulle affinità stilistiche e metafisiche che legano la letteratura utopica sia agli scritti edenici che a quelli apocalittici, per vedere in che misura il «paradiso» è una realtà impossibile in entrambi le ipotesi che lo proiettano o nel passato dell'età dell'oro o nel futuro della redenzione finale. La speranza utopica, teoricamente direzionata *in avanti*, è situata in realtà in un luogo intermedio fra la «nostalgia» di una perfezione perduta e il «desiderio» di un compimento ultimo: questa posizione indecidibile spiega perché, ad essere utopici, non siano soltanto i «sogni» del rivoluzionario, ma anche i «rimpianti» del reazionario. Nell'uno e nell'altro caso, la storia si pone tanto come il «presente» che vanifica l'*altrove*, quanto come il «divenire» che provoca in noi la paura della *noia*. Per Cioran, la «noia» è sia un principio ontologico che definisce il progresso storico in opposizione alla quiete eterna; sia una virtù etica che rende praticabile l'unica e ammissibile forma di saggezza: *l'ascesi verso l'apatia*. Ma poiché, antropologicamente, una rinuncia assoluta del desiderio equivarrebbe alla morte, l'uomo non può essere né saggio né redento. In un raffronto serrato con Joseph de Maistre, il grande apologeta della Restaurazione che sposava appieno questa concezione negativa e peccaminosa dell'essere umano, Cioran opera una decisiva critica alle ideologie filosofiche e politiche, destabilizzando le divergenze fra «rivoluzione» e «reazione» e capovolgendo il rapporto fra «attualità» e «virtualità». Vedremo che il nostro autore giunge alla conclusione che il pensatore metafisico sia la contropartita filosofica del politico reazionario, perché entrambi propongono una medesima visione statica del mondo: la prima che giustifica l'immutabilità dell'essere, la seconda un potere non riformabile.

Platone mette in crisi questo assunto perché, nella *Repubblica*, il progetto «rivoluzionario» della *kallipolis* è possibile solo nel contesto «metafisico» della

teoria delle Idee: la quale non rappresenta un archetipo statico che rinnega il dinamismo della realtà sensibile, bensì un paradigma che è il *risultato* di un perenne confronto con il «male» presente qui e ora nella *polis*. La questione teoretica da cui muove tutto il dialogo è: se la giustizia è possibile, che ruolo dovrebbe avere la filosofia nella città giusta? Partendo da questa domanda, nel terzo capitolo svilupperemo un confronto a tre fra Cioran, Platone e Primo Levi.

Platone, per rispondere al quesito, sviluppa la prima utopia della tradizione Occidentale, propone un modello di felicità antropologica realizzabile esclusivamente all'interno di una comunità governata dal *lògos* filosofico e innesca, alla luce di questo ordinamento elitario, una tenace critica al regime democratico. Levi, che è sopravvissuto ad Auschwitz, si trova invece ad attraversare la negazione di ogni utopia e di ogni illusione razionalista, la *distopia* del Lager nazista; ne *I sommersi e i salvati*, lo scrittore torinese elabora una riflessione essenziale sul ruolo della testimonianza storica, che riguarda la doppia impossibilità di “raccontare la materialità dell'*assurdo*” e di testimoniare per il *musulmano*, colui che ha “toccato il fondo”. Gli ideali illuministi e positivisti che segnano la formazione culturale di Levi si scontrano con la «prassi dell'orrore» delle SS, e da questa *spaccatura* nasce una meditata discussione sul paradossale rapporto etico fra ordine caotico e disordine razionale, che tocca gli stessi limiti del «linguaggio» e della «comunicazione», senza cui nessuna norma morale potrebbe esplicitarsi.

Cercheremo di situare il pensiero di Cioran fra la consapevolezza platonica del legame inscindibile fra utopia e metafisica e il rifiuto leviano di considerare l'irrazionale quale categoria ermeneutica. Dalla compresenza di questi elementi divergenti, Cioran opera una riqualificazione del «paradosso» che diventa lo spazio in cui assurdo e ragione, bene e male, sembrano poter trovare un *compromesso* capace di non aumentare la quantità di dolore nel mondo. Il pensatore rumeno non propone nessun escamotage soteriologico, ma riconosce che l'illusione utopica è necessaria perché “noi agiamo solo sotto la fascinazione dell'impossibile”.⁵

Nel quart'ultimo aforisma pubblicato in francese, Cioran parla di una sua visita alla tomba di Bach: “Lo avrei dunque visto come molti altri grazie ad una di quelle

⁵ Cioran, *Glossaire*, cit., p. 1790.

indiscrezioni a cui i becchini e i giornalisti sono abituati, e mi ritrovo a pensare senza tregua alle sue orbite che non hanno nulla di originale, se non che esse proclamano il nulla che egli ha negato”.⁶ La critica cioraniana all’utopia, che dissacra senza riserve *il qui e l’altrove* in cui la realtà potrebbe essere, si rivela capace di una simile negazione o, più precisamente, di una «*trasfigurazione* del nulla» – al termine della quale, però, non si raggiunge né l’assoluto né l’abisso, ma una sorta di cavità ontologica che conferisce alla parola «libertà» un minimo di significato. *Un miracle au fond du gouffre*, per dirla con lo stesso Cioran.

⁶ Cioran, *Aveux et anathèmes*, cit., p. 1724.

I – L'albero e l'esilio

Il fanatico e l'apolide

*L'écrivain qui a fait des bêtises dans sa jeunesse
est comme une femme au passé dévengodé.
On lui reprochera toujours.*
Cahiers

Emil Cioran morì a Parigi il 20 giugno 1995, città nella quale si era trasferito nel 1937, come esiliato rumeno. Nato a Rasinari, un piccolo villaggio della Transilvania, si laureò in filosofia presso l'Università di Bucarest con una tesi su Bergson e, dopo aver vinto una borsa di studio, si trasferì in Germania durante il biennio 1933-35, periodo che vide l'avvento trionfale del nazismo. All'epoca Cioran, insieme al già famoso Mircea Eliade, faceva parte della «giovane generazione» di intellettuali rumena, che – vicina al movimento ultranazionalistico della «Guardia di Ferro», o «Legione dell'Arcangelo San Michele», guidato dal carismatico Corneliu Codreanu⁷ – si riconosceva nell'esaltazione filosofica dello spirito *irrazionale e vitale*, e nell'apologia teorica dell'azione politica totalitaria. Arrivato a Berlino come inviato di «Vremea», periodico legato alla Guardia di Ferro, Cioran scrive una serie di articoli in cui non nasconde un certo entusiasmo per Hitler, al quale attribuisce il merito di aver *concretizzato* in un tempo brevissimo il *destino* del suo popolo all'interno della storia: impresa della quale i Rumeni, a suo dire, non erano stati all'altezza in oltre un millennio di vicissitudini e dominazioni straniere. L'ideologia nazionalsocialista, che poneva l'accento in maniera ossessiva sulla «fatalità» a cui si era chiamati a obbedire, viene presa dal giovane filosofo come modello: dato che la Romania non aveva ancora risposto all'appello del destino, in quanto nazione di cui la storia non si era mai curata e di cui pareva non si sarebbe curata mai, era

⁷ Per approfondire il contesto politico della Romania degli anni '30, vedi V. Piednoir, «Corneliu Codreanu, la Légion de l'Archange Saint Micheal et la Garde de Fer», in *L'Herne, Cioran*, a cura di L. Tacou e V. Piednoir, Parigi, Editions de l'Herne, 2009, pp. 55-59; e P. Bollon, *Cioran, l'hérétique*, Parigi, Gallimard, 1997, pp. 31-122.

necessario capovolgere la situazione, ma per far questo l'unico strumento adeguato era una dittatura simile a quella tedesca, che meglio di chiunque altro stava affermando la propria identità nazionale. Così, in un articolo del 1934, Cioran si introduce con le seguenti parole: “Nel mondo attuale nessun uomo politico mi ispira altrettanta simpatia e ammirazione quanto Hitler”⁸; due anni dopo pubblica *Schimbarea la față a României (Trasfigurazione della Romania)*, suo terzo libro in rumeno, un miscuglio di spiritualismo vitalista e di propaganda da regime, che inneggia alla forza, se la prende con gli stranieri e disprezza tutto quanto sia sintomo di inferiorità.

Quell'incipit e quel testo costituiscono un problema sia all'interno della tradizione storiografica cioraniana, sia per l'economia di questa tesi. Da un lato, le giovanili simpatie naziste di Cioran hanno consentito a molti di etichettare tutto il suo pensiero come fascista; dall'altro, chi si è infatuato di una *Weltanschauung* come quella hitleriana potrebbe non essere adatto a una critica filosofica dell'utopia. Nel mezzo, una serie di altri imbarazzi ermeneutici, tra cui l'esagerazione in positivo o in negativo di alcuni aspetti del periodo tedesco; la scelta del nostro autore di eliminare le parti più compromettenti della *Trasfigurazione* nel momento in cui aveva acconsentito alla sua riedizione rumena; la tendenza a giudicare col senno di poi quanto accaduto in un contesto passato. Un'analisi adeguata di tali questioni richiederebbe uno spazio a parte, che va oltre le nostre intenzioni; nello stesso tempo, se le ignorassimo completamente, il presente lavoro sarebbe insufficiente. Cioran non può essere ridotto alle sue *tentazioni* di estrema destra, ma non va dimenticato che ad alcune di esse cedette. Come ha fatto notare Patrice Bollon, se la Creazione fece cadere il mondo nel Tempo, in gioventù Cioran cadde nella storia – e dei traumi di quella caduta troviamo traccia in tutta la sua opera francese. Prima, però, guardiamo con più attenzione alla *Trasfigurazione*.

Quest'opera, a suo modo sistematica, costituisce una summa del pensiero del giovane filosofo riguardo ai temi della cultura, della storia e della politica, che vengono interpretati in funzione del destino della Romania. Hitler, per l'affermazione della potenza tedesca, si era imposto sia la conquista dello spazio vitale che la soluzione del problema ebraico; Cioran, per trasfigurare lo spirito rumeno, auspicava

8 E. Cioran, «Hitler dans la conscience allemande», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 32-33.

l'arrivo di un governo totalitario che sapesse, da un lato, costringere la struttura sociale ad adeguarsi a un “collettivismo nazionale”, dall'altro, risolvere l'incognita degli allogeni. Nel miscuglio etnico della Romania, c'erano due categorie particolari di stranieri: gli Ungheresi, i confinanti dominatori del passato, e gli Ebrei, il virus ormai endogeno del presente. Secondo Cioran, la Romania è stata talmente abituata a subire il giogo di altri popoli, che nel suo paese il nazionalismo è fondato innanzitutto sull'avversione verso gli stranieri, prima ancora che sull'orgoglio patriottico; è un sentimento che non si traduce in azione, un rancore che “si riduce spesso a un insulto e raramente si organizza in odio duraturo”, segnalando in se stesso la “mancanza di istinto nazionale”⁹. Questa lacuna diventa assoluta deficienza nella gestione della comunità ebraica, la cui prosperità parassitaria viene letta come simbolo di una debolezza circostante di cui sono gli stessi rumeni i responsabili principali. In una pagina centrale dell'opera, Cioran si chiede con sarcasmo: “Se la Romania non avesse un solo Ebreo, avrebbe un'esistenza meno miserabile?”¹⁰

L'antisemitismo della *Trasfigurazione* è complessivamente ambivalente, e in questo si distanzia sensibilmente da quello “canonico” legionario: gli Ebrei sono disonesti, parassiti, traditori di qualsiasi nazionalismo, nella specie il rumeno; nonostante ciò, sono un fenomeno storico senza equivalenti, etnia capace di una vitalità ad altri ignota, il cui Dio è fatto a immagine e somiglianza del destino della loro antica tribù. Nel quadro di una filosofia della storia, il giudaismo è un evento talmente insolubile, che per un paese dalla fatalità inesistente come la Romania sarebbe impensabile solo avvicinarsi – Lei, che a differenza del “popolo eletto”, non è mai stata artefice del proprio orizzonte; e per l'autore non è un caso se dalla fine della Grande Guerra, con l'affermarsi delle posizioni democratiche, erano stati gli Ebrei a dominare i Rumeni e non viceversa. In un passaggio tra i più lirici e paradossali del testo leggiamo: “Gli Ebrei sono *unic* in tutto, e al mondo non hanno eguali, protetti da una maledizione di cui solo Dio è responsabile. Se io fossi ebreo, mi ucciderei all'istante”¹¹. Non essendolo – si potrebbe dedurre – l'opzione alternativa è uccidere coloro che lo sono; e, implicitamente, avremmo sufficiente materiale per fare di Cioran un'antisemita sia filosofo che militante: due colpe nello stesso *delirio*.

9 Cioran, *Schimbarea la față a României*, Bucarest, 1936, op. cit. in M. Petreu, «Le problème juif dans l'œuvre roumaine de Cioran», in *L'Herne, Cioran*, cit., p. 71.

10 *Ibidem*.

11 *Ivi*, p. 75.

Il giovane Cioran, ad ogni modo, non delirava esclusivamente contro gli Ebrei, e abusava verbalmente del suicidio e della morte nei confronti del suo medesimo popolo, inadempienti verso la meta a loro propria: “se la coscienza d'una missione (sociale) non ci coinvolge, non meritiamo né la nostra vita, né la nostra morte”; e poco oltre, “gli uomini in cui non brucia la coscienza di una missione, dovrebbero essere soppressi”¹². La violenza verbale è stata una regola dello stile cioraniano sin dai suoi esordi, una peculiarità che si sarebbe mantenuta anche nei testi francesi, e se questo non annulla quanto declamato nella *Trasfigurazione*, perlomeno lo contestualizza all'interno di un'estetica del paradosso che ha fatto della virulenza una delle sue carte principali. Nei testi rumeni, però, manca la *grazia dello squartare*: si ha la sensazione che sia una violenza da prendere sul serio, e che l'autore tenda a *credere* a quanto scrive.

Per chi è consueto alla lettura delle opere francesi di Cioran, quelle degli anni Trenta disorientano tanto per i contenuti etico-politici, quanto per la *metafisica da propaganda* che vi troviamo, per questo triviale senso del *reale* che pietrifica tutto quanto venga in suo contatto. Se Cioran oggi è considerato uno dei pensatori più *eretici* del Novecento, è anche in virtù della sua critica al concetto di *reale*: qualsiasi realtà che si voglia definita, per quanto concreta e tangibile, è in un'ultima istanza una farsa, un carnevale di contingenze mascherate da necessità, che sono ma che potrebbero essere diversamente, e che il più delle volte avrebbero dovuto non essere. L'esistenza del Mondo è tanto indimostrabile quanto quella di Dio, e se anche fossero palesi, entrambe presuppongono il *dogma* come loro fondamento ontologico: *la realtà è necessariamente dogmatica*, inflessibile e coattiva come la legge di gravità. Per questo l'abolizione di un dogma comporta la requisitoria del reale, e l'utopia è veramente utopia solo nella sua *virtualità*, quando mette in discussione l'attuale. L'eretico, in tale prospettiva, è colui che ammette che *non è dalle sue idee che dipende l'irreale in cui egli ha ceduto alla tentazione d'esistere*. Finché siamo possessori di un precetto indiscutibile, colui che non lo condivide con noi *non può essere vero*; e se non è vero, non possiamo comprenderlo. Nel suo statuto metafisico, lo *straniero* è colui che non ha diritto d'asilo nella «patria della convinzione», e quando Cioran ci ricorda il bisogno di essere degli *apolidi* metafisici, intende dire: chi è *succube* di un solo credo e *censura* la molteplicità, è nello stesso tempo *vittima*

12 *Ibidem*.

di un posto fisso e *carnefice* dell'altrove.

Non è nostra intenzione, a questo punto, stabilire in che percentuale il Cioran degli articoli rumeni fosse fascista e antisemita: fu entrambe le cose, purtroppo; tuttavia, quanto ci ha lasciato scritto in francese non può essere compreso se non come un continuo confronto con le assurdità totalitarie proferite in precedenza. Dal *Précis de décomposition* a *Aveux et anthèmes*, ogni suo testo potrebbe essere interpretato seguendo questa linea; in nessuno, però, troveremo una sconfessione esplicita – nel senso di «testimonianza storica» che si richiama a un evento e a una data *precisa* – delle teorie politiche difese in gioventù. In diverse interviste rilasciate in tarda età ha detto di non riconoscersi nell'uomo di un tempo, così come lo ha scritto in alcune lettere private indirizzate al fratello o ad amici¹³, senza contare gli svariati passi dei suoi testi in cui, in maniera più o meno velata, le antiche convinzioni vengono condannate. Ci sono due documenti, in particolare, che è opportuno citare e di cui tratteremo: il primo è il capitolo dedicato agli Ebrei nella *Tentation d'exister*, «Un peuple de solitaires»; il secondo è un saggio inedito, composto agli inizi degli anni Cinquanta e pubblicato postumo, dal titolo «Mon pays».

Nella primavera del 1994, in una valigia che Cioran aveva lasciato nella mansarda parigina in cui viveva, Simone Boué, sua compagna di vita,¹⁴ aveva trovato undici pagine scritte ad inchiostro all'interno di una busta che portava l'iscrizione «Il mio paese». Le righe introduttive recitano: “Sono esperto di ossessioni. Ne ho provate più di chiunque. So quale ascendenza un'idea possa avere su di voi, fin dove possa condurvi, trascinare, disperdere, i pericoli di follia ai quali vi espone, l'intolleranza e l'idolatria che implica, la stupidità sublime alla quale vi costringe... So ugualmente che l'ossessione è il fondo di una passione, la fonte che la alimenta e la sostiene, il segreto che la fa durare”.¹⁵ Cioran parla dunque della passione duratura, costante, “senza via d'uscita”, che lo dominò per anni, il tormento perenne della Romania, questo paese “che non esisteva [...] e che acquisiva realtà solo grazie alla nostra disperazione”¹⁶ – allo sconforto di una generazione che si affidò a un movimento che “voleva riformare tutto, *persino il passato*”, e che, “fondato su idee feroci”, nella

13 Vedi «Lettres choisies de E. M. Cioran», in *Magazine Littéraire*, n. 327, dicembre 1994, Parigi.

14 F. Savater, «Simone Boué, compagne de Cioran», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 366-67.

15 Cioran, «Mon pays», in *L'Herne, Cioran*, cit., p. 65.

16 *Ibidem*.

ferocia sarebbe affondato.¹⁷ “Quanto a me – confessa il nostro autore – le mie stravaganze d'allora mi sembrano inconcepibili; non avrei potuto nemmeno immaginare il mio passato, e se ci penso ora, mi sembra di richiamare gli anni di un *altro*. Ed è un altro che rinnego, tutto «me-stesso» è altrove, ad anni luce da quello che fu. E quando ripenso [...] al cinismo soprannaturale che si era impadronito di me, alle mie torture nel Nulla, alle mie veglie perdute, sembra mi stia chinando sulle ossessioni di uno straniero e sono stupito di realizzare che quello straniero ero io”.¹⁸ Il saggio prosegue in una sorta di fenomenologia dell'odio, che, dopo aver colpito con frenesia il prossimo, gli antenati, i ciarlatani, i miserabili, la patria, l'universo – si rivolge infine contro la propria esistenza.

A livello biografico, Cioran abbandona la terra natia per esiliare in Francia, dove rinuncia alla cittadinanza e insieme ad essa alle bizzarrie di un tempo. Vive in disparte, da intellettuale *désengagé* e sconosciuto alla platea dei salotti letterari. Nel 1956 pubblica il suo terzo libro in francese, nel quale troviamo «Un peuple de solitaires». Il testo pare sia stato concepito come risposta alle *Réflexions sur la questions juive* di Sartre,¹⁹ ed è una divagazione sulla stirpe ebraica, sulla loro “storia che disorienta la Storia, [...] in cui l'inaudito si mescola all'evidenza, il miracolo alla necessità”²⁰. Cioran, a distanza di due decenni, torna a parlare di ebraismo, e sin dall'incipit riconosciamo il tono ambivalente di vecchia data, ma la dissonanza ora non serve ad accentuare il biasimo, bensì l'ammirazione verso chi seppe “perseverare nell'essere”, nonostante una “promozione alla solitudine che coincide con l'alba dei tempi”.²¹ Sintesi eterogenea di metafisica, filosofia della storia e *midrash*, il ritratto di Cioran, al modo degli antichi commenti rabbinici, si vuole infedele al principio di non contraddizione,: un atteggiamento netto nei confronti di questi nomadi eletti significherebbe “misconoscerli, semplificarli, e rendersi indegni delle loro estremità”²². È un dipinto per antinomie, dove i *clichés* non mancano, ma vengono giocati *à rebours*, per far sì che “l'argomento statistico” secondo cui il mondo si divide in ebrei e non ebrei – ovvero “tutti gli altri mortali” – possa dimostrarsi a loro vantaggio. Da sempre fedeli ai pregiudizi del deserto, essi non acconsentirono né alla

17 *Ibidem*.

18 *Ivi*, p. 66.

19 J-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Parigi, Gallimard, 1994.

20 Cioran, *La tentation d'exister*, cit., p. 858.

21 *Ivi*, p. 870, 872.

22 *Ivi*, p. 870.

promiscuità dell'Olimpo, né alla grazia salvifica del cristianesimo: furono la comunità più intollerante e la più perseguitata; gli unici *scelti* che, per “aver crocefisso uno dei loro”, non avrebbero guadagnato “dalla loro elezione alcun vantaggio: né pace né salvezza”,²³ ma solo una rappresaglia secolare che ha del miracoloso.

Cioran riconosce agli Ebrei il merito di non essersi prostrati di fronte al cristianesimo, ma il demerito di aver concepito, per primi, una divinità monoteistica. La religione giudaica, confessa, è stata per lui causa dei sentimenti più ambigui, che in gioventù lo condussero tanto ad ammirare quanto a detestare il popolo ebraico, rispetto al quale non riusciva *a situarsi*. L'unica costante fu il “culto che ho sempre portato al *loro* libro, provvidenza delle mie esplosioni o delle mie amarezze”²⁴; sollievo durante le sue interminabili notti bianche, che le ceneri di Giobbe e le frecciate di Salomone seppero rendere più sopportabili. Questi “*mâitres à exister*” mostrano a Cioran come scendere a patti con “un mondo vertiginoso e insostenibile”; come coltivare in se stessi una “pericolosa salute”, che è fonte delle incompatibilità e resistenze attraverso cui una soggettività prende forma; come non sopravvalutare le nostre prove, noi “neofiti della disgrazia”; come giungere a quella “saggezza dell'esilio” che infine è “saggezza della sconfitta”, la quale ci insegna a trionfare su un “sabotaggio unanime”.²⁵

Essere appestati e rivendicare un “ottimismo da pestiferi”, lottare con gli uomini perché già abbiamo lottato con Dio, fare della paura una sorgente di espansione, porre le proprie condizioni alla volta celeste, la quale dalle nostre imprecazioni deve essere scossa – è questo il modello proposto dalla tradizione ebraica: “Tremare, è facile; ma saper dirigere il proprio tremito è un'arte: da qui nascono tutte le ribellioni. Colui che vuole evitare la rassegnazione, deve educare, curare i propri terrori, e trasformarli in gesti e in parole: ci riuscirà tanto meglio quanto più coltiverà l'Antico Testamento, paradiso del brivido”²⁶. Cioran sembra ritrovare nella Torah, nelle lotte che impegnarono Jahvé col suo popolo, un'immagine del rivoluzionario, di colui che non si flette mai, e che pure quando è caduto, chiude gli occhi sopra il presente e si fa accecare da un'utopia imminente. Così gli Ebrei fecero dell'eternità “un pretesto per le loro convulsioni”: epilettici di un avvenire che si delineava a

²³ *Ivi*, p. 862.

²⁴ *Ivi*, p. 868.

²⁵ *Ivi*, pp. 869, 870, 871, 872.

²⁶ *Ivi*, pp. 872-873.

partire dal dialogo col proprio Signore, ereditarono “una religione a base di aggettivi, di prestigio linguistici, e in cui lo stile costituisce il solo tratto d’unione tra il cielo e la terra”²⁷. Detto altrimenti, è *nel nome* dello stile che si litiga con Dio, si spera un’utopia, o si diventa complici dell’eternità. L’elemento “ultraterreno” della fatalità ebraica è che questo popolo ha ricevuto in dono un destino *senza luogo*, e dunque non ha conosciuto il “soporifero di ogni istante” costituito da una patria.²⁸ Per Cioran la stessa terra d’Israele non è che una patria provvisoria, in cui i Semiti non perderebbero il loro “immemoriale statuto di stranieri”, che sempre barattano con l’Irreparabile. Forse oggi non convaliderebbe questa affermazione; ad ogni modo, se l’utopia è l’inclinazione dell’ebraismo, ciò si verifica come un ricordo proiettato nel futuro. Ma poiché aspira al Paradiso, questo ricordo è destinato a “sbattere contro il muro delle Lamentazioni”. Di conseguenza, attraverso il medesimo rimorso, gli Ebrei fuggono dalla storia e la stimolano – la alterano fino a stabilizzarla, per porsi su un piano metafisico da essa diverso. A differenza nostra, che ci siamo adagiati in un destino qualunque, essi ci danno il prezioso esempio di chi sa “credere all’*avvenire* dei propri rimpianti”.²⁹

Bisogna notare ora un problema o, se preferite, una costante che accomuna il Cioran rumeno a quello francese: in entrambi i periodi, e nonostante la differenza dei toni, il popolo degli Ebrei permane *paradigmatico* rispetto al rapporto tra Storia e Destino. Più precisamente, se nei saggi giovanili gli Ebrei venivano condannati dalla storia in quanto l’avevano rifiutata per trovare nel proprio Dio il loro destino; nei testi francesi, la loro solitudine di eterni esiliati diviene il *segno* del rifiuto della storia, di qualcosa che va ripudiato in quanto fatalità terribile e folle. Indipendentemente dalle finalità delle argomentazioni, il parametro di giudizio della questione ebraica non è storico, bensì *metafisico*: prima è ciò che va combattuto perché di intralcio alla Trasfigurazione; poi è ciò che ci rivela la ridicolaggine della metamorfosi agognata. Ad ogni modo, se gli Ebrei sono diversi “dal resto dei mortali” è proprio perché, per Cioran, essi *non partecipano* al pari delle altre nazioni al movimento storico, ed è in questa *non adesione* l’essenza del loro destino. Questo approccio ostentatamente metafisico è stato interpretato in due modi complementari:

²⁷ *Ivi*, p. 877.

²⁸ *Ivi*, p. 878.

²⁹ *Ivi*, p. 880.

Cioran usa il paradosso di una condizione ontologia mistica e indefinibile, da un lato, come *escamotage* per eludere il confronto con quanto è storicamente accaduto fra gli anni Trenta e Quaranta; dall'altro, per raccontare la medesima «narrazione» a un pubblico che nel frattempo è cambiato.³⁰ È una critica seria, che, come vedremo nel terzo capitolo parlando di Primo Levi, tocca la stretta relazione fra anti-fascismo e testimonianza storica: nessuno può assumere su di sé la responsabilità meta-storica dell'Essere, ma chiunque può e deve farlo col dato di fatto, contingente e circoscrivibile; Cioran non lo fa, e perciò si rivela ancora fascista. Tale critica, tuttavia, tende a trascurare un aspetto importante: l'orizzonte teorico e filosofico della *Tentation d'exister*.

Questo testo è contrassegnato durante tutto il suo percorso dalla contrapposizione tra Essere e Conoscere, più precisamente dal fatto che *esistiamo* solo grazie alle inflazionate illusioni che ci offre la conoscenza – alla quale si oppone la *lucidità* come sola via percorribile per non accondiscendere al gioco falsificatore della realtà. Se ogni verità, a noi necessaria, è una negazione della Verità nel suo valore assoluto, filosofia e politica si trovano improvvisamente accomunate con la letteratura per questo aspetto: il destino di un'idea dipende *dallo stile che la esprime*, perché non c'è conoscenza al di fuori della retorica. E lo stile può impegnarsi in due direzioni: verso la *serietà* e verso la *futilità*, ovvero verso la pratica dogmatica che vuole conferire un peso specifico alle cose, o verso il gesto scettico e chiaroveggente che, dubitando, riduce le dimensioni delle certezze. Ma la futilità è “la cosa più difficile al mondo”,³¹ implica una deontologia refrattaria all'*evidenza* e all'*entusiasmo* – alla facilità con cui ogni fanatismo giunge a una conclusione netta e definitiva.

Nei loro tratti caratteristici, le correnti filosofiche che giustificano il fanatismo sono incline a tessere l'apologia dell'irrazionale; eppure, non si tratta di un'irrazionalità *vaga*, ma mirante a un oggetto preciso, sia esso un dio, una razza, una patria. Attraverso la metafora dell'*esilio*, di quella condizione che non consente la «fissa dimora», Cioran ci mostra allora che, per non cadere nella tentazione del fanatismo, dobbiamo “tagliare le nostre radici, divenire metafisicamente *stranieri*”³²: cioè, percorrere il cammino della «verità» come *apolidi*, e non da militanti. Micheal Finkenthal mette in luce che, l'idealizzazione quasi poetica con la quale Cioran

³⁰ Vedi A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme : trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, Parigi, Presse Universitaire de France, 2002.

³¹ Cioran, *La tentation d'exister*, cit., p. 888.

³² *Ibidem*.

dipinga l'immemore solitudine degli Ebrei, non rientra più nei *clichés* di stampo anti-semita, ma in una visione filosofica che *rifiuta la storia e vuole esiliarsi da essa*.³³ Eternizzando l'esilio del popolo ebraico, Cioran lo riscatta; ne fa un modello che non possiamo seguire e che, per quanto non corrisponda a realtà, esprime l'incapacità umana di astenersi dall'atto e di raggiungere la saggezza. Sempre secondo Finkenthal, il nostro autore "realizzò che non solo gli Ebrei non dovrebbero essere condannati per aver abbandonato la storia (sempre ammesso che lo abbiano fatto), dovrebbero anzi essere ammirati per aver intrapreso l'unica e possibile «scelta corretta», rifiutandosi di partecipare alla follia collettiva. Possiamo chiamare questa conversione un autoesilio dalla storia, o più semplicemente «un salto fuori dalla storia». Non è un diniego della storia in quanto tale, né della sua concretezza in quanto somma totale degli eventi che ci circondano; è *un totale rifiuto di partecipare ad essa*. Dato che la storia si realizza nel tempo, questo rifiuto implica altrettanto chiaramente «un salto fuori dal tempo»".³⁴ Uno slancio contrario alla caduta adamica.

³³ M. Finkenthal, «Cioran and the Jews», in *The temptations of Emile Cioran*, New York, Peter Lang, 1997, pp. 203-214.

³⁴ *Ivi*, p. 212.

L'Eden e l'urgenza del deserto

... et l'histoire, résultat de notre égarement, nous n'en comprenons le sens que si nous la considérons comme une longue expiation, un repentir haletant, une course où nous excellons sans croire à nos pas.

La chute dans le temps

A detta di sant'Agostino, non vi è Tempo che preceda la Creazione; secondo Cioran, vi è destino solo fuori dal paradiso.³⁵ Prima della settimana demiurgica, argomentava il pensatore cristiano, non c'era nulla, e nel nulla non poteva esserci il Tempo; similmente, stando al nostro autore, per far sì che il Tempo diventasse Storia, doveva subentrare la coscienza: grazie a lei, il primo uomo abdicò all'albero della vita, per cedere alla seduzione dell'altra pianta, quella che ci *estirpò* dal giardino dell'Eden. Una volta *fuori*, avremo scoperto il nostro destino di mortali, fatto di polvere sudore e rimpianti. Cioran dedica il capitolo introduttivo de *La chute dans le temps* all'inosservanza adamica e scrive che “la maledizione che ci opprime pesava già sul nostro primo antenato, ben prima che si voltasse verso l'albero della conoscenza”.³⁶ Nell'Eden doveva regnare una *falsa* innocenza, e la convivenza tra l'uomo e Jahvé segnava un vicendevole spiarsi: Dio aveva offerto un domicilio in cui “l'immortalità *in quanto tale* [...] era] lo statuto del luogo”,³⁷ ma nel mezzo della residenza aveva posto un divieto che, se non rispettato, avrebbe implicato la *novità* della morte. Nostro malgrado, l'uomo “domandava solo di morire”, volendo eguagliare il Signore in ciò che Egli voleva tenere per sé: “In lui si manifestava già quell'inattitudine alla felicità, quell'incapacità di sopportarla che tutti noi abbiamo ereditato. [...] Cos'altro aspettarsi da una carriera inaugurata da un'infrazione alla saggezza, da un'infedeltà al *donno di ignoranza* che il Creatore ci aveva dispensato? Precipitati a causa del sapere nel tempo, noi fummo di colpo provvisti di un destino”.³⁸

³⁵ Cioran, *La Chute dans le temps*, cit., p. 1072.

³⁶ *Ivi*, p. 1071.

³⁷ *Ivi*, p. 1072.

³⁸ *Ibidem*.

Come nota Simona Modreanu, Cioran non legge il mito della caduta quale *causa* primitiva del peccato, ma quale *effetto* di una natura adamica già infetta nelle sue radici: si tratta di una malattia iscritta nell'essenza umana, i cui sintomi avrebbero, da un lato, definito e orientato l'uomo; dall'altro, accusato la divinità creatrice di avere optato per il «meno divino dei mondi possibili».³⁹ Avendo scelto l'albero della conoscenza, l'uomo si allontanò da ciò che era più prossimo alla vita – e divenne impero nell'impero, ovvero *eresia* nella natura. Il desiderio di conoscere, questo miscuglio “di perversità e corruzione”, lo rese per sempre “colui che non è”; e che, cercando di essere, si scopre costantemente incapace di restare “*all'interno*” di una realtà qualsiasi: da qui la sua vocazione di *curioso*, che penetra nell'*altrove* “come il verme in una mela”.⁴⁰

Nella *Tentation* leggiamo che “si muore sempre per l'io che si assume: portare un nome è rivendicare un modo esatto di sprofondare”,⁴¹ Adamo, che nominò le cose, volle un nome preciso anche per se stesso. “Non appena si separò dal Creatore e dal creato, divenne *individuo*, vale a dire frattura e incrinatura dell'essere, e poiché accettò il suo nome sino alla provocazione, seppe che era mortale, e il suo orgoglio crebbe, non meno del suo smarrimento”.⁴² Smarrito, ebbe paura, e nella paura conobbe il fondamento della propria anima, assetata di tormenti e avida di ignoto. Cioran pone in stretta relazione il sentimento della paura alla fascinazione per l'avvenire: chi è sgomento, fugge, e di solito si scappa sempre *in avanti*. La paura dell'uomo, inoltre, a differenza di quella animale, non necessita di un pericolo *preciso*: consapevoli che il nocivo ci circonda, se *di fronte* a noi non vediamo nulla da temere, ci basta chiudere gli occhi e, nel buio fatto a nostra misura, seguire i barlumi dell'*ansia* – questo “fanatismo del peggio”.⁴³ Allora la paura, “ausiliare dell'avvenire, ci stimola, ed impedendoci di vivere all'unisono con noi stessi, ci obbliga ad affermarci *attraverso la fuga*”.⁴⁴

Impreparati alla staticità di una radice, ci arrampichiamo su ipotetiche querce, solo per vedere *dall'alto* in che altro luogo potremmo mettere piede. Conquistare, da questa prospettiva, significa fuggire *soggiogando*: e così l'uomo ha sottomesso la

³⁹ S. Modreanu, *Le dieu paradoxal de Cioran*, Monaco, Éditions du Rocher, 2003, pp. 100-105.

⁴⁰ *Ivi*, p. 1075, 1073.

⁴¹ Cioran, *Tentation d'exister*, cit., p. 821.

⁴² Cioran, *La Chute dans le temps*, cit., p. 1073.

⁴³ Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, cit., p. 766.

⁴⁴ Cioran, *Chute dans le temps*, p. 1075.

natura, i suoi simili, infine se stesso; e radiato dall'Eden, si adoperò per fare della terra la sua *cella d'isolamento*. L'assoluto costituisce allora un *permesso* ontologico, alcune ore di libertà *sotto custodia*, e in questo senso Cioran afferma che “la trascendenza possiede delle virtù curative: qualunque sia la maschera con la quale si presenta, un dio significa un passo verso la guarigione. Lo stesso diavolo rappresenta per noi un aiuto più efficace dei nostri simili. Eravamo più *sani* quando, implorando o esecrando una forza che ci oltrepassava, potevamo affidarci senza ironia alla blasfemia o alla preghiera”.⁴⁵ Avendo ridotto a simulacri le medesime divinità, abbiamo aumentato il carico delle nostre sofferenze, e soffriamo a tal punto che il nostro tormento “sconfina sul reale e ne fa le veci”: ragion per cui l'impassibilità e l'apatia sarebbero per noi fonte di salvezza, “ma nati da un atto di insubordinazione e di rifiuto, eravamo poco adatti all'indifferenza. A renderci del tutto inadeguati, venne in seguito il sapere”.⁴⁶

Chi conosce, soffre, e un dolore che sia *imparziale* non può esistere. Sarà tanto più *personale* quanto più sarà forte; e se Eraclito vedeva nel fiume il presagio della sua instabilità, noi non ci immergiamo due volte nella stessa angoscia, e *trascinati* da questa afflizione *non coincidiamo* mai con noi stessi. Il che, per Cioran, spiega sia la nostra mancanza di esistenza, sia il nostro eccesso di volontà: poiché “più si è, meno si vuole”, noi che non siamo, sappiamo solo essere *tracotanti* – portatori di *hybris*, direbbero i Greci – “accumuliamo irreale e ci dilatiamo nel falso”.⁴⁷ Il frutto proibito, che abbiamo ingerito, ci ha vietato a sua volta la permanenza nel *qui ed ora*, facendo di noi degli *assuefatti* al divenire e degli apprendisti dell'*altrove*.⁴⁸

All'Eden, la sola utopia che ha *preceduto* l'avvenire, l'uomo ha preferito gli spazi aperti di un deserto da bonificare. I santi, contropartita del cristianesimo, hanno abbandonato le loro città piene di cattedrali per consacrarsi ai deserti ancora intatti, ove regnava e ci si dedicava al *silenzio*: non casualmente, per Cioran, dato che “il *rumore* è la conseguenza diretta del peccato originale”.⁴⁹ Allontanati dalle sorgenti della vita, ci siamo affidati alla *parole* per differire l'attuale a suon di chiacchiere. Avendo fatto sprofondare le *cose* nel nostro discutibile dizionario, abbiamo ridotto il

⁴⁵ *Ivi*, p. 1077.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 1078.

⁴⁸ *Ivi*, p. 1079.

⁴⁹ *Ibidem*.

mondo a una serie di immagine verbali; affidandoci alle metamorfosi dei sinonimi, non ci è difficile prefigurarne altri. Per ritornare alla purezza, bisognerebbe emanciparsi dal linguaggio, surrogato grammaticale dell'esistenza. In un articolo comparso nel 1972, il pensatore rumeno si concentra sul mistico, la cui esperienza viene definita sia "ignoranza transluminosa", sia "solitudine devastata".⁵⁰ Nel presente *remoto* della clausura, l'eremita dà prova di "un'interiorità [...] che altro non è che un'attesa muta"— una reticenza che condotta all'estremo "si confonde con la beatitudine di un supremo rifiuto".⁵¹ L'assoluto a cui mira è superiore sia all'essere che all'assenza dell'essere, è una vacuità che "si sostituisce a tutti gli universi aboliti": ed è partendo da questo vuoto che comprendiamo "la necessità, l'urgenza del *deserto*, spazio propizio alla fuga verso l'assenza di immagini, verso una privazione inaudita, verso l'unità nuda, verso la Deità piuttosto che verso Dio".⁵²

Dalla colpa di Adamo alla risoluzione dell'asceta: Cioran si rivolge a queste due figure per chiarire quale sia la posizione dell'uomo nei confronti di Dio, e dunque della Storia. Emarginato *dall'alto* ed emarginato *quaggiù*, è questo il paradosso della condizione umana, vicina più del previsto a quella divina. Perché Dio, "eccetto l'episodio della creazione, fu sempre escluso da tutto"; quando, in seguito, scelse di farne parte, concepì "un'opera che doveva impoverirlo, diminuirlo, precipitarlo in una *caduta*, prefigurazione della nostra".⁵³ A immagine e somiglianza dell'uomo, che abbandonò l'Eden, Dio volse le spalle al Nulla in cui prosperava ed usurpò il non-essere, come i suoi figli avrebbero in seguito abusato dell'essere. Si rivelò *incapace di astenersi*, impossibilità che noi abbiamo ereditato e che costituisce il fondamento del fenomeno storico: "deve esistere in Lui una luce funesta che si accorda con le nostre tenebre. Riflesso nel tempo di questa limpidezza nefasta, la storia manifesta e prolunga la dimensione non divina della divinità".⁵⁴

È una dimensione impregnata di solitudine, in cui l'uomo si perde tanto quanto la divinità, e in cui entrambi si scoprono *solì*. L'incipit demiurgico e la disobbedienza adamica partecipano dello stesso principio demoniaco, quello per cui il sapere è imprescindibilmente legato al potere – verbo ambiguo che appartiene sia al campo delle *possibilità* che a quello del *dominio*. Avanziamo *ad ogni costo*, ma cadendo in

⁵⁰ Cioran, «Urgence du désert, et autre textes», in *L'Herne, Cioran*, cit., p. 193.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cioran, *La Chute dans le temps*, cit., p. 1081.

⁵⁴ *Ibidem*.

un vuoto segnato dalle nostre stigmate. Il richiamo all'eremita, colui che ha rinunciato alle proprie parole ed azioni, funge da esempio di un sapere che conduce alla *liberazione* proprio perché si oppone al fanatismo del *gesto*. La saggezza a cui giunge è patrimonio di colui che *medita*, non di colui che *conosce*. Di colui che si è astenuto dalla molteplicità superficiale delle *apparenze*, per sprofondare in un singolo problema, fino ad approdare all'*essenziale*.

Quest'ultimo, come l'eternità, non è consono alle novità. In una delle sezioni centrali del *Précis de décomposition*, composta da sei brevi capitoli e intitolata «Le décor du savoir», Cioran affronta il «palcoscenico» del sapere umano – in cui la storia delle Idee si riduce a un succedersi di comparse – per invalidare coloro che credono sia al Progresso delle scienze, sia alla necessità della loro ricerca. I moderni si reputano avanzati, poiché agli antichi simboli hanno preferito i più recenti concetti, come se questi dovessero esprimere qualcosa di diverso. In realtà, gli eventi che i poeti cantavano restano altrettanto inesplicabili di quelli che gli scienziati ci spiegano: “L'Albero della Vita, il Serpente, Eva e il Paradiso, hanno lo stesso significato di: Vita, Conoscenza, Tentazione, Incoscienza. [...] Il Sapere, in ciò che ha di profondo, non cambia mai: varia solo il suo scenario”⁵⁵. Che la variazione sia in peggio, lo denota l'ottimismo di cui la filosofia moderna si è fatta portatrice: “se vogliamo mantenere una certa decenza intellettuale, l'entusiasmo per la civiltà deve essere bandito dal nostro spirito, così come la superstizione della Storia. [...] abbiamo sempre saputo tutto, almeno per quanto riguarda l'Essenziale”⁵⁶. Nonostante l'insegnamento hegeliano, per Cioran la coscienza non progredisce col procedere storico: cambia la nostra percezione di essa, che è minore o maggiore a seconda dell'equilibrio o del tumulto che caratterizza una determinata epoca.

Cambiano anche le modalità con cui conosciamo, per quanto siano, in ultima istanza, equivalenti: nel terzo e nel quarto capitolo, sulla bilancia della conoscenza vengono messe le lacrime e i concetti, e il loro *peso* è il medesimo. Se la questione riguarda la “legittimità” di un metodo, poco importa che si tratti di una deduzione o di un sospiro: entrambe sono persuasive, entrambe sono discutibili. Lo scrittore contrappone al moderno sapere scientifico ciò che, seguendo Nicolas Cavallès,

⁵⁵ Cioran, *Précis de décomposition*, cit., p. 706.

⁵⁶ *Ibidem*.

possiamo chiamare “sapere poetico”,⁵⁷ e nonostante i due percorsi siano antitetici, ambedue sono validi ed assurdi. La ragione di questa coincidenza contraddittoria risiede nel fatto che – sia la più strutturata delle opere, sia il verso scaturito nella grazia di un’istante – sono ugualmente segnate dall’*assoluto* e dalla *caducità*: ogni risultato, in se stesso, è *definitivo* e *derisorio*; finché vi aderiamo, esso sarà rigoroso, quando avremo preso le distanze, non lo sarà più.⁵⁸ La verità non è altro che un alternarsi di errori che si affermano fin quando sono *nuovi* e che si falsificano *invecchiando*, col passare delle stagioni e delle opinioni: diventiamo decrepiti, e con noi i nostri concetti e le nostre illusioni. Resta una possibilità, o meglio una impossibilità – il *sapere notturno*: quello che “si riduce alle veglie nelle tenebre”, nella solitudine delle quali comprendiamo che ogni “conclusione rassicurante [... è una dimostrazione] di imbecillità o di carità fasulla”.⁵⁹

L’insonnia, insieme alla noia, riveste nell’opera cioraniana un’importante valenza ontologica e gnoseologica, nella misura in cui sconvolge i nostri rapporti con la temporalità, e dunque con la realtà. Se, in condizioni *normali*, il tempo è la dimensione *naturale* in cui un soggetto vive pressoché inconsapevolmente; nell’esperienza esistenziale della noia, esso viene percepito come qualcosa di *estraneo*, che si sviluppa parallelamente a noi, senza mai riguardarci. Questa sensazione si degrada ulteriormente a causa dell’insonnia, che fa del tempo il nostro *nemico*, la cui durata si impone ai nostri occhi come una minaccia. Non potendo più essere *nel* tempo, il soggetto finisce col non poter più essere *con* se stesso. La veglia perpetua, dopo averlo privato dell’*oblio* vitale del sonno, lo spinge a una lucidità estrema a causa della quale si trova *escluso*, in primo luogo da se stesso e, successivamente, dal resto dei viventi. Si trova immerso in una specie di “continuità funesta”,⁶⁰ rispetto a cui la parata dello Spirito, attraverso gli uomini e gli eventi, assume i toni della farsa: da qui la frecciata con cui Cioran definisce la storia “l’ironia *in marcia*”, alla quale va dovuta questa “intollerabile monotonia di perplessità”.⁶¹ Nella cosmogonia tratteggiata dal nostro autore, fu a causa di un *artificio* inspiegabile, simile a un “momento di disattenzione ai cospetti del Nulla”, che ciò che *sembra* essere si sottrasse al controllo di ciò che non è – così che Dio

⁵⁷ N. Cavaillès, *Cioran malgré lui. Écrire à l’encontre de soi*, Parigi, CNRS Editions, 2011, pp. 317-331.

⁵⁸ Cioran, *Précis de décomposition*, cit., p. 708.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cioran, *Glossaire*, cit., p. 1754.

⁶¹ Cioran, *Précis de décomposition*, cit., p. 708-709.

divenne un demiurgo e Adamo un mortale. E il tempo una *questione* di destino: “non appena la vita soppiantò il niente, fu a sua volta soppiantata dalla storia: l’esistenza si impegnò in tal modo in un circolo di eresie che minarono l’ortodossia del nulla”.⁶²

Anatomia del destino

*L'état de santé est un état de non-sensation,
voire de non-réalité. Dès qu'on cesse de
souffrir, on cesse d'exister.*

La tentation d'exister

Il circolo storico, senza reclamare l’eternità, si limita ad essere vizioso. La negatività di tale ripetersi a vuoto è traccia di un malessere *ontologico* che, già implicito nel niente, da esso seppe emergere come una sorta di *dolore* primordiale: l’essere *squartò* il non-essere, la vita il nulla, la coscienza la vita, la storia la coscienza: ecco la *dégringolade* dello spirito a cui il fenomeno umano è debitore. Al centro dello spettacolo, figura principale, si impone la coscienza; o meglio, sembra instaurarsi una relazione inversamente proporzionale tra l’*intensità* della coscienza e la *rarefazione* di esistenza. A causa di questa intensità, che si manifesta come *sofferenza corporea*, sapere ed essere sono tra loro contrapposti; e l’intransigenza con cui Cioran aborre, come abbiamo visto, ogni visione ottimistica dell’esistente, va spiegata partendo proprio da questa constatazione di fatto: il Mondo *soffre*, e il Tempo è la *durata* della sofferenza medesima. Se leggiamo, ad esempio, che il Divenire è “un’agonia *senza epilogo*”,⁶³ il termine “agonia” non va inteso quale semplice similitudine fisiologica, ma quale sintomo di un’affinità più profonda.

Rachel Mutin evidenzia come lo stile del nostro autore sia frammentario nella misura in cui la sua scrittura è corporale, cosicché la necessità filosofica dell’aforisma dipende, nella sua opera, dal rapporto che egli instaura tra corpo e pensiero, tra nulla e assoluto.⁶⁴ In un mondo segnato dalla disarmonia e dalla

⁶² *Ivi*, p. 710.

⁶³ Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, cit., p. 768.

⁶⁴ R. Mutin, «Philosophie du néant et métaphysique du fragment», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 238-249.

disperazione, ricercare l'assoluto non può condurre ad altro che a un malessere infinito, ad una lacerazione definitiva tra soggetto e cosmo. Questa lacerazione parte in primo luogo dalla vulnerabilità del nostro corpo, dall'incoerenza organica che segna la carne come una cicatrice, e di fatti in un aforisma dei *Cahiers*, datato marzo 1959, egli scrive: "è incredibile come tutto, ma assolutamente tutto, e in primo luogo le idee, scaturiscano in me dalla fisiologia. Il mio corpo è il mio pensiero; o piuttosto, il mio pensiero è il mio corpo".⁶⁵ Nei *Syllogismes*, pubblicati nel 1952, leggiamo inoltre: "Con Baudelaire, la fisiologia è entrata nella poesia; con Nietzsche, nella filosofia. Grazie a loro, i disturbi degli organi furono innalzati al canto e al concetto. Proscritti della salute, su di loro gravò il compito di assicurare una carriera alla malattia".⁶⁶ Questi due frammenti indicano, da un lato, che la *sorgente* del pensiero, in Cioran, va ricercata nel corpo; dall'altro, che questo capovolgimento si richiama a una tradizione filosofica, inaugurata da Nietzsche e Schopenhauer, capace di affermare una metafisica dell'*immanenza* grazie alla rivalutazione dell'organico.

Per Schopenhauer, infatti, il corpo è la *visibilità* della Volontà che domina il mondo: le cose si muovono e perseverano senza sosta, indipendentemente da noi stessi; ma noi, grazie proprio all'esperienza corporale, *intuiamo* la forza irrazionale di questo movimento (che i concetti possono solo rappresentare), e comprendiamo che nulla di quello che facciamo o vogliamo ci appartiene in proprio. L'impeto inconscio e non controllabile del voler-vivere trascina tutto ciò che è; e nella misura in cui nessuna astrazione può rallentare questo turbinio, è la medesima realtà a rivelarci l'assoluta *anteriorità* della Volontà rispetto all'intelletto. Praticare la più rigorosa delle asceti, da questa prospettiva, significa emanciparsi dal giogo della Volontà, la quale ci lega a sé innanzitutto con le affezioni carnali. Nietzsche, pur muovendo da presupposti simili, giunge a una conclusione opposta: se l'uomo vuole integrarsi all'essenza del mondo, che è vita, deve assimilarla in se stesso e mutarla in *volontà di potenza*: in altri termini, non bisogna sottrarsi alla Volontà, ma cercarla, perseguirla, facendo del corpo *la guida* a cui affidarsi. Dopo averlo *riscattato* dal secolare disprezzo operato dal risentimento cristiano, Nietzsche afferma che la ragione della filosofia non può competere in alcun modo col pensiero incosciente del nostro corpo – il quale, divenuto simbolo di una nuova innocenza e non ancora immaginata salute – ci apre la strada verso le infinite potenzialità della vita, per

⁶⁵ Cioran, *Cahiers*, Parigi, Gallimard, 1997, p. 32.

⁶⁶ Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, cit., p. 749.

renderci finalmente possibile una completa *immanenza alla terra*. Detentori di un'organicità creatrice e non più schiava delle passioni, saremo capaci di estrometterci dalla schiavitù degli *aldilà*, per realizzare noi stessi in questo mondo e con questo corpo, fatti a immagine e somiglianza della volontà di potenza. Da entrambi i pensatori tedeschi, dunque, l'essere viene ri-definito a partire dalle sue dimensioni carnali: le quali, non solo sconvolgono i dati fondamentali dell'ontologia canonica, ma rinnovano in profondità anche le posizioni dell'etica.

Cioran, erede di questa tradizione vitalista, afferma l'assoluta ascendenza del corpo sullo spirito: tuttavia, se non fa proprio l'intransigente ascetismo schopenhaueriano, nemmeno condivide il profetismo alla Nietzsche. Al termine del labirinto di budella non vi è alcun oltre-uomo: vi è una potenza, sì straordinaria, ma che non elargisce nessuna salvezza. L'assurdità sulla quale si fonda l'esistenza è la medesima che troviamo nei nostri organi, tanto che ad aspettare sia il nostro cadavere, sia l'intero universo, non vi è che la *cenere*.⁶⁷ Del principio di negazione inerente alla vita, la prima esperienza è sensoriale, passa per la carne, non per la mente: è nel *dolore* che sentiamo il nostro corpo, ed è nel dolore che l'essere ci viene donato per la prima volta. Le idee stesse sono radicate nelle "impertinenze del sangue",⁶⁸ e l'aver dimenticato tale origine costituisce uno dei torti maggiori delle grandi sistematizzazioni filosofiche, dato che l'essenziale – ciò senza di cui ogni pensiero si riduce a un inganno deliberato – sta nella coscienza esasperata di quanto ci accade *sotto la pelle*: già nel 1933, Cioran scriveva che "il parossismo delle sensazioni, l'eccesso di interiorità ci porta verso una regione eminentemente pericolosa, poiché un'esistenza che ottiene una coscienza troppo nitida delle proprie radici, non può che negare se stessa".⁶⁹ Come ha notato Vincent Piednoir, nel passaggio citato ritroviamo sia il punto di partenza che di arrivo della metafisica cioraniana: se tutto ha inizio dalle prove a cui i sensi sottopongono il corpo, la conclusione di ogni cosa si compie nella visione del nulla universale.⁷⁰ Si tratta ora di capire in che modo si sviluppa questo percorso.

Se per metafisica intendiamo il nostro rapporto con l'essere, potremmo dire che per conoscere ciò che è, dobbiamo "essere *messi in presenza* dell'essere, in modo

⁶⁷ Cioran, «Urgence du désert, et autre textes», in *L'Herne, Cioran*, cit., p. 197-198.

⁶⁸ Cioran, *Écartèlement*, cit., p. 1429.

⁶⁹ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, cit., pp. 22-23.

⁷⁰ V. Piednoir, «Les révélations du corps», in *L'Herne, Cioran*, cit., p. 251.

evidente e diretto – cosa che solo la sensazione permette di fare pienamente”.⁷¹ Infatti, tanto le idee *anestetizzano* la vita, nella loro sterilità inoffensiva, quanto le sensazioni la stimolano; e se le prime ambiscono ad ordinare l’ineffabile, sono le seconde ad ispirare un pensiero organico, che si rivela vitale nella misura in cui è incompiuto. Una sensazione *in negativo*, degradata, devitalizzata fino all’abulia – l’idea, se accettata filosoficamente come fondamento primo, rallenta il mutare del divenire fino a teorizzare un essere paralizzato. Ma l’idea arriva sempre *per seconda*: stando a Cioran, il vero istinto metafisico non cerca il proprio oggetto nella trascendenza, bensì in un’immanenza che è frutto di un’originaria *apocalisse* corporea: “*celle de la mort que chacun porte en soi*”.⁷² Lungi dal costituire il termine ultimo della nostra biografia, la morte ci accompagna minuto per minuto, cellula per cellula, come *pura presenza*; non è altrove, ma qui ed ora, principio dinamico e negativo indispensabile all’esistenza. Sentire la morte in noi, significa esperire la permanente e quotidiana alterazione dei nostri organi, i quali rendono possibile la vita *consumandola*: “il fatto che la sensazione della morte appaia soltanto quando la vita è scossa nelle sue profondità, prova con ogni evidenza l’immanenza della morte nella vita”.⁷³ *Agonia progressiva*, essa rivela l’agonia metafisica inscritta nella durata, che comporta una lotta senza speranza contro la *fatalità* dell’annientamento.⁷⁴ Cioran, facendo della morte la struttura della vita, “introduce implicitamente il niente nell’elaborazione dell’essere”:⁷⁵ in tal modo sviluppa una “dialettica” del paradosso che, muovendo dal principio di negatività *incarnato* nel corpo, svela le antinomie celate nell’esistente.

La conoscenza della morte, allora, è tragica non perché raffigura la finitudine del nostro perseverare, ma perché non è in grado di conferirgli il benché minimo senso: sappiamo, nonostante non ci sia mai stato nulla da sapere – proprio come Dio creò, *nonostante non ci fosse nulla da creare*. L’interdizione divina riguardo l’albero della conoscenza simboleggia il carattere innaturale dell’evoluzione che portò dal minerale all’organico e dall’organico al cosciente. *In quanto tale*, la coscienza è un’anomalia che procede dalla vita, pur non avendo con essa alcun rapporto: la sua intrusione nel “processo vitale inaugura un fenomeno irrimediabile – la *dislocazione*

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, cit., p. 32.

⁷⁴ Piednoir, «Les révélations du corps», cit., p. 252.

⁷⁵ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, cit., p. 33-34.

dell'immanenza nella cui sfera la vita trova il proprio equilibrio".⁷⁶ Se la nostalgia del paradiso fu un effetto della caduta, la coscienza non significa altro che la nostalgia assoluta di una coincidenza perduta: quella dell'essere con se stesso. Già nel 1932, il ventunenne Cioran scriveva: "Si illudono coloro per i quali la coscienza comporterà il trionfo assoluto dell'uomo: non sarà che la causa della sua caduta. Perché qui il sentiero in salita è il sentiero della decadenza".⁷⁷

Vi fu il tempo dell'Unità primordiale, che la coscienza infranse. Per spiegarne l'avvento, il nostro autore si affida a un cortocircuito *su scala universale*: ci dovette essere un momento in cui il cosmo subì un colpo d'arresto, che ne decimò le risorse di vitalità; allora, per sopperire a tale insufficienza, comparve la coscienza, la cui intensità dipende *dalla discrepanza che l'ha generata*. Similmente, *su scala individuale*, il pensiero nasce da un evento sconvolgente capace di alterare l'equilibrio organico – la *malattia*: la quale, debilitando il funzionamento dell'organismo, costringe il soggetto a *riflettere* sul proprio corpo, che diviene così *oggetto*. Come aveva precedentemente insegnato Nietzsche, la malattia produce il dolore, il dolore la coscienza e la coscienza la sofferenza: se la morte accompagna ognuno di questi passaggi, è proprio ad opera della malattia che otteniamo una prima sensazione del cadavere che saremo.

A questo punto, possiamo comprendere l'insistenza con cui Cioran afferma che il filosofo *in buona salute* ha ben poco da rivelarci, perché veri sono soltanto i pensieri nati dalle torture del corpo, soltanto le idee che *partecipano alla sofferenza dell'essere*. Mutin puntualizza che la scrittura cioraniana risponde a questa esigenza, in quanto è "l'espressione di un pensiero corporale, fisiologico, fondato sulla sola certezza ammissibile: la degenerazione degli organi che conduce ineluttabilmente alla morte. Essa manifesta che non esiste niente al di là delle nostre esistenze assurde; il senso delle nostre vite si riduce a un meccanismo fisiologico votato alla deriva e la scrittura dice questa impotenza rivoltante. Le parole non sono che la messa in forma di questa impotenza; sono la traduzione attraverso il verbo di ciò che proviamo nel corpo. Sono la distanza stessa che ci separa dall'assoluto".⁷⁸

L'essenza di ciò che è, come l'essenza di colui che pensa, è la negazione che

⁷⁶ Piednoir, «Les révélations du corps», cit., p. 253.

⁷⁷ Cioran, *Le livre des leurres*, cit., p. 152.

⁷⁸ Mutin, «Philosophie du néant...», cit., p. 240.

esprime entrambi: pensare contro se stessi è possibile se e solo se si vive contro se stessi. “È dalla negazione che emerge la vita, e dalla vita che emerge la negazione: enunciato tautologico che sottolinea in maniera eclatante l'*antinomia fondamentale* sulla quale riposa tutto ciò che è: *autoconservazione* e *autodistruzione* si coniugano senza tregua, e costituiscono così l'equilibrio della vita”.⁷⁹

Costituiscono anche l'equilibrio della storia, aggiungiamo noi, prima di porci la seguente domanda: che rapporto c'è, dunque, tra malattia e utopia? Semplificando, potremmo dire che le utopie sono le idee in nome delle quali si perpetuano gli atti, spesso veementi, che muovono il meccanismo storico. Come l'idea, l'utopia è la *rappresentazione* da parte dell'intelletto di un determinato motivo; e poiché i motivi sono contingenti, muta di conseguenza la sfilata degli ideali utopici. Ecco la farsa sanguinante della storia, la cui dialettica è identica a quella corporea, priva di senso e positività. “L'essenza di inganno” (*essence de duperie*)⁸⁰ che ne enuclea la linfa, consiste nel suo essere sia causa sia effetto della sofferenza che crea e di cui è vittima. *Malattia della malattia*, la storia non è che il dramma del dolore che *infetta* le articolazioni del tempo – un dramma in cui eserciti e fazioni si alternano come inutili terapie ad un incurabile tumore. Nella *Chute dans le temps*, scrive Cioran:

“*Carne che si emancipa, che si ribella e non vuole più servire, la malattia è l'apostasia degli organi; ognuno vuole fare il cavaliere da solo, e di colpo o per gradi, ognuno smette di giocare al gioco, di collaborare con gli altri, e si lancia nell'avventura e nel capriccio. [...] La carne boicotta l'anima, l'anima boicotta la carne; funeste l'una all'altra, sono incapaci di coabitare, di elaborare in comune una menzogna salutare, una finzione all'altezza della situazione*”.⁸¹

Ben *al di sotto* delle nostre possibilità, la storia si manifesta come una tortura *al di là* di ogni immaginazione. Il suo divenire sviluppa nel tempo e attraverso gli uomini la primordiale antinomia tra autoconservazione e autodistruzione, ed è all'interno di questo conflitto che va affrontata l'affermazione cioraniana per cui il «*barbaro*»

⁷⁹ Piednoir, «Les révélations du corps», cit., p. 254.

⁸⁰ Cioran, *Écartèlement*, cit., p. 1410.

⁸¹ Cioran, *La Chute dans le temps*, cit., p. 1123-24.

sarebbe l'elemento creatore della storia. L'aggettivo, che non esprime né un giudizio morale né un'intenzione politica, va inteso nella sua accezione «vitalista»: «il barbaro è l'essere con più vitalità, colui che manifesta la più grande propensione all'affermazione di sé e alla negazione dell'altro, dato che le due cose sono indissociabili».⁸² Di fatti, per Cioran, *non si crea se non negando*, e quanto si afferma *negando* ha più forza rispetto a quanto si afferma semplicemente affermando. Paradossalmente, la negazione è *partecipazione* all'essere, presupponendo una *materia* sulla quale deve sfogarsi. Questo esercizio di violenza, che dovrebbe distruggere, evidenzia l'essere più di quanto possa fare la più positiva delle affermazioni, proprio perché consente al mondo di costruirsi un sistema di illusioni che *non lo annienta* nella precisa misura in cui lo disfa e lo rigenera continuamente. Sempre nella *Chute*, nel capitolo intitolato «Le sceptique et le barbare»,⁸³ leggiamo:

“Solo lo spirito possiede la facoltà di rifiutare ciò che è per accondiscendere a ciò che non è, solo lui produce, fabbrica dell'assenza. Io prendo coscienza di me, io sono soltanto quando nego; non appena affermo, divengo intercambiabile e mi comporto da oggetto. Poiché il no ha presieduto al frazionamento dell'Unità primitiva, un piacere inveterato e malsano è inerente ad ogni forma di negazione, capitale o frivola che sia”;⁸⁴

e l'inizio del capitolo successivo prosegue:

“Distruggere è agire, è creare al contrario; significa, in un modo del tutto speciale, manifestare la propria solidità con ciò che è. [...] la negazione non è vacuità, bensì pienezza, ed è una pienezza inquieta e aggressiva”.⁸⁵

La negazione, anche se solo per un istante, esprime la *certezza* di coincidere con se stessi (e dunque col mondo) poiché, negando l'altro, il soggetto si individualizza. Di

⁸² Piednoir, «Les révélations du corps», in *L'Herne*, Cioran, cit., p. 254.

⁸³ Cioran, *La Chute dans le temps*, cit., pp. 1096-1106: in questo capitolo, alla *certezza* della negazione che consente al barbaro un'azione irriflessa e totale, si contrappone l'*annichilimento* causato dal dubbio tipico dello scettico.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 1097-1098.

⁸⁵ *Ivi*, p. 1107.

conseguenza, le singole fedi e credenze, nella misura in cui sono *affermazioni ipostatizzate in verità*, non possono accontentarsi di negare l'altro, ma lo *sopprimono* attraverso la definizione di *eretico*. Cioran traccia un percorso che, dai «dogmi incoscienti»⁸⁶ che permettono la vita, conduce ai dogmi elaborati dalle fedi politiche o religiose. Se i primi pregiudizi, che attengono alle profondità organiche, soddisfano la necessità esistenziale del *percepirsi reale*, grazie a cui al vivente è preclusa la possibilità della negazione *pura*; i secondi, per quanto più superficiali, rispondono nondimeno alla stessa *incapacità di astenersi* consustanziale alla vita.

L'imparzialità definitiva, quella che non prende partito per nessuna *irrealtà*, annienterebbe la vita medesima: noi viviamo in virtù di quel *dono d'illusione*, che ci permette la *cecità ad occhi aperti* in cui eccelliamo. Una chiaroveggenza estrema giungerebbe a vedere il nulla che sta *al fondo* di ogni cosa, destituendola di fatto. Percepriamo la “finzione universale”⁸⁷ che ci circonda soltanto dopo aver *esperito* l'impostura del proprio corpo; e se un fisico perfettamente *in salute* sarebbe completamente incosciente, quello perfettamente cosciente sarà *agonizzante*. L'agonia metafisica a cui perviene lo *scettico* non è altro che questo: la conclusione di un corpo che si scopre *disilluso* a causa della propria “memoria degli organi”.⁸⁸

Per Cioran, lo scettico è il prototipo dell'uomo perfettamente *lucido*, colui che ha rinunciato alla complicità della negazione in nome dell'onestà del dubbio. Ma il dubbio – esercizio di *sospensione*, di de-sostanzializzazione – se da un lato è compimento della coscienza, dall'altro è agente di *corrosione* sia dell'essere sia del corpo da cui è sorto. Fortunatamente, e ancora una volta in contraddizione con se stesso, nell'accanimento silenzioso con cui chi dubita colpisce ogni evidenza, troviamo quella “penombra di vitalità”⁸⁹ che nuovamente scende a patti col respiro. Simile a un Ippocrate che ha prestato giuramento all'Insolubile, Cioran ci lascia con questa diagnosi *inutilizzabile*:

“Viviamo nel falso fino al momento in cui abbiamo sofferto. Ma quando cominciamo a soffrire, entriamo nel vero solo per rimpiangere il falso”.⁹⁰

⁸⁶ Cioran, *Précis de décomposition*, cit., p. 633-634.

⁸⁷ Cioran, *Aveux et anathèmes*, cit., p. 1716.

⁸⁸ Cioran, *Écartèlement*, cit., p. 1490.

⁸⁹ Cioran, *Chute dans le temps*, cit., p. 1099.

⁹⁰ Cioran, *Écartèlement*, cit., p. 1498.

II – Sue due tipi di rimpianto

La nostalgia e l'Apocalisse

L'espoir est la forme normale du délire.

Écartèlement

Storia, abbiamo detto, significa innanzitutto rinuncia al paradiso, per far proprio un destino che esiste solamente *fuori* dall'Eden. Di riflesso, la vicenda storica è vista come un avvicinarsi paradossale che, costantemente alla ricerca di un benessere perduto, costantemente ce ne allontana: è la dimensione in cui l'essere umano vive e il cui spazio rappresenta la transitorietà della sua condizione. Tale precarietà si manifesta in Cioran come una perenne nostalgia rispetto a uno spazio e a un tempo che sono percepiti *estranei* in quanto *remoti*: la storia non può far altro che aumentare questa distanza perché – nota Mariana Sora – “l'adesione al dato temporale [...] esige una continua proiezione nell'avvenire che ci allontana sempre di più dall'innocenza originaria e dalla pienezza paradisiaca”.⁹¹ In quanto negazione della «quiete», il «movimento» è ciò che fa procedere la storia e che la definisce in opposizione al concetto di «staticità», il solo compatibile con quello di «salvezza».

All'interno di questo contesto, la problematica del tempo si sviluppa in due direzioni divergenti e complementari, “a seconda che sia considerato quale dimensione specifica dell'essere-nel-mondo [*il tempo come luogo dell'esilio metafisico*], o in quanto appartenente alla sfera del divenire collettivo concretizzato nella storia”.⁹² Nel primo caso, la storia si definisce quale *degradazione metafisica* dell'eternità e, nella misura in cui l'uomo è sua complice, egli si caratterizza come essere *ontologicamente mancante* (o «magistralmente fallito»). Nel secondo caso, invece, l'uomo in quanto *essere storico* diviene il centro di una riflessione etica-morale focalizzata sul rapporto tra idea e azione (a livello individuale) e fra ideologia e riforma (a livello sociale), basata sul principio per cui *non c'è azione che non presupponga un ideale, e non c'è ideale che non venga annullato dalla sua realizzazione*. La critica che ne risulta colpisce il fenomeno ideologico in quanto tale

⁹¹ M. Sora, «Diogène sous les toits de Paris», in *L'Herne, Cioran*, cit., p. 225.

⁹² *Ibidem*.

indipendentemente dalle sue declinazioni politiche ed è «inattuale» soprattutto se relazionata al periodo in cui scrive Cioran: gli anni della Guerra Fredda, quelli in cui l'intellettuale doveva essere *engagé* per principio e per partito preso.

Stando al nostro autore se, *in superficie*, un ideale è indice di una determinata fazione politica, *in profondità*, rivela il nostro sentimento nei confronti del tempo. Ora, se il parametro fosse l'eternità, l'unica soluzione possibile sarebbe la *rinuncia*, perché *nessuna ideologia* potrebbe mai ambire di riscattare la storia, dato che nessuno può esimere la storia dal suo essere-nel-tempo. Ma poiché siamo-nel-tempo, una determinata ideologia acquista parte del suo significato dalla posizione che tiene nei confronti del *divenire*: considerato che il *presente* è sempre ingiusto, il futuro può essere desiderato o condannato a seconda che esso sia visto come miglioramento o peggioramento della situazione attuale. Ciò che conta, per un'ideologia, è allora la sua capacità di esprimere o *la speranza verso l'avvenire* o *la nostalgia verso un passato migliore*: come vedremo nel prosieguo del capitolo, partendo da tale presupposto, Cioran traccia il profilo dell'uomo politico, del reazionario e del rivoluzionario, di colui che si schiera a destra o a sinistra, che agisce in nome della forza o della tolleranza. È un esame che procede per coppie di opposti tra loro permeabili ed instabili e che noi affronteremo alla luce dei “meccanismi dell'utopia”⁹³. Questo esame sarà indispensabile non solo per cogliere le ragioni che consentono a una civiltà di affermarsi, di imporre agli altri il proprio modello di politica – di *gestione* dell'assoluto; ma anche per scorgere le cause ontologiche che condannano l'uomo alla storia – ovvero all'*atto nel tempo*.

Nel penultimo capitolo di *Histoire et Utopie*, l'autore si chiede come sia possibile che, “essendo la società quella che è, alcuni si siano impegnati a concepirne un'altra, del tutto diversa”.⁹⁴ La domanda sembra ironica, ma ci obbliga a indagare la natura più intima dell'essere umano: cosa ci spinge a *perseverare nell'atto*, nonostante esso sia sinonimo di dolore? La risposta aristotelica, per cui il fine di ogni azione è l'*eudaimonia*, viene rifiutata a causa di un particolare decisivo: l'uomo agisce in nome non della felicità, ma dell' “*idea* di felicità, idea che spiega perché, seppure l'età del ferro sia coestensiva alla storia, ogni epoca si affanni a divagare sull'età

⁹³ Cioran, *Histoire et utopie*, cit., p. 1035.

⁹⁴ *Ibidem*.

dell'oro"⁹⁵. Questa inclinazione, per la quale siamo succubi della «fascinazione dell'impossibile», ci assuefà all'utopia nella misura in cui ci rende refrattari alla saggezza – all'accettazione della “felicità *data*, esistente; l'uomo la rifiuta, ed è solo questo rifiuto a farne un animale storico, vale a dire un amatore di felicità *immaginata*”⁹⁶.

La sensazione di irrealtà che caratterizza la storia deriva dalla confusione tra piano ontologico e deontologico, tra *ciò che è* e *ciò che dovrebbe essere*. Il fattuale si rivela sempre peggiore del possibile, e più saremo incapaci di assumere questa constatazione, più cederemo alla tentazione utopica. L'utopia è una sorta di Apocalisse che, senza reclamare un nuovo cielo, si limita a fondare una nuova *città*, a riformare la *miseria* del dato di fatto: il “grande ausiliare”⁹⁷ di questo sogno è l'indigenza costitutiva della realtà, per compensare la quale improvvisiamo un sogno demiurgico che, in teoria, ci eguaglia a Dio, ma nella pratica ci accompagna da *nessuna parte*. Tuttavia, se l'Apocalisse conduce al nuovo mondo a patto di passare per la *catastrofe* del Giudizio finale, l'utopia reclama un evento capitale che non conosca l'interludio della sofferenza. Dalla visione di un “Peggio ideale”, si passa così a una chimera paradisiaca che, “sulla terra o altrove”,⁹⁸ si afferma solo escludendo il male *per ragion di Stato*.

Eden e Apocalisse, idillio e cataclisma: l'utopia si gioca tra queste coppie di opposti, perché, a rigore, ci sono due categorie di paradisi: i *passati* e i *possibili*, quelli datati all'età dell'oro e quelli che riscatteranno l'età di ferro. Nella misura in cui Utopia è una *polis* fondata sulla beatitudine, i suoi giardini saranno modellati su quelli della Genesi; d'altro canto, in quanto attesa di uno sconvolgimento inaudito, non sarà il fuoco il suo elemento cinereo, ma un'«armonia universale» eretta a claustrofobia, nella quale lo sgomento è causato da “una felicità impersonale” e geometrica.⁹⁹ L'esame di Cioran della letteratura utopica presta una particolare attenzione alle convenzioni stilistiche che essa condivide e con gli scritti apocalittici e con quelli edenici, per vedere quali ragioni filosofiche siano velate da tali similitudini. Se entrambe queste tradizioni rientrano nell'ambito della mitologia, le

⁹⁵ *Ivi*, p. 1036.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ivi*, p. 1038.

⁹⁹ *Ibidem*.

ideologie politiche alle quali la modernità affida i suoi *residui* di topografie immaginarie si pongono, per il nostro autore, come un surrogato mitologico che compromette tra loro nostalgia e speranza, rimorso e paura, in una sorta di promiscuità del tutto contemporanea.

La speculazione utopica, per Cioran, è una profezia che sbaglia soltanto sull'*essenziale*. Le isole e le città dove tutto è lieto, concedono domicilio a una tipologia di abitanti che non conosce tristezza: ogni attività viene svolta con una gaiezza nauseabonda, inorganica, priva di dissonanze e diatribe; i bambini non rubano, gli sposi non litigano, i cittadini ossequiano i governanti, i governanti rispettano i cittadini... gli stessi lavoratori, infine, ignorano la *stanchezza*, faticano con entusiasmo, benedicono il sudore come olio profumato. Non c'è utopia in cui sia ammesso l'*ozio*, in cui il lavoro non sia sinonimo di graziosa realizzazione: senza questo surreale edonismo da operai *ante litteram*, le giornate feriali ipotizzate da molti utopisti costituirebbero la più inquietante delle fabbriche. Il teorico del non-luogo, scrive Cioran, “minimamente consapevole dell'intervallo che separa *essere* e *produrre* (noi esistiamo, nel senso pieno del termine, solo all'infuori di ciò che facciamo, al di là dei nostri atti), non poteva scorgere la fatalità insita in ogni forma di lavoro, industriale, artigianale o che sia”.¹⁰⁰ È un impiego che non ci riguarda, nel senso preciso che non riguarda il nostro essere: elevando l'atto a paradigma di verità, l'utopista perpetua le conseguenze della caduta originale, la cui peggiore resta “l'ossessione del rendimento”.¹⁰¹ Rendere conto a chiunque, *tranne che a se stessi*, riducendo il proprio sé a un individuo che *sa fare e non può non fare* – la maledizione del produrre consiste in questo: che il suo parametro di esistenza risiede nel *risultato* del prodotto, risultato che per necessità è *esterno* rispetto a chi produce. Idolatrare il lavoro significa allora *sottomettersi a una salvezza* che arriverà sempre da altrove, che non si realizzerà mai in noi stessi – significa, in altre parole, sottoscrivere alla *schiavitù*.

È una servitù di matrice ontologica, per liberarci dalla quale dovremmo astenerci dall'atto. Cioran, che per svincolarsi dal fanatismo si era richiamato alla sospensione dello scettico, per sfuggire all'atto si rivolge ora all'inerzia dell'*abulico* – “l'eletto

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 1042.

che rifiuta di faticare, o di eccellere in un dominio qualsiasi”.¹⁰² Costui, ripudiando lo sforzo, si consegna al distacco, e si ritrova faccia a faccia con l’*assenza* di cui si è circondato. Avendo compreso, grazie al “ricordo di una felicità immemorabile”, l’eguale insignificanza di ogni gesto, il suo profilo è tratto a tratto opposto a quello di Adamo, e ricorda alcune penombre del saggio stoico, che se pure agiva come gli altri, a differenza d’essi era indifferente alle sue azioni:

“Spaesato tra i suoi simili, è come loro e tuttavia con loro non può comunicare; da ovunque guardi, egli non si sente di qui, e tutto ciò che vi discerne, gli sembra usurpazione: perfino il fatto di portare un nome... Le sue imprese sono votate al fallimento, vi si lancia senza credervi: simulacri dai quali lo distoglie l’immagine precisa di un altro mondo”.¹⁰³

L’abulico, che rinuncia al proprio nome per non sprofondare nella fatalità che ha colpito l’uomo da quando si è voluto individuo, è un *modello* che Cioran propone per eludere l’aporia costitutiva dell’essere umano, pur sapendo che è un modello *non praticabile*. Si tratta di una costante del pensiero cioraniano: da un lato, la consapevolezza di un destino al quale non possiamo sfuggire; dall’altro, l’urgente richiesta di una salvezza, di una via d’uscita. Tuttavia, la storia è un vicolo cieco, un’impasse che *procede* trascinandoci e che non ammette una marcia inversa. Il pensatore rumeno, più che escludere ogni soluzione, la cerca tra gli *esclusi*, gli ultimi: coloro che per definizione non potranno mai essere *seguiti*, e che rappresentano un esempio solo in quanto *deformità elevate a paradigma*: esiliati dalla civiltà, e di conseguenza dalla storia, ci mostrano che gli unici spiragli di libertà, comunque non percorribile, sono da ricercare ai margini. Da qui il richiamo all’indolente apatico, ma anche al clochard, al folle, alla prostituta; a coloro che, per perdizione, miseria o patologia, non stanno alle regole – e non saranno mai *norma*. Peter Sloterdijk evidenzia che questa è una conseguenza logica di un atteggiamento di fondo essenzialmente agnostico: nella misura in cui Cioran *non crede* né a una redenzione né a un qualsiasi compimento positivo del processo storico, a lui mancano sia la *volontà* di adottare una posizione definitiva a discapito del

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ibidem.*

provvisorio, sia il *potere* di elaborare un progetto di ricostruzione.¹⁰⁴

Ad ogni modo, se nelle utopie non troveremo gli esclusi, è per la ragione che in esse non è contemplata la possibilità dell'*eccezione*: avendo identificato l'irregolarità col male, e l'interpretazione col fraintendimento, il bene dell'utopista è un concetto monolitico e refrattario all'ermeneutica. Se la città del Sole e la catena di montaggio hanno tanto in comune, è perché entrambe si fondano sulla *reiterazione* che quotidianamente aliena:

*“Nessuna traccia di dualismo: l'utopia è di essenza antimanichea. Ostile all'anomalia, al difforme, all'irregolare, essa vorrebbe affermare l'omogeneo, il tipo, la ripetizione e l'ortodossia. Ma la vita è rottura, eresia, deroga alle norme della materia. E l'uomo, in rapporto alla vita, è eresia elevata alla seconda, vittoria dell'individuale, del capriccio, comparsa aberrante, animale scismatico che la società – massa di mostri assopiti – punta a ricondurre sulla retta via”.*¹⁰⁵

Nel rifiuto della molteplicità risiede la *dislocazione* utopica, e finché la realtà sarà costituita dal male, dal dolore e dal frazionamento, essa dovrà essere immaginata altrove. Questo regno dell'*unità intatta*, che ha messo al bando “l'irreparabile e l'irrazionale, [...] senza l'ingrediente dell'azzardo o della contraddizione”, si pone come *antagonista* della storia; o, con le parole del nostro, *opposta* alla tragedia, che della storia è “parossismo e quintessenza”.¹⁰⁶ Sembrerebbe che, avendo esiliato il buio *nel* mondo, l'utopia sia esente da quel principio demoniaco che regge le faccende terrestri; viceversa, voler istaurare un nuovo dominio in aggiunta a quello esistente, è collaborare all'impresa del Tentatore, rivaleggiare con lui *per la supremazia sulla terra*, stare al suo gioco – perché ciò che “egli desidera al di sopra di ogni cosa è che ci compromettiamo con lui e che, al suo contatto, ci distogliamo dalla luce, dal rimpianto della nostra antica felicità”.¹⁰⁷ Attraverso la metafora del Serpente, puntualizza Modreanu, si mostra che la libertà dell'azione umana,

¹⁰⁴ P. Sloterdijk, «Cioran ou l'excès de la parole sincère», in *L'Herne, Cioran*, cit., p. 234.

¹⁰⁵ Cioran, *Histoire et utopie*, cit., p. 1039.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 1040.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

soprattutto nel suo versante politico, si realizza esclusivamente ai danni dei propri simili, e comporta una quantità di sofferenza tanto maggiore, quanto maggiore è la sua capacità di cristallizzarsi attraverso un'istituzione sociale.¹⁰⁸

Cioran tesse una genealogia dell'ideale utopico che parte da Satana: se il «grande Triste» mosse il primo uomo verso l'albero interdetto perché ne aveva compreso la vocazione più intima, l'utopista esaspera il peccato adamico azzardando un secondo ed *inedito* Eden. Riconquistare l'unità primordiale per mezzo della medesima ambizione che ce la fece perdere comporta un desiderio paradossale, destinato allo scacco, e perennemente vittima di una *nostalgia metafisica* che diventa chiave di lettura per comprendere il rapporto dell'uomo col tempo. La nostalgia è la melanconia di non poter coincidere con un momento qualsiasi del tempo, uno spaesamento spaziale all'interno del flusso temporale, una sensazione di non appartenenza rispetto a un istante che, per quanto non sia identificato né identificabile, viene immaginato in un passato immemorabile e idilliaco.¹⁰⁹ L'utopista, che ha sacrificato il rimpianto sull'altare dell'avvenire, dovrebbe essere immune da questo sentimento; ma poiché la speranza ha eroso anche il suo passato, egli volge la nostalgia al futuro e, capovolgendola, la tramuta in una tensione “obnubilata dal progresso”.¹¹⁰ La metamorfosi avviene in ognuno di noi, nella misura in cui il progresso è diventato il nostro *automatismo* – perché, “per piacere o per coercizione, puntiamo sull'avvenire, ne facciamo una panacea, e, assimilandolo al sorgere di un *tutt'altro* tempo all'interno del tempo medesimo, lo consideriamo come una durata inesauribile e tuttavia compiuta, come una *storia atemporale*”.¹¹¹

È una contraddizione nei termini, palese e inconfutabile, con la quale si stigmatizza in maniera più o meno velata ogni pretesa di un mondo migliore. Dal Medioevo alla modernità, l'Occidente si è sacrificato in nome della Provvidenza, della Ragione e del Progresso: tutti sinonimi di una medesima *impossibilità teorica* che ha caratterizzato sia il cristianesimo, che l'illuminismo, che il positivismo. Cioran si confronta con queste tradizioni per tracciare una linea ipotetica che da Tommaso Moro deve condurre fino all'ultimo erede dei sistemi utopici: il comunismo-socialismo e i suoi sogni d'uguaglianza. Come nota Zygmunt Bauman,

¹⁰⁸ Modreanu, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, cit., 88-99.

¹⁰⁹ Mora, «Diogène sous les toits de Paris», cit., p. 225.

¹¹⁰ Cioran, *Histoire et utopie*, p. 1041.

¹¹¹ *Ibidem*.

siamo soliti intendere con l'aggettivo «utopico» la *conclusione* non troppo convincente di un'ipotesi argomentativa; viceversa, si tratta qui di fare dell'utopia uno strumento di lettura genealogica delle realtà politiche affermatesi tra XIX e XX secolo.¹¹²

Nonostante la considerevole somma dei loro intenti ridicoli e benevoli, l'autore riconosce alle utopie un merito decisivo: prima di ogni altra ideologia politica, esse denunciarono “i misfatti della proprietà”, identificarono il possesso con il degrado e proposero un'alternativa ai valori tradizionali che reggevano “questo mondo di proprietari, il più atroce dei mondi possibili”.¹¹³ Desiderando un simile capovolgimento dell'ordine sociale, anticiparono la principale rivendicazione del comunismo e, pur non esplicitandola, fecero intuire la necessità della rivoluzione. Mostrarono anche, in ambito letterario, un principio valido per quello politico: che se vogliamo la giustizia, dobbiamo rinunciare alla libertà, che in seguito rimpiangeremo. E “se l'utopia era l'illusione ipostatizzata, il comunismo, muovendo oltre, sarà l'illusione decretata, imposta: una sfida lanciata all'onnipresenza del male, un ottimismo *obbligatorio*”.¹¹⁴ Praticare l'inquisizione dei nostri umori, detenere l'infelicità per ragion di Stato, decretare un'uguaglianza ortodossa: questo il destino del comunismo, che, come ogni altra idea, verrà inficiato dalla sua realizzazione. Annullato ad opera della sua affermazione, esso costituisce un'altra possibilità di salvezza non praticabile, un'ulteriore controprova dell'impossibilità della giustizia – che giustifica la posizione di colui che, “a forza di prove ed esperienze, vive nell'ebbrezza della delusione ed è, come il redattore della Genesi, ostile ad associare l'età dell'oro al divenire”.¹¹⁵

Per Cioran “noi misuriamo il valore dell'individuo dal numero dei suoi disaccordi con le cose, dalla sua incapacità a essere indifferente, dal suo rifiuto a tendere verso l'oggetto. Da qui il declassamento dell'idea di Bene, da qui la voga del Diavolo”.¹¹⁶ Con tali parole – tratte da «Penser contre soi» – l'autore relaziona l'impresa umana a quella dell'angelo *discorde*, i cui “attributi coincidono con quelli del tempo”.¹¹⁷ La

¹¹² Per i rapporti che legano l'ideale socialista alla tradizione utopica, vedi Z. Bauman, *Socialism, the active utopia*, Londra, George Allen & Unwin Ltd, 1976, pp. 9-64.

¹¹³ Cioran, *Histoire et utopie*, p. 1045.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 1047.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Cioran, *Tentation d'exister*, cit., 829.

¹¹⁷ *Ibidem*.

sua ribellione, prototipo delle nostre rivolte, simboleggia *l'istinto aggressivo* che muove l'uomo, il quale, pur di *denunciare* le idiozie del paradiso, lo abbandona e si fa artefice della storia.

Ironicamente, Cioran sostiene che la fine di Satana comporterebbe la conclusione della storia, e viceversa; richiamandosi ai versetti dell'Apocalisse, qualifica l'angelo che annuncia la fine dei tempi "un metafisico improvvisato",¹¹⁸ perché l'apocalisse è l'epilogo *tanto funesto quanto malinconico* della nostalgia dalla quale è scaturita. Con la medesima facilità, l'uomo si fa tentare sia dall'Eden sia del Giudizio finale, mostrandosi in entrambi i casi incapace di ottemperare al proprio bisogno di felicità. Uno dei temi centrali del pensiero cioraniano si può riassumere nella seguente frase: per un essere che ha sempre sofferto, è molto più facile adattarsi all'infelicità che alla felicità; se si vuole trovare una costante del fenomeno storico, e al contempo un elemento che sappia giustificare l'interesse per l'avventura umana, bisogna cercarlo in questa sete di sofferenza. Inadatto alla sterilità angelica, l'uomo *ha scelto* come proprio compagno l'angelo decaduto e, come l'antico serpente, si impegna nella dannazione per ripicca nei confronti di una beatitudine che non *gli appartiene*. Alle virtù della contemplazione, egli preferisce le risorse della protesta e dell'innovazione, confermandosi antropologicamente non incline alla «meditazione»: "questo dispendio *statico*, questa concentrazione nell'immobilità".¹¹⁹ Come vedremo nel prossimo paragrafo, reinterpretando a suo modo il buddhismo e lo gnosticismo, Cioran elabora un concetto di «contemplazione» che serve a spiegare, per contrapposizione, il destino delle utopie.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 830.

L'avvenire di Prometeo

ÉVOLUTION: *Prométhée, de nos jours, serait un
député de l'opposition.
Syllogismes de l'amertume.*

Cioran si richiama alla figura di Prometeo per rappresentare la storicità della condizione umana, il fatto che noi siamo costretti alla storia allo stesso modo con cui il “funesto filantropo”¹²⁰ è incatenato per l’eternità alle rocce del Caucaso. La principale colpa dell’antico titano, per la quale merita la sua punizione, non è tanto l’aver donato il fuoco e la tecnica agli uomini, quanto l’aver inflitto loro la coscienza e l’intelligenza, a causa delle quali furono estromessi da una natura originaria incontaminata dalla coscienza.¹²¹ Commentando il resoconto offerto da Eschilo dell’antica umanità, il nostro autore si chiede: “Gli uomini *ascoltavano*, che bisogno avevano di *comprendere*? [Prometeo] li costrinse a farlo, consegnandoli al divenire, alla storia; in altri termini, scacciandoli dall’eterno presente”.¹²²

La frattura determinata dalla storia, abbiamo visto, è descritta attraverso alcune coppie di opposti, quali Essere ed Esistenza, Eternità e Tempo, Tempo e Storia; a queste, in *Histoire et Utopie*, si aggiunge la dicotomia *eternità vera*, o *positiva*, e *eternità negativa*: si tratta di una distinzione tipica della filosofia sin dalle sue origini, per la quale l’eternità va intesa come *intemporalità attuale*, a differenza del tempo interpretato come *durata indefinita*. Lo stesso Platone, sintetizzando le posizioni di Eraclito e di Parmenide, scrive nel *Timeo* (37 e): “Della sostanza eterna noi diciamo a torto che essa era, che è e che sarà; mentre ad essa in realtà non compete che l’è, ed invece l’era e il sarà si devono predicare solo della generazione che procede nel tempo”. Paul Tillich, rileggendo un versetto dell’*Apocalisse* (XX, 6), specifica che l’eterno “non è né assenza di tempo, né tempo indefinito”, ma ciò che “arresta per noi il flusso temporale”: in questo senso il tempo è l’immagine mobile dell’eternità, proprio perché la contingenza temporale non sarebbe possibile se non come *manifestazione* del presente immutabile.¹²³

Per Cioran, a sua volta, l’eternità autentica si estende *al di là* del tempo, a

¹²⁰ Cioran, *Histoire et utopie*, cit., p. 1050.

¹²¹ J. Laurent, «Cioran, Plotin et la gnose», in *L’Herne, Cioran*, cit., p.264.

¹²² Cioran, *Histoire et utopie*, cit., p. 1051.

¹²³ P. Tillich, *L’eterno presente*, Roma, Ubaldini editore, 1968, pp. 93-102.

differenza di quella negativa che – situata *al di qua* – costituisce la zona pertinente alla storia, quella in cui siamo incapaci di sapere quando l'istante sia, “giacché in realtà non è mai”.¹²⁴ L'attimo in questione è l'*eterno presente* che, tanto per san Tommaso quanto per Cioran, costituisce la vera dimensione del nostro essere: tempo che, emancipato dal tempo medesimo, ci riscatterebbe dal peccato, e dunque dalla storia. Per accedervi, stando al pensatore rumeno, bisogna far parte di quella categoria di reprobri che quasi si confondono coi mistici, perché hanno acconsentito alla loro decadenza fino al punto in cui la rovina confina con l'estasi – quando, spogliati di tutto, siamo in grado di aprirci all'epifania decisiva:

“Il resto, la quasi totalità dei mortali, pur confessandosi incapaci di un sacrificio simile, non rinunciano alla ricerca di un altro tempo; vi si impegnano anzi con accanimento, ma per farlo quaggiù, seguendo le raccomandazioni dell'utopia, che tenta di conciliare l'eterno presente e la storia, le delizie dell'età dell'oro e le ambizioni prometeiche, o, per ricorrere alla terminologia biblica, di rifare l'Eden con i mezzi della caduta, permettendo così al nuovo Adamo di conoscere i vantaggi dell'antico”.¹²⁵

Questa pretesa, questa ulteriore impossibilità teorica, è a fondamento della nostra umana tracotanza, che ci fa credere che l'assoluto dipenda dai nostri atti – ragion per cui *dobbiamo* compierli. Suddetto dovere è la missione dell'utopista, ultimo epigono di Prometeo, per imitare il quale vuole passare dallo stato di creatura a quello di demiurgo, e una volta tale correggere l'opera del Creatore medesimo:

“Nel suo disegno generale, l'utopia è un sogno cosmogonico a livello della storia”.¹²⁶

Una volta ancora, il progetto utopico viene definito attraverso un'aporia, accostando tra loro due concetti che si escludono a vicenda, dato che a rigore non si può parlare della *genesì di un surrogato*. L'effetto paradossale che otteniamo sul

¹²⁴ *Ivi*, p. 1051.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ivi*, p. 1053.

piano letterario comporta l'insolubilità metafisica del fenomeno umano, di cui l'utopista rappresenta una sintesi paradigmatica. L'uomo è ciò che è perché è antropologicamente *nocivo* all'Essere, e di conseguenza agli esseri – agli altri, siano cose, animali o persone. La sua volontà, in quanto tale, si rivolge sempre contro qualcosa o qualcuno e prima ancora di danneggiarlo, non desidera altro che modificarlo, cambiarlo –*muoverlo dal suo stato di quiete*. La storia, reticenza della temporalità, è durata perpetuata ad oltranza, che, consacrata all'ipertrofia dell'esistente, si determina quale negazione dell'eterno presente. Il nostro autore afferma che "l'ossessione dell'inedito è il principio distruttore della nostra salvezza", e si chiede se la storia non sia altro che "il risultato della nostra paura della noia".¹²⁷

Nel capitolo precedente abbiamo esaminato come, a livello individuale, il soggetto si estraniasse dalla dimensione temporale attraverso l'esperienza metafisica della «noia»;¹²⁸ declinata su scala sociale, ipotizza Cioran, essa potrebbe annullare, o per lo meno diminuire, «il fondo di entusiasmo» che spinge gli eventi storici, ciò che nel *Précis* è chiamato "megalomania prometeica".¹²⁹ È questa che, allo stesso titolo del peccato adamico, ci ha consegnato alla storia: come puntualizza Jérôme Laurent, nella misura in cui "l'utopia del Progresso è una delle facce della caduta nel tempo",¹³⁰ la noia va interpretata come *ideale normativo* da contrapporre all'illusione moderna di un continuo perfezionamento della società umana. In diversi passaggi dei *Cahiers* si parla "dell'inerzia del Progresso" (del suo essere una "fatalità sinistra", una malattia) in relazione all'uomo contemporaneo, al quale si contrappone in maniera anacronistica "il *contadino*" di vecchia data, colui che, seguendo completamente il ritmo biologico delle stagioni, non si è compromesso con la frenesia della civiltà.¹³¹ Lo stereotipo della vita campestre viene utilizzato come paradigma di un'etica che si pone quale *pratica ascetica* nei confronti della continua tecnicizzazione dello spirituale imposta dalla modernità.¹³² Bisogna comprendere però di che tipo di asceti si stia parlando.

Nella sua versione non definitiva, il *Précis* doveva intitolarsi «Exercice

¹²⁷ *Ivi*, p. 1055.

¹²⁸ *Sopra*, p. 20.

¹²⁹ Cioran, *Précis de décomposition*, cit., 582.

¹³⁰ Laurent, «Cioran, Plotin et la gnose», cit., 265.

¹³¹ Cioran, *Cahiers*, cit., pp., 347, 366, 419, 341.

¹³² Sloterdijk, «Cioran ou l'excès de la parole sincère», cit., p. 233.

négatives», intestazione che in maniera ambigua riecheggia gli *Esercizi spirituali* e che potrebbe significare tanto una negazione della tradizione ascetica, quanto una sua rilettura priva dell'elemento positivo-purificativo. Questa incertezza ermeneutica percorre tutta l'opera del non-credente / non-praticante Cioran, il quale è perennemente combattuto fra il desiderio della «rinuncia» e la rinuncia del «desiderio», nella lucida consapevolezza che, quand'anche la cupidigia fosse estirpata, nessuna soluzione soteriologica sarebbe possibile. Se esiste una proposta etica in Cioran, essa è una riformulazione promiscua di ascetismo, cinismo, gnosticismo e buddhismo: accettati nella misura in cui ci rendono «liberi», rifiutati nella misura in cui ci vogliono «liberati»; presi come «modello», ma abbondati come «sistema».¹³³ Da qui “la necessità filosofica” dello stile aforistico di cui parla Mutin,¹³⁴ perché laddove le verità sistematiche sono ripudiate, ma non sono ripudiati i sistemi di pensiero (non necessariamente compatibili tra di loro) che le hanno proposte, il *frammento* è la sola possibilità di farli funzionare insieme, il solo modo di simpatizzare per più posizioni *senza* prestare giuramento a nessuna di esse. L'esistenzialismo di Cioran, a differenza di quello francese, non vuole essere *engagé* nella resistenza, “ma in una serie senza fine di atti di disimpegno (*dégagement*)”¹³⁵ rivolti a vanificare l'entusiasmo sia delle ideologie politiche che di quelle filosofiche. La critica al gergo utilizzato da queste ultime si spiega col fatto che cercano di eludere, attraverso il tecnicismo e virtuosismo concettuale, le *impasse* alla base sia del pensiero che della realtà, ignorando in tal modo quel principio di *vuoto ontologico* che costituisce il fondamento dell'Essere.

Da questa prospettiva, il recupero terminologico di alcuni concetti tipici dello gnosticismo e del buddhismo acquista un significato particolare: entrambi sono riusciti a dare un *contenuto* al principio di irrealtà del reale e, partendo da una svalutazione del pensiero e da una negazione del desiderio, hanno indicato una salvezza che passa per la *contemplazione*, contrapposta punto per punto alla conoscenza. Nella rilettura cioraniana si evidenzia come la sete di desiderio e la sete di conoscenza siano sovrapponibili, e come l'esercizio della noia – intesa come *ascesi verso l'apatia* – possa invalidare i nostri paradigmi metafisici, fino al punto decisivo in cui la «morte» si tramuta in *esperienza*. Vedremo ora che se la

¹³³ Laurent, «Cioran, Plotin et la gnose», cit., p. 268.

¹³⁴ Mutin, «Philosophie du néant et métaphysique du fragment», cit., pp. 244-47.

¹³⁵ Sloterdijk, «Cioran ou l'excès de la parole sincère», cit., p. 233.

commistione di ascesi e scetticismo non conduce Cioran a un nichilismo passivo è proprio perché, nelle sue pagine, “l’esperienza del vuoto di senso, lungi dall’essere necessariamente deprimente, si può capovolgere in esaltazione, la quale ispira una certa affinità con la vacuità dell’eterno presente, che è la legge del mondo. In altri termini, la noia non ci allontana dalla verità, e nemmeno va confusa con la negatività o la malattia; viceversa, non appena è nostra, ci sbarazziamo dell’illusione di aver compreso qualcosa laddove, precisamente, da dimostrare non c’è niente. La prova della noia disinnesca così ogni fatticità, disorganizza le chimere, smonta gli ideali, i simulacri e i miraggi nei quali si infanga l’ordinario della cultura comune”.¹³⁶

Per il nostro autore, il sentimento della noia è inseparabile da quello della morte, dato che ogni «decomposizione filosofica» deve partire dall’esperienza del *cafard*. Per non subire la morte dobbiamo sfruttare la sua «promiscuità», il suo essere, nello stesso tempo, una *situazione limite* e un *dono diretto*: la compresenza dei due estremi nella medesima sensazione ci consente di convertire il sentimento della morte in voluttà e renderla finalmente una *vera esperienza*, e non più una riduzione al trapasso. Essa si eleverebbe a *presenza* e, da futuro che distrugge il presente, diverrebbe svelamento del nostro essere nel tempo – di quel “tempo segreto” che, censurato da quello apparente, custodisce in sé “l’espressione positiva della vacuità”.¹³⁷

Eppure, dopo aver denunciato la falsità di tutte le «verità respirabili» della cultura umana, nelle ultime pagine della *Tentation* Cioran compie una mossa apparentemente poco cioraniana e afferma che per vivere è necessario “convertire il proprio abisso in una finzione salutare, [...] forgiare un’*altra* morte, una morte incompatibile con le nostre carogne, e acconsentire all’indimostrabile, all’idea che qualcosa esista”.¹³⁸

La contraddizione, ancora una volta, è prova della lucidità di chi la compie e del fatto che la stessa lucidità deve scendere a patti col *compromesso* (per inciso, l’ironia del nostro autore nasce da questa consapevolezza). Ad ogni modo, nel pensiero cioraniano la morte e la noia diventano esperienze dinamiche nel senso che, se le assumiamo attivamente, ci possono condurre *all’epifania del vuoto* in noi, vuoto in cui scopriamo lo il principio della nostra realtà. Grazie all’estasi del nulla e alla

¹³⁶ J-F. Gautier, «Cioran ou la mystique de l’ennui», in *L’Herne. Cioran*, cit., p. 257.

¹³⁷ Cioran, *La tentation d’exister*, cit., p. 966.

¹³⁸ *Ivi*, p. 970.

voluttà della morte, Cioran capovolge una situazione teoricamente paradossale in una via verso l'essenziale:

*“La noia è una vertigine, ma una vertigine tranquilla, monotona; è la rivelazione dell'insignificanza universale, è la certezza, sospinta fino allo stupore o alla chiaroveggenza suprema, che non si possa, che non si debba fare niente, né in questo né nell'altro mondo, poiché non esiste niente al mondo che ci possa convenire o soddisfare”.*¹³⁹

Grazie alle virtù della noia, Cioran estende il suo *dégagement* alla trasmigrazione delle anime. Nei suoi testi, scrive François Chenet, il *nirvana* medesimo diventa una meta in cui “sprofondare”, perché siamo sospesi tra “la seduzione del niente e la rassegnazione al voler-vivere”.¹⁴⁰ Cioran sostiene che l'essere, in quanto pregiudizio e ostacolo *primordiale*, è il primo e più ineludibile intralcio alla nostra salvezza, il fondamento *oggettivo* dal quale dipende la nostra civiltà, e noi con lei. Situarci in una dimensione reale pone il soggetto all'interno di una serie di evidenze alle quali si *sottomette* purché esse sappiano garantirgli una certa *sicurezza*; accettare l'irreale, viceversa, significa “destituire l'essere di tutti i suoi attributi, fare in modo che non sia più un appoggio, il *luogo* di tutti i nostri legami, l'eterna impasse rassicurante”.¹⁴¹ Operare questa dimissione ontologica è compiere un passo decisivo verso la liberazione (*délivrance*), verso quella condizione in cui l'inessenziale non è più il motore immobile di un mondo che l'uomo, grazie al proprio pensiero, ha generato a immagine e somiglianza delle sue fantasie: poiché alla contingenza di queste corrisponde la necessità della ragione che le ha *prodotte*, il nostro autore vede nel pensiero umano non una via verso il sapere, ma un'*elaborazione* consacrata alle nostre infatuazioni. Egli radicalizza la posizione filosofica antica, per cui si desidera solo ciò che non si ha, e giunge alla conclusione che si desidera *solo ciò che non (si) è*: poiché pensiamo ciò che desideriamo, pensiero e desiderio ci immergono nel non-sapere e collaborano alla nostra schiavitù. Il vero sapere, viceversa, si identifica con la rinuncia (*désistement*) e delle idee e delle cose: la bramosia determina in ugual

¹³⁹ Intervista con Fernando Savater, in *Œuvres*, cit., p. 1748.

¹⁴⁰ F. Chenet, «Cioran et le bouddhisme», in *L'Herne, Cioran*, cit., p. 282.

¹⁴¹ Cioran, *Le mauvais démiurge*, cit., p. 1218.

modo sia le nostre speculazioni che le nostre azioni, e la frenesia priva di soddisfazione con cui perseguiamo uno scopo dietro l'altro è la stessa con cui saltiamo da un concetto all'altro, imparando molto senza *comprendere* nulla. Meditare, da questo punto di vista, è farsi assorbire da una singola idea, sprofondare in essa fino al punto in cui non resta nulla né da pensare né da desiderare, ma solo un vuoto colmo di noia, un “abisso *senza vertigini*”.¹⁴²

Il problema, per Cioran, è che *al desiderio non si può rinunciare* e che “la liberazione è forse solo una catena in più, la più sottile in apparenza, la più pesante nei fatti, giacché di lei non ci si libererà mai”.¹⁴³ La provocazione comporta due problemi: in primo luogo se si ammette una salvezza, bisogna ammettere un modo «corretto» per ottenerla, avvicinandoci così alle ideologie che volevamo evitare; in secondo luogo, per prescindere dal desiderio si dovrebbe prescindere da se stessi, il che è tanto non-desiderabile quanto troppo evidente. La scelta del Buddha non è verosimile perché manca di paradossalità, quasi fosse una scelta postuma: “vi è troppa sistematicità nelle sue rinunce, troppa coerenza nelle sue amarezze. [...] egli è vissuto e morto *rassicurato* – come ogni uomo estraneo alla tentazione fatale della vita, alla seduzione del nulla dell'esistenza e del *Nirvana* che fortifica ogni istante. [...] La coscienza del nulla con l'amore della vita? Un Buddha da *boulevard*...”¹⁴⁴

L'ultima definizione è forse un altro modo per chiamare «l'apolide metafisico», ovvero colui che, senza rinunciare completamente alla propria identità, ha comunque rinunciato alle illusioni di una patria e di una certezza. A differenza delle giovanili trasfigurazioni politiche, destinate a legittimare un regime, nella sua opera francese Cioran mette in atto una *trasfigurazione dell'essere* al termine della quale esso si rivelerà *molto meno di ciò che è*: una sorta di cavità ontologica, la quale, sgombra di fondamenti, non può reggere nessun sistema né ideologico né deontologico; tale carenza, d'altro canto, è ciò che permette all'azione umana, succube della fatalità storica, di sfuggire a un *determinismo* assoluto. L'uomo non è libero e mai potrà esserlo; tuttavia, se al fondo di noi stessi e del mondo c'è un nucleo di vacuità che nemmeno il destino può colmare, non ogni nostra singola azione è già stata decretata. In *Écartèlement*, leggiamo:

¹⁴² *Ivi*, p.1022.

¹⁴³ Cioran, *Cahiers*, cit., p. 870.

¹⁴⁴ Cioran, *Les crépuscule des pensées*, cit., pp. 421-22.

“Grazie al libero arbitrio, si spiega soltanto la superficie della storia, le apparenze che l'avvolgono, le sue vicissitudini esteriori, ma non le profondità, il suo corso reale, che conserva nonostante tutto un carattere sconcertante, perfino misterioso. Siamo ancora perplessi che Annibale, dopo Canne, non sia piombato su Roma. Se lo avesse fatto, oggi ci vanteremmo di discendere dai Cartaginesi. Sostenere che il capriccio, l'azzardo, dunque l'individuo, non giocano alcun ruolo, è un'inezia. Ad ogni modo, tutte le volte che guardiamo il divenire nel suo insieme, ci ripetiamo immancabilmente a memoria il verdetto del Mahabharata: «Il nodo del Destino non può essere disfatto; niente in questo mondo è il risultato dei nostri atti»”.¹⁴⁵

Ammesso questo, Cioran si concentra su ciò che le nostre azioni possono *non fare*: egli prende in contropiede la fatalità insita nell'atto, facendo del non agire una *difesa del nostro principio di irrealtà*. La noia che Adamo e Prometeo hanno rifiutato, noi dobbiamo accettarla: e non per riscattare la storia, ma almeno per ridurre «l'entusiasmo» del suo perpetuarsi. Ribadiamolo, la noia di cui si parla non è un atteggiamento *passivo*; al contrario, essa è “azione, metodo nel senso esatto del termine, *meta hodos*, cammino di traverso, operazione continua dell'immaginazione sull'intelletto, del linguaggio sulla rappresentazione, della percezione sulla dottrina che la sommerge”.¹⁴⁶ Si tratta, precisamente, della decomposizione cioraniana, la quale, senza pretendere di essere una pratica salvifica, mira più onestamente a farci degli “schiavi non consenzienti”.¹⁴⁷

Altrettanto chiaramente, Cioran esplicita che ci si libera soltanto da ciò da cui *precedentemente siamo stati soggiogati*. Non esiste una conversione innata, e neppure gratuita; è anzi maturo per la «liberazione» solo colui che ha provato su di sé i tormenti dell'intollerabile, che ha partecipato attivamente alla farsa, che ha conosciuto «il culmine della disperazione». L'ultima pagina di *Histoire et utopie* si chiude con alcune righe testamentarie, in cui l'autore pone come regola generale ciò

¹⁴⁵ Cioran, *Écartèlement*, cit., p. 1415.

¹⁴⁶ Gautier, «Cioran ou la mystique de l'ennui», cit., p. 258.

¹⁴⁷ Cioran, *Le mauvais démiurge*, cit., 1226.

che capiamo essere una confessione autobiografica. Nel penultimo paragrafo, scrive:

*“Nessun paradiso, se non nel più profondo del nostro essere, e come nel sé del sé; per trovarlo, ancora, bisogna aver fatto il giro di tutti i paradisi, dei passati e dei possibili, averli amati e odiati con la goffaggine del fanatismo, scrutati e rigettati in seguito con la competenza della delusione”.*¹⁴⁸

All’inizio di questa tesi, abbiamo visto come il giovane Cioran avesse creduto nell’estremismo politico, oscurantista e totalitario. Abbandonati i vecchi entusiasmi, egli mantiene nei confronti del teorico della reazione una costante ammirazione *metafisica*: ci soffermiamo ora sul ritratto che ne offre, per vedere quali conseguenze filosofiche possiamo trarre dalla riflessione su questa figura.

¹⁴⁸ Cioran, *Histoire et utopie*, cit., p. 1061.

Estetica del reazionario

*Chaque doctrine contient en germe des possibilités infinies
de désastre: l'esprit n'étant constructif que par inadvertance,
la rencontre de l'homme et de l'idée comporte presque
toujours une suite funeste.
Exercices d'admiration.*

Ogni rivoluzione, in quanto tale, è un tentativo di redimere la storia: la sovversione di un dato ordine sociale si giustifica solo se si impone come l'unico *passaggio* possibile verso la giustizia. Ora, la giustizia è la versione politica della salvezza, ed è per questa ragione che una città di giusti assomiglia tanto a una città di eletti. Cioran, nel momento in cui afferma che *nella storia non c'è redenzione*, ammette implicitamente l'impossibilità di una «riforma» capace di realizzare questa città; contemporaneamente, all'*iniquità dogmatica del potere*, egli oppone però l'apologia del pensiero eretico-dissidente. Se accetta la *validità* della stasi reazionaria, nemmeno può rifiutare la *necessità* dell'istanza rivoluzionaria: la sua posizione si situa a metà fra una *saggezza* di matrice stoica e una *volontà* dalle cadenze nietzscheane, attenuate entrambe da un'*amarezza* epicurea che tanto ci insegna a non temere le divinità istituite, quanto ci impedisce di idolatrare l'uomo. La sommossa è nello stesso istante oggetto di desiderio e fonte di disillusione, e diventa simbolo dell'*urgenza* (storica) e della *fatalità* (metastorica) insite nel cambiamento.

Il rapporto tra riforma e contro-riforma, tra ribellione e repressione è declinato certamente in chiave politica; ma il «pensiero politico», nella riflessione cioraniana, non è separabile dalla religione, dalla psicologia, dalla filosofia, dalla cosmogonia e dalla teogonia, ragion per cui è difficile darne una definizione concettualmente univoca. Finkenthal osserva che è il passaggio dal tempo alla storia a condurre alla questione sociale, ma questa è posta all'interno della relazione etico-metafisica tra «atto» e «coscienza»: se il problema guadagna una dimensione politica è perché si realizza che “un contesto morale è creato o dalla nostra coscienza o da un potere trascendente”.¹⁴⁹ Nel secondo caso, l'azione individuale è determinata e legittimata dalle strutture di potere, le quali, a causa della loro funzione coercitiva, muovono il

¹⁴⁹ Finkenthal, «A Buddhist 'Zoon Politikon'?», in *The temptations of Emile Cioran*, cit., p. 99 (trad. nostra).

contrasto fra le libertà soggettive e l'obbedienza civile. Esaminando il rapporto fra questi due termini, Cioran elabora, *in nuce*, una filosofia della storia, per quanto connotata anti-hegelianamente.

Delle due concezioni della «storia universale» – quella escatologica e quella ciclica – Cioran opta evidentemente per l'ultima, richiamandosi in particolar modo al vitalismo moderno, alla morfologia della cultura di Spengler e allo storicismo di Toynbee.¹⁵⁰ Ciò che lo affascina di queste dottrine è il loro approccio organicistico, anche se, come è stato notato, il nostro autore “spinge troppo lontano l'analogia tra le epoche di crescita, di apogeo e di declino e le età della vita individuale; inoltre abbozza con facilità il ritratto di entità quali «l'occidente» e «il civilizzato», o quello di diverse nazioni, giudicandoli, al pari delle epoche, come giudicherebbe le persone. Nelle sue pagine, spesso ispirate, l'intuizione esatta e la cultura incredibilmente vasta si mischiano con valutazioni sommarie, conclusioni affrettate e previsioni discutibili, se non già contraddette dagli sviluppi in corso”.¹⁵¹

Premesso questo, è più facile comprendere perché il tema della rivoluzione, e dunque del diritto alla disobbedienza, conduce il nostro autore ad affrontare il nucleo metafisico (più che storico) della questione politica: il mutamento dell'ordine stabilito, sia esso graduale o drastico, si giustifica come metodo proposto da qualcuno per risolvere determinati interessi che dovrebbero *rappresentare* gli interessi dell'intera comunità, abolendo di conseguenza i *privilegi* che il sistema attuale si ostina a difendere. Il rivoluzionario, da questa prospettiva, non si limita a delegittimare un particolare regime politico, ma si rivolge direttamente al Potere considerato *in sé e per sé*: dato che esso è ciò che *legittima* la violenza dell'autorità sulla comunità e sull'individuo, è necessaria un'azione *talmente violenta* da saper destituire il *meccanismo abusivo* dello stesso potere, e non soltanto colui o coloro che lo detengono. In altri termini, la rivoluzione è la *rottura*, e non tanto l'alternativa, tramite la quale possiamo accedere ad una *dimensione diversa* rispetto a quella, inevitabilmente destinata alla sopraffazione, del potere stabilito: ragion per cui rivoluzione e utopia sono termini imprescindibili, perché *l'altrove* è l'orizzonte naturale della sommossa.

¹⁵⁰ Sora, «Diogène sous les toits des Paris», cit., p. 229.

¹⁵¹ *Ibidem*.

La premessa e la conclusione della critica cioraniana si basano sulla seguente constatazione: se la rivoluzione è la fondazione di un potere che prescinde dal Potere, essa sarà ciò che è solo nella sua *virtualità*. Nel momento in cui si afferma, in cui «cade nella storia», la rivoluzione smette di essere altrove e si sostituisce *qui ed ora* al regime che ha capovolto, e potrà *perseverare* in tale nuova posizione solo a patto di comprometersi, di legittimarsi a sua volta nella veste di autorità coercitiva. La rivoluzione o fallisce o *decade* in governo, e la riduzione a queste due possibilità fa del suo teorico un *reazionario in potenza*: perché il conservatore, essenzialmente, è colui che non vuole mutamenti nell'ordine stabilito, e perché *nella pratica* un governo rivoluzionario è un ossimoro: chi *vuole* mantenere il proprio potere, *deve* essere reazionario. Questo non comporta una semplicistica equivalenza fra tutte le tipologie di assetti istituzionali, né tantomeno una rinuncia alle categorie politiche, ma provoca una stratificazione della ricerca, in cui le distinzioni concettuali si compenetrano vicendevolmente. Chiedersi in che percentuale Cioran fosse o meno rivoluzionario, fascista o reazionario potrebbe essere il modo meno proficuo per approcciare il suo pensiero, in quanto il problema che egli pone è trasversale rispetto alle singole ideologie politiche, e indaga l'ammissibilità ontologica della *giustizia sociale*. Al riguardo, la rivoluzione è paradigmatica in virtù della radicalità della sua pretesa: giudicando inammissibile il *compromesso con l'ingiustizia*, essa rivendica come indispensabile l'estremismo della sua azione, sola via percorribile per capovolgere l'iniquità dello status quo. Il rivoluzionario propone un modello di *incorruttibilità* virtualmente nefasto, perché presuppone che il giudizio di un incorruttibile non possa essere che *infallibile*: a quel punto, "il ragionevole dubbio" che guida le sentenze dei tribunali umani potrebbe diventare irrilevante per il tribunale rivoluzionario, con la conseguenza che, alle consuetudini della Ragione, si potrebbe preferire le pratiche del Terrore.

Il forfait dell'utopia rivoluzionaria impone a Cioran un confronto con gli ideali dell'Illuminismo e del Comunismo, che destabilizza il rapporto, alla base del discorso politico, tra *potere e rappresentanza*: che la direzione dell'autorità sia affidata a una singola persona, a un gruppo ristretto di soggetti, o a un gruppo di maggioranza, il compito del Legislatore è di garantire la salute dell'intero corpo sociale, e questo presuppone in misura più o meno sensibile una corrispondenza biunivoca tra gli interessi di chi *decide* e quelli di chi *obbedisce*. Tuttavia, maggiore è

la discrepanza fra i due gruppi, maggiore è la possibilità che i doveri della cittadinanza servano a consentire i privilegi altrimenti non sostenibili della classe politica, motivo per cui la borghesia francese reclamava l'abolizione della nobiltà parassitaria a favore dell'entrata in scena del terzo Stato: *una scelta politica che deve rendere conto alla maggioranza della popolazione, non può escludere gli interessi pubblici dalle finalità della sua realizzazione.*

Eredi di questo motivo illuministico, le costituzioni moderne hanno fatto del *popolo* il loro attore principale, quasi che ciò fosse sufficiente a garantire l'equità sociale. Per Cioran, viceversa, il popolo è per sua essenza “un invito al dispotismo” e non esiste esperienza politica, per quanto avanzata, che non si rivolga contro di lui.¹⁵² Il doppio fallimento della rivoluzione francese e di quella sovietica, e dei rispettivi nuclei ideologici, viene letto nell'ottica di una critica al pensiero politico Occidentale *tout court* e si rivolge in primo luogo alla presunta superiorità del «sistema democratico», teoricamente il solo regime capace di garantire sia l'ordine sociale che il costume della tolleranza.

Il paradosso della politica, e della storia, è che l'esercizio della libertà è possibile solo ad opera dei mediocri, i quali però sono inadatti a salvaguardarne la durata. In un regime totalitario, in cui lo scopo della legge è proprio quello di negare l'emancipazione individuale, il potere è sufficientemente forte da non aver bisogno di *fingere* una volontà di giustificazione delle proprie scelte. Nella democrazia, viceversa, ciò che non si può ammettere è “il fondamento irrazionale” dell'autorità,¹⁵³ la distanza esoterica che separa l'élite che legifera dalla massa legiferata, e che viene differita attraverso la franchigia d'espressione e le trasparenze elettorali. Eppure, secondo Cioran, è la «tolleranza» coltivata sul terreno liberale che indebolisce il corpo sociale e che lo rende predisposto alla *cura* offerta dalla dittatura medesima.¹⁵⁴ “Nessun Rubicone, leggiamo in *Histoire et utopie*, senza le complicità di una stanchezza collettiva”,¹⁵⁵ per un motivo spiegato acutamente alcune pagine prima, nella «Lettre à un ami lointain»:

¹⁵² *Ivi*, p. 1010.

¹⁵³ Cioran, *Exercices d'admiration*, cit., pp. 1535-36.

¹⁵⁴ Cioran, *Histoire et utopie*, cit., pp. 1014-15.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 1016.

“La libertà, vi dicevo, per manifestarsi esige il vuoto; lo esige – e vi soccombe. La condizione che la determina è la stessa che l’annulla. Manca di fondamenta: più sarà completa, più condurrà al falso, perché tutto la minaccia, perfino il principio da cui emana. L’uomo è così poco adatto a sopportarla, o a meritarsela, che anche i benefici che ne riceve lo spaventano, e gli pesa a tal punto che ai suoi eccessi preferisce quelli del terrore. A questi inconvenienti se ne aggiungono altri: per aver eliminato il «mistero», «l’assoluto», «l’ordine» – avendo più vera polizia che vera metafisica – la società liberale ha rigettato l’individuo su se stesso, allontanandolo da ciò che è, dalle profondità a lui proprie. Se manca di radice, se è essenzialmente superficiale, è che la libertà, fragile in se stessa, non ha alcun mezzo per alimentarsi e per sopravvivere ai pericoli che la minacciano e dall’interno e dall’esterno; inoltre, essa compare solo quando un regime finisce, nel momento in cui una classe declina e si dissolve: sono le debolezze dell’aristocrazia che permisero al XVIII secolo di divagare magnificamente; sono quelle della borghesia che ci permettono oggi di dare sfogo ai nostri capricci. Le libertà prosperano esclusivamente in un corpo sociale malato: tolleranza ed impotenza sono sinonimi”.¹⁵⁶

La lettera fa parte di uno scambio epistolare che Cioran tenne durante gli anni Cinquanta con un suo ex-compagno di studi universitari, Constantin Noïca. A causa di questa corrispondenza, ripubblicata a Parigi nel 1991,¹⁵⁷ Noïca fu condannato nel 1960 a vent’anni di prigione, di cui ne scontò sei.¹⁵⁸

Il vecchio amico, che è rimasto a vivere in Romania, vorrebbe delucidazioni su un’Europa occidentale che vede così migliore rispetto a quella orientale; Cioran gli risponde di non illudersi, entrambe le tipologie di società sono intollerabili e per coglierne le differenze bisognerebbe saper “distinguere tra le sfumature del

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 987.

¹⁵⁷ E. Cioran e C. Noïca, *L’ami lointain*, Parigi-Bucarest, Éd. Criterion, 1991.

¹⁵⁸ C. Noïca, «Noïca –Cioran, une amitié particulière», in *L’Herne, Cioran*, cit., p. 206.

peggio”.¹⁵⁹ Alla società borghese, che è la “quintessenza di ingiustizia”,¹⁶⁰ va semplicemente riconosciuto il merito di essere più «competente» di quella sovietica nel perpetuare i suoi crimini senza palesare la propria veemenza. Durante il resoconto della sua vita parigina, Cioran compie un esame degli orrori capitalisti *alla luce* degli abusi del regime comunista: il presupposto del discorso è che, *in mancanza delle utopie*, accade una sorta di pietrificazione delle strutture sociali che rende impossibile il progredire di una civiltà; in quest’ottica, l’ideologia comunista costituisce l’ultima risorsa utopica a cui la modernità ha potuto attingere, e se l’Occidente, che l’ha elaborata, si è sottratto al compito di realizzarla, l’Oriente, dal canto suo, l’ha attuata *deformandola*. Per chi vi aveva creduto, il fallimento degli ideali marxisti è stato un trauma insanabile, la delusione provocata da un mondo *che non era e non sarebbe cambiato*; per il pensiero borghese, viceversa, è stato un “miracolo”, “un sostegno provvidenziale”¹⁶¹, la prova che, potendo il mondo cambiare solo *in peggio*, la scelta più saggia è accontentarsi dell’infelicità *moderata* da addebitare al capitale. Il futuro proposto dal comunismo, divenuto presente, si è attenuto ai parametri del passato e si è consolidato in un potere autoritario, confermando ulteriormente che una rivoluzione si realizza solo annullando se stessa. La relazione metafisica che lega tra loro «possibile» e «reale» non è di causa-effetto e tantomeno di precedenza-successione: per una qualità intrinseca al tempo, il reale è la *negazione* del possibile. Questo principio, che sembra condannare la plausibilità delle rivoluzioni, porta Cioran a operare la seguente mossa teorica: tematizzare le ragioni del dogmatismo reazionario, per vedere a quali aporie ci conduce il pensiero che identifica la «riforma» con «l’eresia».

Nel 1957, Cioran cura l’introduzione a una raccolta di opere del conte Joseph de Maistre – il grande apologeta della Restaurazione e del papato – che è stata poi ripubblicata negli *Exercices d’admiration* col sottotitolo «Essai sur la pensée reactionnaire». Costretto all’esilio quando il ducato di Savoia fu invaso dai Francesi nel 1792, Maistre fu tra i più autorevoli sostenitori della Controrivoluzione, sostenne il papato, legittimò la guerra come opera divina e si confessò nostalgico della Santa Inquisizione. Cioran lo annovera fra quei rari pensatori che, “come Nietzsche o san

¹⁵⁹ Cioran, *Histoire et utopie*, cit., p. 987.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 985.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 986.

Paolo, ebbero il gusto e il genio della provocazione” e che per questo disorientarono sia i propri sostenitori che i detrattori, sfuggendo in tal modo alla “disgrazia di essere compresi, la peggiore che possa abbattersi su un autore”:¹⁶² la descrizione è una sorta di specchio e nell’immagine riflessa vediamo Cioran, il suo stile refrattario al buon senso e la forza disorientante della sua scrittura. Maistre è dipinto come un uomo del XVIII secolo e come un profeta dell’Antico Testamento, una sorta di enciclopedista dedito al dogmatismo, capace di coniugare coi suoi aggettivi l’eleganza dei salotti e la monotonia del deserto; si percepisce chiaramente che il nostro autore lo considera per diversi aspetti uno spirito a lui affine, un compagno privilegiato per affrontare un dialogo autobiografico sull’ideale reazionario, sulle antiche simpatie per i governi totalitari.

Il saggio dedicato al pensatore piemontese è lo scritto più sistematico di Cioran, “in verità, una discussione teologico-politica”¹⁶³ sul legame tra «teocrazia» e «assolutismo», tra «reazione» e «rivoluzione», tra «male» e «libertà». Maistre è apologeta del papato perché, per combattere la Rivoluzione Francese deve combattere la filosofia da cui era nata; così, per contrastare l’Illuminismo, si impegna nella giustificazione del dogmatismo e afferma la superiorità della fede sulla ragione. Comprende che la Cristianità si è affievolita nella misura in cui ha lasciato indebolire il proprio Dio, consegnandolo a un’anemia onnisciente e lasciando ai nuovi riformatori i vantaggi della violenza. Per compensare questo stato di cose, restaura l’immagine di un Dio terribile, che interviene nelle faccende umane e che *punisce* coloro che non si sottomettono alla sua volontà. William Kluback osserva che, se per i *Proverbi* biblici la sorgente della conoscenza è il timore del Signore, per Maistre la paura dell’uomo è l’origine della saggezza.¹⁶⁴ Secondo la sua logica, chi è incline al peccato non può autodeterminare correttamente la propria azione, anzi necessita di un’autorità che stabilisca cosa deve e non deve fare: di conseguenza, l’autorità politica deve essere assoluta perché l’uomo è assolutamente peccatore. Questo discorso non funziona per il rivoluzionario, che sposa una concezione antropologica ottimistica, per la quale l’uomo è immune dal peccato originario e incline al bene. Egli può operare personalmente per la propria salvezza, e ci riuscirà tanto meglio

¹⁶² Cioran, *Exercices d’admiration*, cit., pp. 1519, 1520.

¹⁶³ W. Kluback, «A journey with Emil Cioran and Joseph de Maistre», *The temptations of...*, cit., p.181.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 176.

quanto più si libererà dai vincoli che la religione gli impone.

Cioran mostra che le due posizioni politiche si distanziano nella misura in cui differiscono le rispettive visioni del tempo: attraverso la Rivoluzione, il «divenire» quale categoria concettuale ha soppiantato «l'essere», privandolo della sua «unità ontologico-temporale». Maistre rifiuta la «venuta» del divenire e condanna ogni teoria che auspichi il cambiamento delle pratiche religiose e delle istituzioni politiche; nel suo linguaggio, «peccato» è tutto ciò che corrompe l'unità originaria, tutto ciò che degrada l'ordine in disordine, e in questo senso la Rivoluzione viene dipinta come una seconda caduta adamica. Il suo conservatorismo arriva a censurare il *movimento* in quanto tale, nella convinzione che si debba eliminare, “in religione e in politica, la novità, l'approssimazione, gli scrupoli teorici”.¹⁶⁵ Contrariamente al rivoluzionario, che pone l'assoluto nel «possibile» e nel «futuro», Maistre lo colloca nel «passato», in ciò che è stato e che dovrebbe continuare a essere come fu; tutte le sue posizioni politiche derivano dalla fede in un progetto divino per l'umanità, dal governo che la «provvidenza» dovrebbe esercitare sulle vicende umane.

Qui le strade fra i due pensatori si dividono, perché Cioran non può e non vuole ammettere la provvidenza come spiegazione dell'universo umano; ma proprio per questo aspetto, Maistre resta attuale. Le sue argomentazioni vengono lette da Cioran come sintesi paradigmatica del pensiero reazionario, il quale nei suoi tratti essenziali può ridursi a questi due aspetti: il culto delle origini e la giustificazione della teodicea.

Il reazionario, *miticizzando* «l'età dell'oro», vuole porre le condizioni teoriche per dare una definizione di «società» che prescindano dalla complessità strutturale e dialogica che caratterizza ogni sistema sociale, e di fatti parla di “una civiltà perfetta prima che apparissero le condizioni suscettibili di rendere qualsiasi civiltà possibile”.¹⁶⁶ Il governo autoritario, che vuole *mantenere* le forme di governo della «tradizione», ha bisogno di rendere quest'ultima non perfezionabile, per legittimare una condotta contraria alle riforme e alle critiche che esse implicano; come ha notato Furio Jesi, è un approccio tipico delle culture «di destra», perché di destra è ogni discorso che utilizzi le forme di narrazione mitica per conferire a se stesso una forma

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 1548.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 1532.

assertiva indiscutibile e indubitabile.¹⁶⁷

Il dispotismo necessita inoltre di una legittimazione teocratica, dato che l'*unità politica assoluta* non è pensabile in un contesto religioso pluralistico: da qui l'importanza di un «Dio unico» che non sia responsabile della realtà del «male», che sia «tremendo» nelle sue sentenze ma intatto nella sua «bontà». La provvidenza che guida le cose «nel migliore dei modi possibili» non sarebbe credibile se il male fosse un principio ontologico allo stesso titolo del bene; l'innegabile quantità di dolore che contamina il mondo non va attribuita alla divinità, ma a un erroneo utilizzo protratto dall'uomo della libertà che gli era stata concessa. «Per mezzo di un solo uomo il peccato entrò nel mondo e la morte per mezzo del peccato, e così la morte si estese a tutti gli uomini, poiché tutti avevano peccato» (*Epistola ai Romani* V, 12): il reazionario accetta l'insegnamento paolino e, nell'attesa che il Giudizio Finale redima la trasgressione ereditaria, considera l'autorità sovrana come la delegata terrena di Dio, alla quale spetta il compito di giudicare il comportamenti tenuto dai sudditi. La stessa società non è una convenzione arbitraria, nata dalla volontà e dall'iniziativa umana, ma rientra nel progetto divino: il «linguaggio» medesimo, imprescindibile per lo sviluppo della «cultura», è immaginabile a partire solo dal «Verbo sacro», e «se il genere umano ha ricevuto la parola, ha necessariamente ricevuto con essa «la conoscenza della verità morale». Esiste di conseguenza una legge sovrana, fondamentale»,¹⁶⁸ che stabilisce la gerarchia valoriale di verità e di doveri.

Cioran puntualizza che la teocrazia è «l'ideale del pensiero reazionario» nella misura in cui patrocina l'idea di un uomo «troppo corrotto per meritare la libertà», in modo che, «per rimediare alla sua decadenza, si debba far riposare le leggi e le istituzioni su un principio trascendente, di preferenza sull'autorità del vecchio «dio terribile», sempre pronto a intimidire e a scoraggiare le rivoluzioni».¹⁶⁹ La decostruzione cioraniana dell'assiologia reazionaria si concentra precisamente sulla ridefinizione di questo «principio trascendente»: per coniugare tra loro onniscienza divina e libertà individuale, perfezione del cosmo e ingiustizia sociale, il teorico conservatore accetta acriticamente la compresenza di termini concettuali che si

¹⁶⁷ Vedi F. Jesi, *Culture di destra*, Roma, Nottetempo, 2011.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 1536.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 1537.

escludono vicendevolmente; egli si affida al paradosso non per mostrare quelle aporie che conducono allo scetticismo della ragione, ma per rinvigorire il suo fanatismo di fondo. Questo, per Cioran, è possibile solo all'interno di una tradizione cristiana che, sin dalle sue origini, si è opposta ad accordare la creazione a un dio minore e imperfetto, alla cui «malvagità» possa ricondursi l'incompiutezza del mondo. Nel *Mauvais démiurge*, richiamandosi alla mistica gnostica, Cioran mostra chiaramente che, per comprendere come la divinità abbia potuto creare, “bisogna immaginarsela in preda al male, che è innovazione, e al bene, che è inerzia. [...] Coloro che assimilano [il male] al niente, immaginano di salvare così questo povero dio buono. Lo si salva solo se si ha il coraggio di disgiungere la sua causa da quella del demiurgo. Per esservi rifiutato, il cristianesimo doveva spendere la sua intera carriera a imporre l'inevidenza di un creatore misericordioso: impresa disperata che ha spossato il cristianesimo e compromesso il dio che voleva preservare”.¹⁷⁰

Maistre, che impegna tutto il suo virtuosismo per palesare questa «inevidenza», cade a sua volta nella giustificazione della provvidenza, che per Cioran “è il donchisciottismo della teologia”.¹⁷¹ Nella sua interpretazione, stoicismo e cristianesimo si incontrano laddove entrambi presuppongono l'accettazione liberamente passiva del «Lògos divino», grazie al quale micro e macrocosmo corrispondono fra di loro senza difficoltà. Contrapponendosi a questa tendenza, Cioran propone una regola di condotta che Sloterdijk qualifica come anti-stoica. “Mentre il saggio stoico fa di tutto per restare in forma a vantaggio dell'universo, [...] l'asceta cioraniano deve respingere la tesi del cosmo in quanto tale. La sua propria esistenza deve attestare lo scacco della creazione. [...] Per un istante, Cioran sfiora la prova morale di Dio proposta da Kant, sebbene sotto degli auspici diversi. L'esistenza di Dio deve essere postulata con necessità, perché Dio deve scusarsi per il mondo”.¹⁷²

Se Dio deve scusarsi, anche il sovrano lo deve fare. Per quanto ne dica Susan Sontag, che fu tra le prime in America a occuparsi del nostro autore, Cioran non può essere considerato un teorico conservatore. Nelle sue «Reflections on Cioran»,¹⁷³ l'autrice essenzialmente e implicitamente gli rimprovera di non essere un

¹⁷⁰ Cioran, *Le mauvais démiurge*, cit., p. 1170.

¹⁷¹ Cioran, *Exercices d'admiration*, cit., p. 1524.

¹⁷² Sloterdijk, «Cioran, ou l'excès de la parole sincère», cit., p. 235.

¹⁷³ S. Sontag, *Styles of radical will*, New York, Anchor books, 1991, pp. 74-95.

democratico nell'accezione statunitense del termine. Questo è senz'altro vero, tuttavia non basta a etichettarlo come reazionario. Negli anni francesi, Cioran mette continuamente alla prova le sue giovanili simpatie totalitarie col contesto democratico Occidentale in cui ha deciso di vivere: è un confronto dal quale entrambe le realtà escono *diminuite*. Cioran si accorge che una relativa libertà individuale è irrinunciabile e che è possibile solo all'interno di una cultura della «tolleranza»; nello stesso tempo matura la consapevolezza che la libertà inculcata dalla pedagogia liberale-capitalista è stata nei fatti una contro-pedagogia che ha reso il soggetto *totalmente* inconsapevole di stesso, rendendolo «maturo» per un'eventuale e nuova dittatura. In questo senso va letto il giudizio per cui “tolleranza e impotenza sono sinonimi”:¹⁷⁴ si tratta di un monito contro il germe del dispotismo, e non di una sua apologia. Il fraintendimento che Cioran non si preoccupa di risolvere è relativo al fatto che egli *non vuole proporre alcuna soluzione*, ed è questa sua «non-operosità» ad avvicinarlo alla stasi tradizionalista. Tuttavia, mostrando le qualità performative della «corruzione» e del «non-essere», evidenzia che il divenire storico, per quanto non persegua alcuna finalità escatologica, non può essere ignorato né censurato, con la conseguenza che la necessità e l'utilità delle riforme si configura come una questione politica della massima importanza – a cui però non si sente costretto a rispondere.

Ciò che Cioran compie è l'operazione filosofica di confronto fra le ideologie favorevoli e contrarie all'attività riformatrice, per comprendere quali ragioni metafisiche possano trovarsi in sua difesa. Nel far questo, gli capita di inciampare in alcune semplificazioni storiche a volte eccessive, ma nell'insieme il nucleo teorico della sua opera resta valido. Cioran, con una forza espositiva difficilmente eguagliabile, attesta che un movimento rivoluzionario ha successo solo se riesce a farsi portatore di una verità assoluta, la quale, però, crea i presupposti teorici favorevoli all'estremismo ideologico, politico o religioso. In questo terreno, rivoluzione e reazione diventano permeabili l'una all'altra, perché la «speranza» che spinge la prima e il «rimpianto» che legittima la seconda costituiscono due modelli *simili* di assoluto che, nel loro rivolgersi a due momenti divergenti del tempo (il futuro e il passato), dovrebbero cristallizzare il presente. Scrive Cioran:

¹⁷⁴ Cioran, *Histoire et utopie*, p. 987.

*“Il concreto, che felicemente denuncia la comodità dei nostri concetti e delle nostre esplicazioni, ci insegna che una rivoluzione che si è adempiuta e installata diviene il contrario di un fermento e di una nascita, cessa di essere una rivoluzione, imita e deve imitare i tratti, la struttura e finanche il funzionamento dell’ordine che ha capovolto. [...] È davvero rivoluzionario solo lo stato pre-rivoluzionario, quello in cui gli spiriti sottoscrivono al doppio culto dell’avvenire e della distruzione. Finché una rivoluzione è solo una possibilità, trascende le costanti della storia e ne oltrepassa per così dire la cornice; ma non appena si istituisce, rientra nel quadro e vi si conforma, e, prolungando il passato, ne segue la scia: ci riuscirà tanto meglio quanto più utilizzerà i mezzi della reazione che aveva precedentemente condannato. Perfino l’anarchico dissimula, nel più profondo delle sue rivolte, un reazionario che attende il suo momento, l’ora della presa del potere, quando la metamorfosi del caos... in potere pone dei problemi che nessuna utopia osa risolvere e tantomeno esaminare senza cadere nel lirismo o nel ridicolo”.*¹⁷⁵

Utopia e Stato non sono monadi, poiché la storia coniuga tra loro le città reali e quelle ideali, ed è proprio nella dimensione storico-politica che *si manifesta* l’aporìa che Cioran rileva a livello metafisico. Al riguardo, le «modalità narrative» con cui Maistre esprime il rifiuto del divenire non-provvidenziale consentono a Cioran di sollevare un importante questione teoretica. Secondo il pensatore rumeno, Maistre si trovava nell’impossibilità sia di accettare razionalmente gli eventi che contraddicevano le sue aspirazioni, sia di modificarli nella pratica con un intervento personale. Per compensare a questa doppia impotenza, direzionò la propria ira sulle parole, e dal verbo trasse “vendetta e consolazione”, dato che “lo *stile* è la prerogativa e quasi il lusso dell’insuccesso”.¹⁷⁶ La sua competenza nell’invettiva e nell’arte della provocazione è stata comprovata dallo stesso Baudelaire, che nello scrittore piemontese individuava uno dei suoi antecedenti letterari. Che il grande

¹⁷⁵ Cioran, *Exercices d’admiration*, cit., p. 1544-45.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 1557, corsivo nostro.

poeta si riconosca nel più autorevole dei contro-rivoluzionari non stupisce Cioran, perché “la memoria è la condizione della poesia; il passato, la sua sostanza. E cosa afferma la Reazione, se non il valore supremo del passato?”¹⁷⁷

Il nostro autore, alcune pagine prima di scorgere nella nostalgia del passato l'elemento affine al poeta e al reazionario, ipotizza una comunione ancora più profonda tra Reazione e Metafisica, perché entrambe queste forme di pensiero sono orientate alla saggezza di una visione statica che, “alla ricerca di costanti, si emancipi dalla superstizione del diverso e del possibile. Contraddizione nei termini un saggio, o un metafisico, reazionario”.¹⁷⁸

Questa deduzione apre un problema filosofico decisivo se pensiamo a Platone, metafisico per antonomasia e autore della *Repubblica*, la prima utopia filosofica di una società giusta. La tradizione ermeneutica moderna, con le sue molteplici e spesso divergenti interpretazioni del dialogo, ha visto in Platone tanto il teorico del socialismo quanto del totalitarismo, tanto l'utopista allegorico quanto il militante impegnato, tanto il metafisico reazionario quanto il metafisico rivoluzionario. La complessità del progetto platonico, dal nostro punto di vista, può essere confrontato in maniera proficua con l'assunto cioraniano che scinde il pensiero rivoluzionario da quello metafisico. Di questo ci occuperemo nella prima parte del prossimo capitolo.

¹⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 1533.

III- La Repubblica e i sommersi

Paradigma e sovversione

*Les hommes tombent vers le ciel, car Dieu
est un abîme, regardé d'en bas.
Le Crépuscule des pensées.*

In *Histoire et utopie*, Cioran inserisce il pensiero utopico all'interno di una tradizione che, partendo dalla città platonica e dall'eresia pelagiana, giunge fino al comunismo passando per la speculazione rinascimentale e le chimere dell'alchimia; la letteratura utopica viene letta come una commistione di narrazione edenica e profezia apocalittica, in cui, per giustificare la venuta di una metropoli idealizzata, bisogna postulare una natura antropologica in sé e per sé incline al Bene, ovvero non macchiata dal peccato originario. I cittadini delle utopie sono vittime di un'uguaglianza che è la *negazione*, e non il compimento, dell'essenza umana – un'essenza molteplice e ambigua, che fa dell'individuo un *vulnerabile veicolo di dolore sociale*. Il sogno dell'utopista diviene, per il nostro autore, l'incubo di una sadica filantropia, artefice di una società onnisciente in cui, “secondo un'etichetta terrificante, i nostri atti sono catalogati e regolati, in cui, per una carità spinta fino all'indecenza, ci si dedica alle nostre stesse reticenze”.¹⁷⁹ Nell'ipotetica legislazione di Utopia, il male sarebbe escluso “per principio e per ragion di Stato”,¹⁸⁰ con un decreto che, abolendo la realtà ineludibile della sofferenza, costituirebbe la peggior violenza nei confronti dell'uomo: il nucleo *aberrante* di ogni progetto utopico risiede in questa imposizione ortodossa al bene che rasenta la tortura. In un passaggio posto tra parentesi, Cioran si chiede perplesso come un Platone abbia potuto accondiscendere a questo genere di perversioni, facendosi il capostipite delle illusioni moderne:¹⁸¹ per sviluppare questa suggestione, nella prima parte del capitolo ci confronteremo con il progetto platonico delineato nella *Repubblica*; nella seconda parte, invece, ci concentreremo su un altro autore del ventesimo secolo, Primo Levi,

¹⁷⁹ Cioran, *Histoire et utopie*, cit., 1042.

¹⁸⁰ *Ivi.*, p. 1039.

¹⁸¹ *Ivi.*, p. 1041.

le cui considerazioni sulla «zona grigia» e sull'impossibilità della testimonianza storica da parte dei *sommersi* situeranno la questione utopica all'interno della distopia del Lager.

Tra le molte domande suscitate dalla *Repubblica* nel corso della modernità e alle quali sono state date risposte diverse se non divergenti, una riguarda la *realizzabilità* e la *desiderabilità* delle drastiche riforme che Platone propone per tramite di Socrate; è un quesito che tocca direttamente il ruolo svolto dalla finzione utopica nella speculazione platonica, e dal quale dipende il rapporto così controverso tra politica e filosofia. Come è stato osservato, con Platone si compie per la prima volta il passaggio dal «tempo mitico» al «tempo storico», e questo spostamento comporta una discussione filosofica dell'ordinamento sociale: di «filosofia politica», in senso proprio, si può parlare soltanto partendo dalla *Repubblica*, dalla «città giusta» in essa proposta.¹⁸²

Se ammettiamo che la *kallipolis* auspicata nel dialogo sia solo un diversivo, «un'utopia di evasione», le critiche serrate che Socrate rivolge alle varie e possibili forme di governo per giungere all'apologia di un potere affidato a un re-filosofo e ad una ristretta élite intellettuale si riducono o a un gioco ironico, o a una metafora con cui si vorrebbe indicare come il filosofo *debba governare la città interiore custodita nella propria anima*. In questo caso, la condanna della democrazia a favore di un potere aristocratico-autoritario perde il suo significato politico, con due importanti conseguenze ermeneutiche: da un lato, contrariamente a quanto ha fatto Karl Popper, Platone non va accusato di essere il capostipite della genealogia totalitaria; dall'altro, seguendo Gadamer, il suo pensiero non intacca l'unità e la coerenza della tradizione intellettuale dell'Occidente, sfociata nell'etica cristiana e nella politica liberal democratica.¹⁸³ Ciò che conta, secondo questo genere di interpretazioni, è di comprovare che Platone non mette in discussione lo statuto privilegiato, nel senso di *migliore*, che noi siamo soliti dare al sistema democratico (moderno), perché le sue ipotesi riformatrici sono solo escamotages letterari e dunque non vanno lette come *possibili e valide alternative* a una determinata situazione reale.

¹⁸² Sul passaggio dalla mitologia alla filosofia politica vedi J. G. Gunnell, *Political philosophy and time. Plato and the origins of political visions*, Chicago, The University Press of Chicago, 1987, pp. 17-160.

¹⁸³ Vedi K. Popper, *The open society and its enemies*, vol. I: *The spell of Plato*, London, Routledge and Kegan Paul, 1966; e H. G. Gadamer, *Platone e il pensare in utopie*, trad. it. in *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Napoli, Istituto di Studi Filosofici, 1988.

Se, viceversa, prendiamo sul serio quanto affermato nella *Repubblica* e la meditiamo nonostante la distanza che ci separa da essa, una riconfigurazione di alcune categorie politiche diventa necessaria. Come ha dimostrato Mario Vegetti, escludere questo dialogo dall'ambito politico per annullare quegli elementi *conflittuali* che la tradizione non potrebbe assimilare non è l'unico tipo di *deformazione* possibile del suo contenuto; ne esiste una seconda, che, sfruttando l'autorità della voce platonica, legittima una particolare ideologia politica o delegittima quella a noi opposta: così, accade che il nazismo si sia preteso erede del platonismo, o che il socialismo abbia visto nel fondatore dell'Accademia il più antico e autorevole teorico reazionario.¹⁸⁴ Da un estremo all'altro dello spettro ermeneutico, si ripete quel meccanismo per cui il filosofo viene ridotto "a un precursore la cui verità si trova fuori di lui",¹⁸⁵ o se preferite, vicino a noi; quasi che la modernità dovesse valere sia da parametro esegetico che da indice genealogico. L'accezione di un concetto varia a seconda delle epoche, dipende dai criteri con cui una civiltà *discrimina* tra ciò che è accettabile e ciò che non lo è. Da questa prospettiva, l'assiologia greca si basa su una scala valoriale molto diversa da quella moderna di matrice cristiana e, se si sovrappongono indebitamente le due significazioni, ciò che turba la nostra sensibilità potrebbe essere tacciato di provocazione, se non di perversione: in una certa misura, con gli aspetti «più imbarazzanti» del pensiero platonico si è proceduto in questo modo: così, per esempio, si è letta la prescrizione di abolire la famiglia senza riflettere sul ruolo sociale della sfera privata per la cultura greca; o si è giunti a far coincidere il «tiranno» ellenico con la sua controparte contemporanea, senza considerare che il despota di un'antica e circoscritta *polis* non è identificabile con il dittatore di uno Stato totalitario novecentesco.

All'interno di questa tesi, a noi interessano le modalità con cui Platone arriva a costruire il suo modello di città ideale, per confrontarli con quei «meccanismi» della finzione utopica tratteggiati da Cioran. Il filosofo rumeno ha un atteggiamento ambivalente nei confronti dell'azzardo utopico: da un lato, lo condanna in quanto né realizzabile, né desiderabile; dall'altro, ne riconosce la necessità all'interno della

¹⁸⁴ Vedi M. Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma, Carocci editore, 2009.

¹⁸⁵ *Ivi.*, p. 172.

storia, perché non c'è movimento sociale laddove non sia presente l'illusione di un miglioramento a venire: si tratta, potremmo dire, di un *inganno essenziale* al prosieguo del corso storico. Nondimeno, quando Cioran esamina i *clichés* comuni alle isole felici si trova di fronte a un'evidenza quasi empirica: l'utopia è la *trasfigurazione letteraria della demagogia politica*; è la trasposizione, in una dimensione inesistente, di una promessa elettorale a livello demiurgico. L'ingenuità psicologica e sociologica che caratterizza le analisi e le descrizioni del narratore utopico risponde al desiderio di *semplificazione del reale* reclamato, in prima istanza, dalla passionalità irrazionale della «massa» da governare: il nucleo anti-manicheo del non-luogo è ciò che, in realtà, consente la suddivisione del reale secondo le categorie dualiste del bene-male, vero-falso, amico-nemico, categorie che facilitano il passaggio dall'ideologia al dogmatismo. Nell'utopia non c'è *abbastanza spazio* per due idee contrastanti: c'è il cittadino, ma non lo straniero; il giudice, ma non il reprobato; il lavoro, ma non la fatica; il piacere, ma non il dolore. L'utopia è tale nella sua virtualità proprio perché solo in quello stadio *non vi è relazione* fra gli elementi negativi e quelli positivi di una società: la metà buona sta da *nessuna parte*, quella cattiva dall'*altra parte*, secondo una divisione simmetrica e priva di compromessi. Nel momento in cui si verifica il *passaggio* dal virtuale al reale, quest'ultimo impone la relazione precedentemente differita senza però che ci siano gli strumenti razionali per affrontarla, con la conseguenza che il nemico, e il male di cui sarebbe responsabile, vengono assolutizzati e demonizzati. La rivendicazione utopista che precede la rivoluzione crea le premesse teoriche per *un machiavellismo giustificato dalla purezza*: il *cinismo realista* per cui il fine giustifica i mezzi diventa preambolo al *fanatismo idealista* quando la finalità perseguita si assume come obiettivo non il potere, bensì la salvezza; ed è questa, secondo Cioran, la peggior distorsione dell'insegnamento di Machiavelli, il quale, refrattario ad ogni fantasia, si era limitato a constatare le *condizioni necessarie* al successo politico, senza eludere la stratificazione promiscua del mondo sociale. Non casualmente, per il nostro autore, il secolo più ostile e meno preparato alle parole del filosofo italiano è stato l'Ottocento, quello segnato dall'euforia positivista del Progresso:

*“Questi nobili spiriti credevano, nella loro ingenuità, [...] che la libertà fosse un bene acquisito definitivamente, che l’uomo si accingesse a scuotersi di dosso per sempre la sua eredità barbarica, che la tirannia appartenesse per sempre alle «tenebre» del passato. Che Machiavelli fosse più «moderno» di loro, un tale pensiero non poteva sfiorarli nemmeno per un istante. Come avrebbero potuto dubitare della falsità della loro concezione dell’uomo? Considerando la realtà politica sotto l’aspetto morale, essi eludevano il fatto, il dato, per sostituirlo con il criterio, l’ideale, il mondo dei valori. Ossia rifiutavano di vedere nell’uomo le costanti terribili che ne determinano la natura per scorgervi soltanto i lati perfettibili, le apparenze, ciò che è educato, il falso. Legati a un’antropologia ottimista, dovevano necessariamente costruire teorie fragili e dubbie. Tutte le teorie politiche che non esitano a considerare l’uomo un animale «ragionevole» rientrano nell’utopia”.*¹⁸⁶

Ecco la motivazione teorica per cui Cioran non esita a far risalire la speculazione utopica al pensiero platonico: la *Repubblica* è il primo tentativo dialettico di argomentare la corrispondenza tra la costituzione antropologica del cittadino e la costituzione istituzionale della città, e solo nella misura in cui entrambe sono coordinate dalla *virtù della ragione* è possibile auspicare la fondazione di un governo privo di ingiustizie. Tuttavia, la compresenza in Platone di un approccio metafisico e di un’esigenza riformatrice, oltre alla complessità tanto del suo progetto quanto della sua analisi psicologica, comportano una discussione delle affermazioni per cui non c’è utopia che non mandi in esilio il «male» e per cui un metafisico rivoluzionario è una contraddizione nei termini.¹⁸⁷ In secondo luogo, le ragioni addotte da Platone a favore di un impegno filosofico negli affari pubblici possono aiutarci a capire quali siano le motivazioni opposte per cui Cioran rifiuta di far seguire alla sua critica scettica una *proposta* politica.

L’esame di Platone sulla città giusta parte da questa osservazione di per sé banale: le città attuali sono ingiuste. La situazione iniziale, il dato che contrassegna il reale, è

¹⁸⁶ Cioran, *Fascinazione della cenere*, a cura di M. A. Rigoni, Padova, Il notes magico, 2005, p. 15.

¹⁸⁷ Vedi sopra, p. 53.

un'eccessiva presenza di *dolore*, la cui manifestazione politica è l'ingiustizia, la quale colpisce la società nel doppio senso che corrompe da un lato le istituzioni statali e dall'altro la vita dei singoli cittadini: ci si chiede allora se l'ingiustizia derivi dall'azione individuale o da una falla della struttura sociale. La risposta platonica fa leva sul fatto che, poiché le costituzioni non nascono né dalla roccia né dalla quercia, esse dovranno essere relazionate coi costumi dei cittadini (*Resp.*, VIII, 544 d-e), con la conseguenza che la città non sarà tanto la «somma» degli individui che la compongono, quanto lo «specchio» delle loro realtà individuali: senza affermare una corrispondenza perfetta, si asserisce che tra singolo e società esiste una congruenza relativa alla loro configurazione interna, ma in un *rapporto rovesciato*. Platone capovolge il rapporto tra configurazione corretta e armonizzata della città e possibilità di analoga armonizzazione interna di *ogni tipo* di uomo-cittadino: qui sta la mossa costruttiva dell'idealismo platonico, produrre un modello di città a regola d'arte per far funzionare l'isomorfismo in direzione del miglioramento degli individui. Poi, dice il testo, la città dovrebbe riprodursi «come una ruota», seguendo quel movimento circolare che relaziona tra loro la suddivisione della città nelle tre classi degli artigiani, guardiani e governanti, e la tripartizione dell'anima in concupiscibile, irascibile e razionale. Come è stato fatto notare, fra soggetto e collettività Platone istaura il medesimo rapporto di proporzionalità che legava tra loro, per la cultura antica, micro e macro cosmo; nella filosofia platonica cosmologia e politica interagiscono tra loro perché, tanto per l'Essere quanto per lo Stato, si tratta sempre del medesimo problema: di come l'*identico* possa governare, o plasmare, il *molteplice*.¹⁸⁸ Qui l'osservazione di Cioran riguardo al pensatore metafisico si rivela inadeguata: le teoria delle Idee platoniche non serve a *negare* la contingente molteplicità del mondo sublunare, quasi che essa fosse una «superstizione», quanto a capire in che modo il multiforme *partecipi* dell'uniforme. Il male (sia fisico che morale) può esistere solo nella dimensione della *contingenza*, perché quest'ultima è destinata alla degradazione, alla degenerazione dell'ordine in disordine; ma ciò, se letto in controluce, significa che non c'è esistenza dove non ci sia male, perché è la natura ontologica del mondo che *presuppone* una decadenza del Bene *che si muove* al suo interno. Il paradigma platonico si costruisce dal basso verso l'alto, e la «staticità strutturale» alla quale dovrebbe condurre rappresenta il frutto di un perenne

¹⁸⁸ Sul rapporto politico-cosmologico tra identico e molteplice, vedi L. Robin, *Platone*, trad. it. di F. Calabi, Milano, Cisalpino, 1988.

confronto col male presente sulla terra e che può essere compreso solo a patto di non eludere la terra medesima.

Platone struttura la sua ricerca filosofica avendo come modello epistemologico la medicina greca, “precedente per congetture e per verifiche del contenuto di queste; della medicina egli apprezza l’impianto, per cui tale *tèchne* osserva, generalizza, congettura e prescrive terapie in vista di uno scopo preciso e insostituibile, che è la salute del corpo”.¹⁸⁹ Ma la salute, intesa come *equilibrio* all’interno di un fisico in cui ogni organo svolge la propria funzione specifica, è definibile solo in rapporto *alla malattia* che deve curare. È interessante evidenziare che, sia per Platone che per Cioran, la «malattia» è un momento imprescindibile della ricerca metafisica: per Cioran in quanto evento da cui ha origine la coscienza (la coscienza è innanzitutto coscienza degli organi), per Platone in quanto parametro di confronto della validità di una teoria (nell’accezione di «terapia» filosofica). Per entrambi funziona inoltre come modello storico, o perché la civiltà è, cioranamente, un organismo segnato “dall’apostasia degli organi”; o perché, platonicamente, l’ingiustizia è descrivibile come “patologia” del corpo sociale. Nonostante la forza storiografica di alcuni stereotipi sul platonismo, la teoria delle Idee non può prescindere dal confronto *fisico* con la malattia del corpo, che è confronto *teorico* con la pratica medica: “come la natura fisico-materiale rappresenta per i medici il termine obiettivo, *osservabile da tutti allo stesso modo e secondo gli stessi comportamenti costanti*, ugualmente Platone si attende di far emergere dalla discussione un termine obiettivamente e concordemente osservabile della realtà psicologica e morale dell’uomo e della stessa struttura dello Stato, [...] di cui, come appunto per la natura fisico-materiale, è possibile indicare del resto il più equilibrato e perfettivo modo di strutturarsi della parti costitutive (la *politèia* appunto)”.¹⁹⁰

Platone dedica una sezione del V libro della *Repubblica* a mostrare il valore esemplare della nuova costituzione, ovvero entro quali limiti essa sia attuabile. Onde evitare che siano scambiate per assurdità impossibili o per “pie illusioni” (*euchè*), si evidenzia come le riforme proposte siano praticabili in quanto “conformi a natura” (456 c) e, se esse risultano in estrema dissonanza rispetto alle consuetudini delle

¹⁸⁹ L. Napolitano Valditara, «La ‘Repubblica’ di Platone fra paradigma e utopia», in *Esercizi filosofici. Annuario del Dipartimento di Filosofia dell’Università di Trieste*, 2 (1994), p. 198.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

norme vigenti, è proprio perché sono queste ultime a trasgredire l'ordine cogente delle cose. Tuttavia, i limiti imposti dalla stessa natura non consentono un'azione assolutamente libera, e così lo scopo della ricerca è di trovare un modello ideale di giustizia (e uomo giusto) e uno di ingiustizia (e uomo ingiusto) al fine di “considerare tali modelli sotto il profilo della felicità e del suo contrario, in modo da obbligare noi stessi a riconoscere che quanto più uno si avvicina a quegli esemplari, tanto più ne condivide la sorte” (472 c-d). Socrate sostiene che la bravura di un pittore capace di ritrarre “l'ideale stesso della bellezza umana” non diminuisce se egli non è in grado di indicare l'esistenza fisica di questo uomo (472 d), e dunque è un merito notevole l'aver scoperto *a quali condizioni* sia realizzabile “uno Stato che nella sua organizzazione in larga misura s'avvicini a quello ipotizzato nella discussione” (473 b). Nella similitudine proposta, il filosofo-pittore fa del suo dipinto il *modello stesso* della città ancora da costruire, e l'eventuale replica reale non potrebbe eguagliare in perfezione il paradigma che l'ha preceduta. Il passaggio dalla teoria alla pratica, *dall'idea alla temporalità storica*, comporta una deformazione del quadro originario, il quale mantiene però intatta la sua validità teorica, perché funge da *ideale normativo* di ogni società che voglia svilupparsi nel migliore dei modi possibili. Come ha spiegato Kant nella *Critica della ragion pura*, Platone ha avuto il merito di chiarire che, nell'ambito dell'etica, il principio del bene non ha il suo fondamento nell'esperienza (in *ciò che si fa*), ma nella regola (in *ciò che si deve fare*): lo scarto fra le due dipende dal ruolo svolto dall'idea, che è quello di *orientare* il *fine* della prassi;¹⁹¹ in altri termini, le idee sono sia la causa efficiente che la causa finale dell'azione, ciò che consente il mutamento dello stato di cose. Il miglioramento morale avviene se e solo se lo scopo del nostro agire è *superiore* all'agire stesso, ed è la *ragione* ad offrire questo ideale come criterio di giudizio: da questa prospettiva, Platone può essere considerato “il padre del «trascendentalismo normativo», in opposizione al «positivismo normativo» che riconosce come validi gli standard normativi in fatti sociali, siano essi espressi dalle leggi positive o dalla moralità convenzionale”.¹⁹²

Ciò equivale a dire che Platone non si riconosce nell'«ordine costituito» (della democrazia ateniese) perché non basta la tradizione per fare di una legge in vigore

¹⁹¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1967 (1787), pp. 370-375.

¹⁹² Vegetti, «*Un paradigma in cielo*», cit., p. 42.

una *legge giusta*. Egli alza la posta in gioco e, mirando alla felicità della città e dei cittadini, *immagina* una riforma che possa sopperire alle iniquità degli Stati vigenti: ma per far questo, prima bisogna capire cosa in essi *funzioni erroneamente*, e “ricercare quale sia il cambiamento minimo necessario a riportarli nell’alveo della nostra costituzione: un cambiamento limitato a un solo punto, o al più a due e, comunque, al minor numero possibile di elementi” (V, 473 b-c). La correzione “minima” da apportare riguarda direttamente la scelta del sovrano o, più precisamente, una norma che stabilisce l’unione del potere politico e della filosofia, poiché solo il vero filosofo si può arrogare del titolo di re. La motivazione dipende dalla natura del filosofo, il quale, grazie all’*educazione* ricevuta nella *polis*, ha acquisito una maggior competenza nella *virtù* ed è divenuto *amante del sapere*. Dato che per Platone c’è corrispondenza tra «conoscenza» ed «essere», si può conoscere pienamente solo ciò che pienamente è; di riflesso, colui che conosce pienamente consegue un’*opinione vera* su tutto ciò che è, anche se non ne ha avuto un’esperienza diretta. Di conseguenza il filosofo, sapendo *bene*, sceglierà il *giusto*; ancor più importante, poiché il suo *desiderio* è rivolto al sapere, e non al potere, egli sarà immune dalla *corruzione* che corrompe la giustizia e governerà secondo i dettami della ragione, e non secondo quelli dell’ambizione. Più precisamente, egli accetterà di comandare per *senso di dovere e di riconoscenza* verso la città che lo ha educato.

È facile osservare che, su questo punto, la divergenza con Cioran raggiunge la massima ampiezza: l’uomo politico per *vocazione* è machiavellico, ambizioso e opportunistico; e il potere non può essere attenuato dal sapere proprio perché, come insegna la Genesi, è dal *desiderio di conoscenza che nasce la brama di potere*. Ogni progresso nel sapere comporta un regresso nell’essere dato che, lo abbiamo visto nel primo capitolo, è distaccandosi dall’anonimato della natura che l’uomo ha conquistato il proprio destino. La conoscenza implica voluttà, gelosia, ambizione, e come ogni impresa compiuta dall’uomo prende vita da un sostrato passionale opaco e impuro: è «l’invidia», e non la ragione, il nucleo antropologico, la *causa* dell’umana esistenza; “senza di lei [l’invidia] non ci sarebbero eventi, e nemmeno un *mondo*; è lei ancora che ha reso l’uomo possibile, che gli ha concesso di farsi un nome, di accedere alla grandezza *attraverso la caduta*”.¹⁹³ Il soggetto, in particolar modo il soggetto politico, conosce per potere, e può per dominare, e non si domina per il

¹⁹³ Cioran, *Histoire et utopie*, cit., p. 1026.

bene del prossimo. Il connubio di filosofia e potere implica inevitabilmente la metamorfosi della prima in ideologia di propaganda, perché il potere fa delle idee *un mezzo e non un fine*, soprattutto quando il fine è il mantenimento coatto dello status quo.

A questo punto Cioran ci pone implicitamente due questioni importanti: nella misura in cui un progetto politico è una *creazione* su scala ridotta (ogni riforma è un intervento che vuole *modificare il reale* portando ad essere qualcosa che non era), quali sono le premesse di ogni atto creativo? In secondo luogo, ammesso che la filosofia possa avere un ruolo, che *posizione* deve tenere nei confronti del potere?

Alla prima domanda, Cioran risponde con linguaggio gnostico, affermando che la *bontà* non può essere il presupposto di alcuna creazione, sia essa umana o divina:¹⁹⁴

*“La bontà non crea, manca d’immaginazione; ora, per fabbricare un mondo, seppur bacato, ne serve molta. A rigore, è dalla mescolanza di bontà e cattiveria che può sorgere un atto o un opera. O un universo”.*¹⁹⁵

Se la bontà non è *compatibile* con l’onnipotenza divina, perché implica una mancanza non coniugabile con la perfezione; neppure lo potrà essere con la potenza umana che per definizione è imperfetta, ma per una ragione meno intuitiva: quand’anche fosse ammessa, la bontà non può e non deve essere considerata una potenza *pura*. Qualsiasi generazione – dalla procreazione fisica alla produzione artistica – si afferma solo se chi la compie sa sfruttare i propri *vizi*, le proprie contraddizioni, le sue risorse di indecenza e di cattiveria, direzionarle verso uno scopo che, fosse anche apprezzabile, esige un certo quantitativo di *forza* per imporsi ai danni di ciò che lo circonda e «perseverare nel suo essere»: senza citarlo, Cioran si rivolge a Spinoza, ma lo rilegge secondo presupposti hobbesiani. Se tutto ciò che è vivente è corruttibile, dunque “presieduto dal male”,¹⁹⁶ a maggior ragione saranno corrotte le azioni che lo riguardano. Ad ogni modo, ciò che conta non è tanto che *facciamo* il male, quanto che lo facciamo *senza ammetterlo*; lo accettiamo come *evidenza*, non come *causa efficiente*, e questo bisogno psicologico sentito dagli esseri

¹⁹⁴ Vedi sopra, p. 52.

¹⁹⁵ Cioran, *Le mauvais démiurge*, cit., p. 1169.

¹⁹⁶ *Ivi.*, p. 1170.

umani è uno dei fattori che permette al linguaggio politico di passare con una certa disinvoltura dalla persuasione alla demagogia. Nel saggio dedicato all'«odissea del rancore», una sorta di fenomenologia della mediocrità costitutiva della civiltà umana, Cioran scrive che è “facile fare il male, tutti ci riescono; assumerlo esplicitamente, riconoscerne l'inesorabile realtà, è invece un'impresa insolita. Nella pratica, il primo venuto può competere col diavolo; nella teoria, non è così. Commettere degli orrori e concepire *l'orrore* sono due atti irriducibili l'uno all'altro: niente in comune tra il cinismo vissuto e il cinismo astratto”.¹⁹⁷

Questa affermazione può essere letta come un manifesto anti-platonico, rivolto non tanto all'intero progetto politico della *Repubblica*, quanto alle ragioni metafisiche che lo giustificano e che spiegano il suo esito – l'unione di filosofia e potere. Se il Bene è sia l'asse ontologico dell'Essere che l'oggetto proprio della filosofia, il governo – inteso come guida della realtà umana – dovrà essere affidato a chi ha più confidenza col Bene. Ma se il Bene non esiste, colui che afferma di possederlo, o sbaglia e allora *non è competente*; o mente e allora è *disonesto*. In entrambi i casi, il ruolo della filosofia nell'accezione platonica viene condannato. Per Cioran, la filosofia non è l'amore per il Bene, ma la voluttà del dubitare, e il dubbio è il dramma di chi non può riconoscere uno scopo specifico, tantomeno giusto. Contrapponendo metaforicamente la figura del «demone» a quella dello «scettico», di colui che attinge alla potenza dell'odio a colui che si inabissa nella passività dell'incerto, Cioran mostra come nessun progetto politico sia possibile attraverso il dubbio filosofico:¹⁹⁸

*“Una volta che si sposa il dubbio [...] ci si trova paralizzati, nell'impossibilità di militare per una causa qualsiasi; meglio, le rifiuteremo tutte e, nel caso, le rovineremo, senza scendere nell'arena”.*¹⁹⁹

Ancora una volta, siamo posti di fronte a un'impasse: la filosofia o consente il potere per accondiscendenza, tradendo se stessa; o lo consente per inerzia, realizzando il suo fallimento. La terza opzione, derivante dalla posizione scettica, è

¹⁹⁷ Cioran, *Histoire et utopie*, cit., p. 1021.

¹⁹⁸ Cioran, *La Chute dans le temps*, cit., pp. 1107-12.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 1108.

che la filosofia *debba stare ai margini della società* perché quello è il solo luogo in cui può svolgere l'unica funzione che la riscatta in parte: quella di *critica* all'ordine costituito. Eppure, una critica che non “scende nell'arena” per non esporsi alle lusinghe del potere, nei fatti non si esime dal pericolo della rassegnazione: Cioran ricorda che ogni civiltà, similmente ad ogni organismo, ha un proprio ciclo vitale per il quale non è destinata a durare in eterno – (platonicamente, parleremmo della *degenerazione*, cioranianamente, della *decadenza* della realtà sociale). Giunta al suo apice, essa si espone a un naturale indebolimento al termine del quale verrà sostituita da una nuova forma di cultura sufficientemente *forte* da sapersi imporre sul predecessore, in un'alternanza di *primavere barbariche* e di *autunni scettici*, dato che si debutta con l'aggressività intollerante del mito e si finisce con calma amara del dubbio. Le epoche più raffinate dell'umanità, per questa ragione, sono le più decadenti, perché hanno smesso di credere nelle “superstizioni essenziali”²⁰⁰ grazie a cui avevano saputo proporsi come «causa» dell'universo; sono anche le più fragili, però, in quanto hanno esaurito le proprie risorse di fanatismo. Ma poiché l'uomo ha bisogno fisiologico di certezze, non può sopportare per troppo tempo il *giogo della tolleranza* e, quando in una società si creano le condizioni per la libertà, dopo un certo tempo essa viene percepita come “una liberazione *senza salvezza*”:²⁰¹ torna allora in voga invocare la venuta dei «barbari», di coloro capaci di forgiare nuovi dogmi, di affabulare le masse con altre facili e rassicuranti demagogie. “La nostalgia delle barbarie è l'ultima parola di una civiltà, e lo è anche dello scetticismo”:²⁰² paradossalmente, chi ha dedicato la propria voce e le proprie forze alle arguzie dell'intelletto, arriva a un punto di stanchezza tale da sentirsi attratto dall'asprezza di chi disprezza il dubbio e vede nella discussione un segno di vigliaccheria. Così lo scettico, che rappresenta tanto il filosofo quanto la figura dell'intellettuale, dopo aver trascorso un'esistenza appartata proprio per non immischiarsi nella stupidità del resto dei mortali, cade nel ridicolo di “farsi amico e complice delle orde”.²⁰³ L'analisi è un implicito richiamo alle opere filo-fasciste pubblicate in gioventù e spiega in parte il successivo rifiuto da parte del Cioran “francese” di impegnarsi politicamente, ma a noi interessa un altro particolare: involontariamente, Cioran evidenzia che perfino il pensatore più lucido non è esente

²⁰⁰ *Ivi.*, p. 1099.

²⁰¹ *Ivi.*, p. 1103.

²⁰² *Ivi.*, p. 1106.

²⁰³ *Ibidem.*

dal contesto politico che lo circonda; se questo è dominato dalla propaganda e da una pedagogia votata al culto dell'irrazionale e della violenza, anche per lui è difficile mantenere le virtù dell'intelligenza e del distacco.

Qui, allora, vale in maniera decisiva il precetto platonico per cui *la filosofia è necessaria alla buona città perché la buona città è necessaria alla filosofia*. Indipendentemente dagli eccessi razionalisti e dalla sovrapposizione incongrua di sapere e politica, Platone delucida in maniera tuttora valida che un regime ingiusto commette violenza sia verso il corpo che verso l'*anima* dei governati e, se per il primo basta la polizia, per il secondo serve il controllo sull'educazione. Se li teniamo insieme per qualche momento, Cioran e Platone ci indicano, da un lato, il rischio di giudicare in politica secondo presunti parametri dell'etica; dall'altro, il fatto che un governo, controllando il sistema educativo all'interno del quale un individuo *forma le sue idee*, in parte ne *determina le azioni* – perché si agisce sempre in base a qualche motivazione ideale, seppur inconscia e relativa. Se la filosofia non è una via verso il Bene, è forse ammissibile pensarla più modestamente come un percorso di conoscenza dove si impara a ricercare la molteplicità delle cause che portano a un effetto, assumendosi il dovere di *rendere ragione* di questa concatenazione che fa della realtà sociale un luogo inadatto alle spiegazioni «manichee». È un ruolo marginale ma, in contesto culturale in cui si è soliti censurare le cause attraverso *l'amplificazione dell'effetto prestabilito*, e in cui la politica valuta l'educazione secondo criteri non pedagogici, può rivelarsi tanto urgente quanto salutare.

Un ultimo aspetto: Cioran, «platonicamente», critica la democrazia perché la rilassatezza dei suoi costumi crea una debolezza sociale che cospira all'avvento del despotismo e rende gli individui talmente inadatti a essere se stessi, che loro stessi desiderano sia qualcun altro a decidere per loro. Nella *Repubblica*, a tal proposito, leggiamo un passo che potrebbe suonare cioraniano: “è evidente che una libertà spinta all'eccesso si rivolti in una schiavitù spinta all'eccesso, così nella sfera privata come in quella pubblica. [...] Di conseguenza, è altrettanto logico che la tirannia non possa sorgere da nessun'altra forma di governo che dalla democrazia, se, come credo, la più assoluta e la più dura schiavitù deve venire da un'estrema libertà” (VIII, 564 a). Platone ci ricorda che la democrazia, presupponendo l'uguaglianza degli uomini, afferma in realtà l'uguaglianza tra passioni e ragione; laddove la parte

concupiscibile dell'anima ha lo stesso valore di quella razionale, il soggetto sarà governato da tutte le sue passioni – e abituato ad essere schiavo di se stesso, sarà più facilmente schiavo del più potente dei servi: il tiranno. Seguendo il discorso di Socrate, l'anima tirannica è destinata all'infelicità più grande in quanto, essendo assolutamente dominata dalle sete delle passioni, ha pervertito la sua disposizione e non può controllare la cupidigia di cui è vittima: per ottenere il potere, lo *strumento* più efficace per soddisfare la smodatezza dei suoi desideri, è disposta a qualsiasi azione, è servile con il potente e prepotente con chi non lo è, teme il più forte e disprezza il più debole, in ognuno vede un nemico, un possibile usurpatore della sua depravazione privilegiata e meschina. “Dunque, in tutta la loro esistenza costoro non riescono a vivere con nessuno un rapporto di amicizia, essendo sempre o tiranni o servi. Del resto la natura del tiranno non conosce il gusto dell'autentica libertà e amicizia” (VIII, 576 a); nemico con se stesso e nemico del prossimo, “vive sempre oppresso dalla paura, dalla tensione e dall'angoscia” (VIII, 579 d), dal terrore che il male immenso di cui è stato artefice gli sia, da un momento all'altro, restituito. Cioran scrive che “si comincia col far tremare gli altri, ma gli altri finiscono col comunicarvi i loro terrori. Per questo i tiranni vivono, loro stessi, nello spavento”.²⁰⁴

Quella della tirannide è sempre la più tragica delle epoche, con la differenza che per Cioran è il logico compimento della fatalità storica, mentre per Platone è la sovversione dell'ordine conforme a natura. Da qui l'esigenza del suo paradigma, che “posto in cielo come un modello” (*Resp.* IX, 592 b), in realtà è l'orizzonte *in vista del quale* ci si avvicina a una città storica che non sia agli antipodi dell'Essere – di quella condizione, per Cioran paradisiaca, in cui tra uomo e natura non si era ancora creato lo iato incolmabile della storia. L'Eternità è ciò che Platone postula, ed è ciò che Cioran rimpiange.

²⁰⁴ Cioran, *Histoire et utopie*, p. 1008.

La «zona grigia» e l'utopia

*L'amitié étant incompatible avec la vérité, seul est
fécond le dialogue muet avec nos ennemis.
Écartèlement.*

Il ritratto del tiranno, inteso come modello esemplare e quasi pedagogico (bisognerebbe andare «a scuola dai tiranni»), è certo uno degli aspetti più provocanti del pensiero di Cioran e che più fanno discutere. Tuttavia, se Cioran prende a paradigma la pragmatica dell'autocrate, non è tanto per scorgere cosa egli abbia di ammirevole, quanto per capire cosa la tirannia abbia di antropologico. In questa operazione, il nostro autore si rivela più metafisico che storico, aspetto che ha una sua rilevanza nel contesto di una critica alle ideologie. Secondo Cioran, il cesarismo appare in quanto *risponde* ad alcune precise esigenze, che definiscono sia il soggetto singolo (il cittadino), sia il soggetto collettivo (il popolo): l'uomo, nella sua dimensione individuale e collettiva, desidera la libertà ma non è adatto a sopportarla e, piuttosto di sostenere il peso di quest'ultima, si adatta al giogo della dittatura: “è che, precisamente, alla tirannia possiamo prenderci gusto, perché succede che l'uomo preferisca marcire nella paura invece che affrontare l'angoscia di essere se stesso”.²⁰⁵ L'angoscia, che per Cioran corrisponde alla «nostalgia della servitù», raggiunge il suo apice in *tutte* le epoche che coincidono con la fine di una civiltà, sia quelle del mondo antico che del mondo moderno, ed è lei a reclamare la venuta della nuova oppressione. “La più elementare meditazione sul processo storico di cui siamo il compimento rivela che il cesarismo sarà il modo con cui si compirà il sacrificio delle nostre libertà. [...] Se mi si rimprovera di divagare, risponderò che forse anticipo affrettatamente. *Le date non contano molto.* [...] In tutto un altro ordine di attesa, posso sbagliarmi anch'io: ma infine *non si soppesa né si prova una visione*: quella che ho della tirannia futura mi si impone con un'evidenza così decisiva che mi sembrerebbe disonorevole volerne dimostrare la validità. È una certezza alla quale partecipano il brivido e l'assioma. Vi aderisco con la foga di un convulsionario e con

²⁰⁵ *Ivi*, p. 1016.

la sicurezza di un geometra”.²⁰⁶

Abbiamo già osservato che la commistione di vitalismo moderno e storicismo spengleriano conducono Cioran ad alcune generalizzazioni storiche troppo «sommari», pur se questo non inficia il rapporto più profondo che egli ha instaurato tra reazione e rivoluzione. Al punto attuale della nostra analisi è però necessaria una considerazione più dettagliata della questione. Come si può notare dall'ultimo passo citato, in Cioran alla tendenza a generalizzare corrisponde la parallela tendenza a «estetizzare» il fenomeno storico, e questa estetizzazione ha spesso un carattere «estatico», nel senso però di un misticismo in cui il carattere profetico è contaminato e *diminuito* dall'elemento paradossale. È un tratto fondamentale del suo pensiero, grazie a cui il paradosso si mette “al servizio della *nuance*” (sfumatura) per permettere un punto di vista sempre «variabile» e fedele alla nostra instabilità ontologica.²⁰⁷ Tale instabilità si propaga dall'Essere all'individuo ed è ciò che rende opinabile ogni tipologia di idea-verità: anche nei suoi momenti di «profetismo post-storico», Cioran elabora un linguaggio che è antagonista dei feticismi dottrinari perché li annulla attraverso un'ironia che tiene assieme l'antinomia logica e la fascinazione per l'assurdo. Accade una sorta di «distorsione filosofica» che mira a denunciare l'insufficienza di un pensiero binario (basato sulla dicotomia vero-falso) per introdurre un elemento dialettico che “ci aiuti a sviluppare un senso del pensiero plurivalente”,²⁰⁸ che sia capace di contrastare le semplificazioni sistematiche delle imposizioni ideologiche.

Da questa prospettiva le *differenze* tra i singoli dispotismi contano relativamente, perché al centro dell'interesse si trovano i «meccanismi» che dovrebbero caratterizzare trasversalmente i regimi autoritari. Il gesto filosofico di Cioran consiste nel *frammentare* il pensiero, attraverso l'aforisma, la contraddizione e l'aporia, per mostrare che ogni «certezza» deriva da un *difetto* ontologico che si manifesta come *eccesso* gnoseologico. L'elemento propagandistico insito nelle ideologie risiede in questa necessità di *posporre* il reale all'ideale, per il tramite di un'operazione intellettuale in grado di conferire a ciò che non è un grado maggiore di realtà.²⁰⁹ La

²⁰⁶ *Ivi*, pp. 1016-17, corsivo nostro.

²⁰⁷ I. Astier, «L'écriture du paradoxe», in *L'Herne, Cioran*, cit. p. 177.

²⁰⁸ A. Finkielkraut, P. Sloterdijk, *Les Battements du monde*, Pauvert, Librairie Arthème Fayard, 2003, p. 182.

²⁰⁹ Ricordiamo nuovamente che di questa antecedenza dell'ideale rispetto al reale non può essere accusata la *Repubblica* platonica, perché qui la «città giusta» serve come ideale normativo che orienta le nostre azioni *all'interno* della società fattuale in cui ci troviamo.

certezza politica nasce da una affermazione metafisica o, se preferite, non c'è assolutismo politico che possa privarsi di un assoluto ontologico; è un principio che Cioran ha mostrato esaminando l'opera maistriana e che si ripete come un tema musicale nel corso di tutti i suoi testi francesi: quando un'idea trascende il suo «sostrato» di sofferenza fisiologica, si è compiuto il primo passo che porta dalla logica alla violenza sistematica. Nei *Cahiers* leggiamo che è “*falso* tutto ciò che non scaturisce da una sofferenza” personale,²¹⁰ e in questo senso ogni regime autoritario è «falso»: perché le dittature attingono la propria vitalità dalla sofferenza *altrui* e si mantengono solo a patto di aumentare indefinitamente questa quota di dolore. Quando Cioran scrive che “un libro deve essere un *pericolo*”²¹¹ sta dando una duplice indicazione metodologica: un libro è tale solo se nasce da una ferita in chi lo scrive e ne provoca un'altra in chi lo legge, ed è in questa *comunione* che si evita di rendere il dolore qualcosa di anonimo e incorporeo, muovendosi verso una soggettività che non si finge *invulnerabile*.

Il nostro autore esplicita a più riprese che maggiore è il potere detenuto, maggiore è la vulnerabilità di chi lo detiene, ed è questa una delle ragioni per cui la retorica dei totalitarismi innalza a valori assoluti concetti quali «l'onore», «il coraggio», «la forza», «l'obbedienza», ecc. È una strategia di *compensazione* che, costruendo un individuo autosufficiente, crea le condizioni per uno stato onnicomprensivo. *In opposizione* a questo tipo di pensiero (caratterizzato sempre da una certa sistematicità), Cioran opta per una scrittura aforistica che, grazie alla virtù del paradosso, fa dell'uomo uno spazio dischiuso, un luogo di contraddizioni non circoscrivibili, in cui l'incompiuto si afferma come possibilità aperta. La scrittura cioraniana, allora, diventa “scrittura della libertà”,²¹² stile di non-adesione che antepone al reale il *possibile* (non l'ideale) e che lotta contro l'indottrinamento filosofico-politico, contro la stasi in una convinzione categorica.²¹³ Ingrid Astier suggerisce che quella di Cioran sia un'estetica del *labirinto* che, seguendo una geometria dello smarrimento, si contrappone “al miraggio della linea dritta” e

²¹⁰ Cioran, *Cahiers*, cit., p. 360.

²¹¹ Cioran, *Écartèlement*, cit., p. 1444.

²¹² I. Astier, «L'écriture du paradoxe», cit., 179.

²¹³ Nei *Cahiers* (cit., p. 15) leggiamo: “Per cattiva o per buona sorte, mi sono sempre attaccato molto di più al possibile che alla realtà, e niente è più lontano dalla mia natura che la realizzazione. Ho approfondito nel minimo dettaglio tutto ciò che non avrei mai fatto. Sono andato al limite del virtuale”.

sviluppa “un raffinamento topografico dell’imbroglio”:²¹⁴ la strada dell’idealismo autoritario è preclusa proprio nella misura in cui siamo immersi in un labirinto di scetticismo dal quale non è possibile né desiderabile *uscire*. Nel prosieguo del capitolo vedremo come in realtà questa sospensione e del giudizio e dell’azione abbia un riscontro etico, ma al momento ci dobbiamo porre un’altra domanda: secondo l’argomento finora trattato, il discorso cioraniano ha una valenza sicuramente propedeutica rispetto all’evento del totalitarismo; che dire, però, qualora un determinato totalitarismo si fosse già affermato? In quel caso, lo scetticismo metafisico si rivelerebbe un adeguato strumento di resistenza, una testimonianza da opporre alla censura?

Per tentare una risposta, ci rivolgeremo a un pensatore che per molti aspetti può essere considerato agli antipodi di Cioran, Primo Levi. Chimico, scrittore, italiano, di origine ebraica, ex-deportato ad Auschwitz, autore di *Se questo è un uomo*, Levi sembra richiamarsi a un modello filosofico-letterario contrario a quello cioraniano, i cui criteri sono da ricercare nel razionalismo illuminista, nella ricerca scientifica e nella sobrietà del linguaggio. Per altri aspetti, invece, i due scrittori presentano alcune convergenze interessanti, come il fatto che le rispettive produzioni letterarie siano state lette come una sorta di «auto-biografia intellettuale»; entrambi, inoltre, sono difficilmente classificabili, contraddistinti da uno stile «ibrido» che fa dell’*impurezza* una qualità positiva; infine, entrambi giungono a una posizione che oscilla tra il pessimismo e lo scetticismo e che *non accetta* la provvidenza come spiegazione della realtà – per quanto vedremo che lo scetticismo leviano, a differenza di quello cioraniano, non rinnega mai la propria fiducia nella ragione come strumento di comprensione.²¹⁵ Il punto di partenza di questo confronto è l’ultimo testo pubblicato da Levi nel 1986, *I sommersi e i salvati*, opera forse sottovalutata nella storiografia novecentesca e che, allo stesso titolo del *Précis de décomposition*, può essere considerata come un documento essenziale della crisi della contemporaneità.

In questo saggio Primo Levi affronta ancora una volta la questione dei lager nazisti

²¹⁴ *Ivi*, p. 181.

²¹⁵ Per Levi vedi: M. Giuliani, *A Centaur in Auschwitz, Reflections on Primo Levi’s Thinking*, Lanham, Lexington books, 2003, pp. 7-16, 27-54; F. Carasso, *Primo Levi, La scelta della chiarezza*, Torino, Einaudi, 2009, pp. 161-86. Per Cioran vedi: Modreanu, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, cit., pp. 254-328; N. Manea, «Rencontre avec Cioran», in *L’Herne, Cioran*, cit., pp. 350-58.

e torna a riflettere sul ruolo della «testimonianza» nel tribunale e nella sua opera. La testimonianza, in Levi, ha a che fare sia con la legge che con la letteratura, ed implica una ri-elaborazione del concetto di etica: la sua vita da scrittore è nata dalla volontà e dalla «necessità fisiologica» di portare la sua propria testimonianza di Auschwitz (perché “testimoniare è un atto di guerra contro il fascismo”²¹⁶) e dal tentativo di capire da dove nasca la logica nazista, in quanto, “se comprendere è impossibile, conoscere è necessario, perché ciò che è accaduto può ritornare”.²¹⁷ Il doppio ruolo di scrittore-testimone segna tutto il suo percorso intellettuale e lo conduce ad indagare la natura narrativa della sua deposizione, che non si limita ad essere una documentazione necessaria a una sentenza. Come ha notato Robert Gordon, il linguaggio della testimonianza impone delle restrizioni all’orizzonte dello scrittore, il quale si trova a dover “prendere in prestito” un concetto che ha le sue radici nella giurisprudenza e nella teologia, per inserirlo all’interno di un racconto le cui finalità sono anche etiche.²¹⁸ In altri termini, vi è un uso legale e un uso religioso della testimonianza e, nella misura in cui il testimone è il soggetto *eticamente responsabile* delle proprie azioni, pare che l’etica nella sua accezione consueta stia in una posizione indecidibile rispetto a due ambiti a lei estranea.

Giorgio Agamben, in *Quel che resta di Auschwitz*, ha mostrato con chiarezza l’aporia di questa situazione e la persistenza con cui si continua tacitamente a confondere le categorie etiche con le categorie giuridiche e teologiche.²¹⁹ Etimologicamente, il termine «testimone» si può tradurre con due nomi latini e con uno greco. Nell’accezione greca, testimone si dice *martis*, sostantivo che deriva da un verbo che significa «ricordare», e con *martirium* i primi Padri della Chiesa indicavano la morte di quei cristiani che testimoniavano così la propria fede e ricordavano ai loro fratelli il significato (altrimenti inesplicabile) del proprio sacrificio. In latino, invece, ci sono due parole per dire testimone: *testis*, che indica colui che si pone come terzo in una lite tra due contendenti, e *superstes*, che denota colui che ha vissuto un evento fino alla sua fine e può dunque renderne testimonianza. Agamben osserva che “Levi non è un terzo; egli è, in ogni senso, un

²¹⁶ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1991, p. 9.

²¹⁷ P. Levi, *Se questo è un uomo. La tregua*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 347.

²¹⁸ R. Gordon, *Primo Levi: Le virtù dell’uomo normale*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 15.

²¹⁹ Per il seguito di questa analisi vedi: G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, pp. 13-36.

superstite”,²²⁰ ed è un superstite che, laicamente, nega il valore teologico-sacrificale del genocidio nazista. Ciò che gli interessa non è né l’acquisizione dei fatti in vista di un processo, né la necessità di esprimere un giudizio; “sembra anzi che gli interessi soltanto ciò che rende il giudizio impossibile [...] Non che un giudizio non possa o non debba essere pronunciato. [...] Decisivo è soltanto che le due cose non siano confuse, che il diritto non pretenda di esaurire la questione. Vi è una consistenza non giuridica della verità, in cui la *quaestio facti* non può mai essere ricondotta alla *quaestio iuris*. Questo è, appunto, affare del superstite: tutto ciò che porta un’azione umana al di là del diritto, ciò che la sottrae radicalmente al Processo”.²²¹

Quando, nel 1983, Levi traduce *Il processo* di Kafka, si trova di fronte a un libro che contiene “un’intuizione profonda sulla natura del diritto, che non è tanto qui – secondo l’opinione comune – norma, quanto giudizio, e, quindi, processo. Ma se l’essenza della legge – di ogni legge – è il processo, se tutto il diritto (e la morale che ne è contaminata) sono soltanto diritto (e morale) processuali, allora esecuzione e trasgressione, innocenza e colpevolezza, obbedienza e disobbedienza si confondono e perdono importanza. [...] Lo scopo ultimo della norma è di produrre il giudizio; ma questo non si propone né di punire né di premiare, né di fare giustizia né di accertare la verità. Il giudizio è in se stesso il fine e questo – è stato detto – costituisce il suo mistero, il mistero del processo”.²²²

Se questo è vero, allora responsabilità giuridica e responsabilità etica non sono sovrapponibili o, più precisamente, l’etica nasce come articolazione di una spazio di non-responsabilità giuridica. Nel momento in cui scrive *I sommersi e i salvati*, Levi matura la consapevolezza che nell’esperienza di Auschwitz si è venuto a creare “una materia refrattaria a ogni accertamento di responsabilità”,²²³ un nuovo elemento etico che egli chiama «zona grigia», per esaminare il quale è necessario compiere un gesto anti-nietzscheano e porsi *al di qua del bene e del male*, in una zona di “*impotentia judicandi*”²²⁴ che tutto può significare tranne che un’indebita e ingiusta identificazione tra vittima e carnefice, cosa che per Levi equivarrebbe a “una malattia

²²⁰ *Ivi*, p. 15.

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Ivi*, p. 17.

²²³ *Ivi*, p. 19.

²²⁴ Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 45.

morale o un vezzo estetistico o un sinistro segnale di complicità”.²²⁵ Ciò che l’autore vuole dimostrare è che, per comprendere *in che cosa* la vittima non sia riducibile al suo carnefice (e alla colpa di cui è accusabile), non possiamo interpretare queste categorie secondo la dicotomia amico-nemico, reprobato-giusto. La realtà non-qualificabile del Lager, ancor più di qualsiasi altro ambiente biologico sociale, era complessa e stratificata a tal punto da risultare non solo “terribile”, bensì “indecifrabile”: “non era conforme ad alcun modello, il nemico era intorno ma anche dentro, il «noi» perdeva i suoi confini, i contendenti non erano due, non si distingueva una frontiera ma molte e confuse, forse innumerevoli, una fra ciascuno e ciascuno”.²²⁶

In questa «lotta fra monadi», che combattono fra di loro sotto il potere assoluto di chi li detiene in prigionia, si verifica un fenomeno comune a tutte le convivenze umane: *l’ascesa dei privilegiati*, coloro che “sono assenti solo nelle utopie”.²²⁷ Nel «laboratorio» del Lager, privilegio significa collaborazione e i privilegiati sono in primo luogo la classe ibrida dei prigionieri-funzionari – i Kapos, le spie, la Sonderkommando: “è una zona grigia, dai contorni mal definiti, che insieme separa e congiunge i due campi dei padroni e dei servi”.²²⁸ Levi la affronta per contrastare, da un lato, le assurdità di chi sostiene che un “sistema infero” come il nazismo possa santificare le sue vittime; dall’altro, per inficiare quella retorica agiografica per la quale tanto più forte è l’oppressione quanto più accentuata è la resistenza dell’oppresso. In realtà, maggiore è la violenza esercitata dal potere, maggiore è la possibilità che chi lo subisce scenda a compromesso, sia per alleviare la propria sofferenza, sia per condividere quella porzione di autorità della quale, altrimenti, sarebbe soltanto succube. Riconoscere questo meccanismo è indispensabile se si vuole delineare la logica dei campi di sterminio: il potere di cui disponevano le SS nel Lager era «totale» nel senso più estremo e terrificante del termine, e assolutamente estreme erano le atrocità che le SS dovevano-potevano-volevano compiere. Ora, come già ci ha insegnato Cioran, facile è fare il male, difficile è ammetterlo – “assumerlo esplicitamente” su di sé;²²⁹ assunzione a cui le SS medesime volevano in qualche modo sfuggire. Con una lucidità disarmante, che

²²⁵ *Ivi*, p. 35.

²²⁶ *Ivi*, p. 25.

²²⁷ *Ivi*, p. 29.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ Cioran, *Histoire et utopie*, cit., p. 1021.

molti hanno scambiato per cinismo, Levi mostra che, affidando alle stesse vittime, agli stessi ebrei, l'esecuzione fisica di alcune atrocità verso i loro compagni, i nazisti non solo stavano *concedendo* una frazione di potere e qualche settimana di vita in più; stavano soprattutto scaricando su di loro “il peso della colpa, talché, a loro sollievo, non rimanesse neppure la consapevolezza di essere innocenti”.²³⁰ La stirpe giudaica non doveva essere semplicemente sterminata; bisognava degradarne l'essenza umana, “dimostrare che gli ebrei, sotto-razza, sotto-uomini, si piegano ad ogni umiliazione, perfino a distruggere se stessi”²³¹ – perfino ad essere, come Caino, gli assassini del loro fratello.

L'unica possibilità di non far compiere questa «degradazione finale», per cui la responsabilità delle vittime sarebbe uguale a quella dei loro carnefici, è quella di riconoscere “la necessità quasi fisica che dalla costrizione fisica fa nascere l'area indefinita dell'ambiguità e del compromesso”;²³² che nel Lager la costrizione fu assoluta e assoluto fu il compromesso richiesto, che ci fu *chi* accettò il compromesso e che proprio in questo consisteva uno degli obiettivi più «demoniaci» del nazismo: rendere le proprie vittime *partecipi* della disumanità che gli stessi nazisti avevano ideato. Questa fu la zona grigia e Levi ne parla non per la necessità di esprimere un giudizio, ma proprio per l'impossibilità di esprimerlo, impasse che riguarda la stessa possibilità della testimonianza.

È possibile portare testimonianza su ciò che è ingiudicabile? Più precisamente, è possibile testimoniare per ciò che è in sé non-testimoniabile? La zona grigia non è uno spazio intermedio fra i sommersi e i salvati; essa è il luogo non precisato in cui vanno collocati esclusivamente i salvati, i superstiti, coloro che – per abilità, fortuna o prevaricazione (o per una somma di questi fattori) – sono riusciti a ottenere qualche privilegio, ciò in mancanza di cui tutti gli altri sono stati sommersi. Chi ha toccato *il fondo* del Lager, proprio perché l'ha toccato, non è potuto tornare per raccontarlo, e il sopravvissuto che vuole raccontare (come Levi), non può che raccontare *al suo posto*, «parlare in sua vece, per delega». Con rara onestà intellettuale, Levi scrive che “sono loro, i «mussulmani», i sommersi, i testimoni integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale. Loro sono la regola, noi

²³⁰ Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 39.

²³¹ *Ivi*, p. 40.

²³² *Ivi*, p. 51.

l'eccezione".²³³

Fra le eccezioni, vi è chi sente il bisogno e il dovere di parlare e chi, invece, preferisce tacere. Ancora, vi è il silenzio della vittima – che tace per non riaprire una ferita ormai cicatrizzata, e il silenzio dell'oppressore – che tace per omettere le proprie colpe. Levi rientra tra le vittime che vogliono parlare e il suo bisogno di raccontare ciò che è accaduto farà di lui, chimico di professione, uno scrittore e *non solo* un testimone. Lo ripete in diversi passaggi della sua opera letteraria e in molte interviste: il suo abito da chimico – che procede, razionalmente, per esperimenti e per errori – *segna* la sua concezione narrativa, è ciò da cui parte la sua scrittura e senza il quale egli «lavorerebbe a vuoto» con le parole.²³⁴ Da scienziato-scrittore, Levi crede che scrivere sia un gesto *razionale* che, allo stesso modo del chimico che *decifra* la struttura apparentemente caotica delle molecole, serve a estrapolare dal disordine dell'esistenza una forma *regolare*: nonostante tutte le contraddizioni, “la vita è ordine che prevale sul Caos”.²³⁵ Ma la sua idea illuminista di ragione si scontra, inevitabilmente, con la sua esperienza di ex-deportato ad Auschwitz, che delle speranze illuminista è negazione: egli non rinuncia alla ragione come strumento di analisi e di conoscenza, ma nella misura in cui *comprendere* significa “quasi giustificare”, Auschwitz “*non deve* essere compreso”, perché nessuno può «contenere in sé» la logica nazista.²³⁶ Questa inconciliabilità, che denuncia allo stesso tempo la necessità e la non-possibilità di una comprensione razionale, viene esasperata ulteriormente dinnanzi all'aporia intrinseca alla testimonianza del Lager: com'è possibile che la parola del superstite possa valere come testimonianza *del e per il* «mussulmano», colui che nel Lager aveva perduto ogni possibilità di parola e “sul cui volto e nei cui occhi non si [poteva] leggere traccia di pensiero”?²³⁷

Per designare il mussulmano, Levi usa anche la perifrasi «chi ha visto la Gorgone». Agamben nota che non si tratta di una designazione semplice, perché nella tradizione greca il volto (*prósōpon*: «ciò che sta davanti agli occhi») di Medusa indica in realtà un «anti-volto», uno sguardo che è impossibile da guardare in quanto la sua visione comporterebbe la morte del guardante; nello stesso tempo, il «viso

²³³ *Ivi*, p. 64.

²³⁴ P. Levi, *Conversazioni e interviste*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 158-70.

²³⁵ P. Levi, *L'altrui mestiere*, Torino, Einaudi, 1995, p. 184.

²³⁶ Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 347.

²³⁷ *Ivi*, p. 82.

proibito» è rappresentato innumerevoli volte sia nella pittura vascolare che nell'arte plastica e non è mai ritratto di profilo, ma è sempre riprodotto frontalmente, “come un disco piatto, privo della terza dimensione – cioè non come un volto reale, ma come un'immagine assoluta”,²³⁸ che rappresenta *tanto l'impossibilità della visione quanto ciò che non si può non vedere*. La frontalità di Medusa sta alla scultura come la figura retorica dell'apostrofe sta alla narrativa, quando l'autore si rivolge direttamente a un personaggio o a un pubblico. L'allusione che Levi fa alla Gorgone contiene allora, per Agamben, “qualcosa come un'apostrofe, un richiamo che non può essere eluso”.²³⁹ il richiamo ineludibile del mussulmano, che nel Lager è sommerso non perché ha visto qualcosa che il salvato non ha visto, ma perché “non ha visto né conosciuto nulla – se non l'impossibilità di conoscere e di vedere. [...] Ma che proprio questa non umana impossibilità di vedere sia ciò che chiama e interpella l'umano, l'apostrofe da cui l'uomo non può distrarsi – questo, e non altro è la testimonianza”.²⁴⁰

Malgrado la sua fiducia illuminista, il Levi scrittore si accorge che, per testimoniare per il mussulmano, bisogna porsi *di fronte* alla Gorgone e correre il rischio che le proprie parole vengano tramutate «in pietra». Il nucleo di questa aporia (per cui si deve dire il non-dicibile che fu impossibile essere detto) comporta una profonda riflessione sul «linguaggio», da intendersi sia come strumento di conoscenza che come possibilità di creazione, e dal quale nascono due problemi complementari: uno gnoseologico e l'altro etico. Al riguardo, le riflessioni svolte da Levi mostrano una perenne tensione tra la volontà (scientifica) di argomentare con coerenza e chiarezza e la difficoltà (letteraria) di trovare l'espressione adeguata per quelle realtà (come Auschwitz) che sembrano trascendere i parametri esplicativi della stessa ragione. Vi è un «rigore metodologico» che impone a Levi, da un lato, di *sospendere il giudizio* laddove il giudizio non è esprimibile; dall'altro, di non rinunciare alla razionalità come strumento conoscitivo anche quando è l'irrazionalità a prevalere. In veste di testimone, egli accetta la *paradossalità* della condizione umana come un «dato empirico» e, in veste di chimico, la vuole interpretare: è da questa doppia esigenza che *prende forma* la sua scrittura, nella quale convivono uno

²³⁸ Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 48.

²³⁹ *Ivi*, p. 49.

²⁴⁰ *Ibidem*.

scetticismo ideologico e un *ottimismo* razionalista: Levi la definisce “una spaccatura paranoica” che fa di lui “un centauro” – un connubio di metà divergenti.²⁴¹

Questa compresenza promiscua caratterizza la concezione leviana di testimonianza, nella quale convergono sia la documentazione storiografica che la dimensione narrativa e nella quale la «memoria» non si perde perché è elaborata artificialmente dal linguaggio. Testimoniare, per Levi, è operare “un uso pubblico della memoria”, realizzare una comunione del ricordo che è possibile solo attraverso la narrazione scritta e orale.²⁴² La testimonianza letteraria, a differenza della deposizione legale, non ha come scopo la ricerca di una presunta «verità» né, tantomeno, l’imitazione «oggettiva» del reale: l’obiettivo, ancora una volta, è la «comprensione». Ma poiché il reale non è né razionale né univoco, per comprenderlo sarà necessario *ordinare* la struttura poliedrica, contraddittoria e multiforme del mondo fattuale: in questa prospettiva, la *finzione narrativa* si rende necessaria in quanto «arte della ricomposizione» e non può più essere considerata un semplice sinonimo di menzogna. “Ricoeur parla di una referenza incrociata tra storia e finzione, nella quale la storia si serve della finzione per riconfigurare la propria temporalità e la finzione si serve della storia per il medesimo scopo. [...] La finzione è un’estensione della storia al di là dei margini ristretti della rappresentazione documentaria pura e semplice, la cui conformazione risale ad una divisione rigida tra presente e passato, vero e falso, tra mimesi e simulazione. E viceversa. Nella narrazione non esiste dunque una partizione rigida tra invenzione e documentazione. È questo il suo aspetto materialistico: la storia non è soltanto conoscenza del reale, ma costruzione della realtà medesima. Non solo gnoseologia, ma anche ontologia”.²⁴³

Quanto detto sulla testimonianza in Levi ci aiuta a capire in che misura le pagine cioraniane possano essere considerate una «testimonianza filosofica» contro l’ideologia dei totalitarismi fascisti, nonostante esse siano fondamentalmente prive di quella documentazione storiografica che è decisiva nel caso della deposizione

²⁴¹ M. Belpoliti (a cura di), *Primo Levi. Conversazioni ed interviste. 1963-1987*, Torino, Einaudi, 1997, p. 107. Vedi anche: A. Lattanzio, «La scrittura e l’assurdo», in *Primo Levi*, Napoli, Liguori editore, 2000, pp. 111-42.

²⁴² Sul rapporto tra narrativa e storiografia in Levi vedi: R. Ciccarelli, «Primo Levi. Del pensiero narrativo», in *Primo Levi*, pp. 63-110.

²⁴³ *Ivi*, p. 105. Va notato che questo aspetto della scrittura leviana vale non solo per i testi su Auschwitz, ma anche per il resto della sua opera narrativa e fantascientifica. Al riguardo vedi: G. Grassano, «La musa stupefatta», in *Primo Levi: Un’antologia della critica*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 117-47.

giuridica. Cioran non si situa all'interno del tribunale della storia: la sua questione di fondo, viceversa, è come uscire *dalla storia*. È un problema metafisico, certo, che però comporta la decostruzione delle argomentazioni con cui le ideologie politiche si fanno fautrici di un «assoluto sociale». In Cioran, a differenza di Levi, manca sia un intento pedagogico sia un'intenzionalità progettuale volta a creare ordine dal disordine; tuttavia, in entrambi gli autori il concetto di memoria svolge un ruolo centrale.

Se, in relazione ai suoi ricordi di Auschwitz, Levi parla di «memoria patologica»,²⁴⁴ di una predisposizione inconscia al ricordo che gli sarebbe stata preziosa dopo la liberazione; rispetto al revisionismo storico dei negazionisti, egli si richiama a una sindrome collettiva della dimenticanza che esaspera il declino, di per sé fisiologico, dell'attività mnemonica. La sua testimonianza si situa in uno spazio intermedio fra l'oblio insito nel ricordo e la coercizione all'oblio che mistifica il ricordo medesimo; come osserva Roberto Ciccarelli, «la zona grigia in cui il narratore soggiorna [quando scrive *I sommersi e i salvati*] è allora proprio la memoria che tanto ha voluto mantenere»²⁴⁵ – la quale, per mantenersi, ha dovuto negare il suo proprio contenuto facendosi testimone del non testimoniabile.

Anche Cioran si riferisce più volte al carattere patologico della memoria, perché non c'è memoria dove non c'è coscienza e perché quest'ultima, per il filosofo rumeno, si definisce come squilibrio organico scaturito dalla malattia.²⁴⁶ Più precisamente, è la coscienza il nucleo teorico (o «l'ossessione») intorno a cui si discute tutto il pensiero cioraniano: a livello antropologico, essa è ciò che segna lo scarto fra il soggetto e la sua realtà corporea; a livello ontologico, ciò che segna lo scarto fra l'essere e il tempo. Si tratta di una sorta di «idealismo à rebours», in cui l'auto-intuizione dell'io è ciò che *separa definitivamente* il soggetto dall'assoluto, il *lògos* dal *kòsmos*. È solo da questa prospettiva che il «tempo» viene configurato come una malattia dell'essere e la «storia» come una malattia del tempo. La coscienza, in altri termini, rappresenta la *degenerazione* all'interno della quale si sviluppa (o si degrada) la dimensione umana, secondo il ritmo di una decadenza che è *sintomatica* del suo destino.

²⁴⁴ P. Levi, *Racconti e saggi*, in *Opere*, voll. 3, Torino, Einaudi, 1997, p. 889.

²⁴⁵ Ciccarelli, «Primo Levi. Del pensiero narrativo», cit., p. 103.

²⁴⁶ Vedi la terza parte del primo capitolo, «Anatomia del destino».

L'uomo è la sua malattia, sembra dirci Cioran – è l'auto-consapevolezza passiva del dolore che lo costituisce e che si manifesta come «memoria degli organi» – come sofferenza corporea interiorizzata attraverso il ricordo. In altri termini, la memoria è quella «regione opaca», situata tra la corporeità e lo psichico, in cui non è possibile definire la soggettività, perché la soggettività non può far altro che deteriorarsi fino a quando dipende dalla coscienza. Ma dato che senza coscienza non si dà la temporalità, a maggior ragione non può darsi una soggettività a-temporale: essa sarebbe ipotizzabile solo come «estasi» e, in tal senso, va letta l'interpretazione ambigua che Cioran propone sia dello gnosticismo che del buddhismo. Se la storia, in quanto materializzazione di una coscienza malata, nega all'uomo ogni soluzione salvifica; l'eternità, in quanto dissoluzione della coscienza, rappresenta l'oblio dell'essenza umana: ma questo significa che c'è salvezza solo laddove non c'è l'uomo. L'irrealtà *completa* di questo mondo sarebbe accettabile solo se si presupponesse l'esistenza di una realtà ultima a noi nascosta, la quale, con la sua semplice esistenza, sapesse giustificare la presenza del male nel mondo come «assenza di essere». Teodicea. Ma in Cioran è proprio la non ammissibilità della teodicea la premessa da cui consegue la non esistenza di Dio, perché è *il dolore l'unica realtà non falsificabile*. Ne *La chute dans le temps* leggiamo: “Nessun dolore *irreale*: il dolore esisterebbe anche se il mondo non ci fosse. Quando fosse dimostrato che non ha alcuna utilità, potremmo trovargliene ancora una: quella di proiettare un minimo di sostanza nelle finzioni che ci circondano. [...] Lui dona una coerenza alle nostre sensazioni e un'unità al nostro sé, e resta, una volta abolite le nostre certezze, la sola speranza di sfuggire al naufragio metafisico”²⁴⁷.

Il dolore come unica via d'uscita: in questo paradosso sono da cercare le ragioni sia di uno scetticismo che non è sinonimo di passività sia di uno stile volutamente frammentario. Se il dolore è la sostanza del nostro essere, «soffrire» significa “essere totalmente se stessi, accedere a uno stato di non coincidenza col mondo, perché la sofferenza è *generatrice d'intervalli*”;²⁴⁸ questi intervalli, questa incompletezza sono ciò che il pensiero sistematico non può sostenere e che differisce con la logica. Non si tratta tanto di rinnegare la ragione, quanto di confutare la congruenza tra ragione e lucidità: per Cioran essere *lucidi* significa non illudersi sul fatto che la nostra capacità di soffrire è *molto superiore* della nostra capacità di comprendere. Ma

²⁴⁷ Cioran, *La Chute dans le temps*, cit., pp. 1127-28.

²⁴⁸ *Ibidem*.

poiché qualcosa possiamo comprendere, abbiamo la facoltà di interpretare il nostro dolore e leggerlo «come meglio ci piace»: a seconda dei nostri umori, dei nostri dubbi, delle nostre preoccupazioni. “Segretario delle sue sensazioni”,²⁴⁹ Cioran ne registra le variazioni attraverso una scrittura che non si pone l’onere della coerenza perché rifiuta il dovere di trasmettere un messaggio finalizzato a uno scopo: “Cioran è un praticante di un nuovo tipo, la cui originalità e rappresentatività si rivela nel fatto che egli si esercita nel rifiuto di ogni esercizio orientato a una meta. Come è noto, gli esercizi metodici sono possibili solamente quando abbiamo di fronte una meta che sia vincolante. Cioran contesta proprio l’autorità di questa meta. Accettare una meta dell’esercizio, infatti, significherebbe di nuovo credere, dove «credere» designa in questo caso l’operazione mentale mediante la quale chi si accinge a compiere un esercizio ne anticipa la meta”.²⁵⁰

A chi gli chiedeva, alla fine di un’intervista, di esprimere un *messaggio* rivolto alle generazioni future, Levi risponde che «messaggio» è “un termine che detesto perché mi mette in crisi, perché mi pone indosso panni che non sono miei, che anzi appartengono a un tipo umano di cui diffido: il profeta, il vate, il veggente”.²⁵¹ Cioran sarebbe concorde con questa affermazione; non lo sarebbe con la conclusione che ne deriva: Primo Levi, infatti, condanna il «messaggio» nella sua accezione esoterica di verità rivelata, non nel significato prosaico di informazione da comunicare. Anzi, tanto più gli esoterismi dogmatici utilizzano un linguaggio tenebroso ed enigmatico, quanto più è dovere dello scrittore anti-fanatico essere chiaro, coerente, lineare e comprensibile. Ragionevole e pacato, mai compulsivo e frenetico; in altri termini, difficilmente cioraniano. Si tratta di un modello estetico di linguaggio dagli accenti positivisti, a causa del quale Levi è stato tacciato di tradizionalismo letterario anti-modernista e sul quale è necessario soffermarsi.

Nel 1976 Levi pubblica sulla «Stampa» l’articolo *Dello scrivere oscuro*,²⁵² un pezzo controverso che suscita reazioni molto forti, tra cui quella dello scrittore Giorgio Manganelli, il quale accusa il collega torinese di «terrorismo intellettuale». Levi scrive che la letteratura serve per comunicare, non per diffondere incertezze, e

²⁴⁹ Cioran, *La tentation d’exister*, cit., p. 914.

²⁵⁰ P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, trad. it. di P. Peticari, Milano, Raffaello Cortina, 2010, pp. 96-97.

²⁵¹ Carasso, *Primo Levi. La scelta della chiarezza*, cit., p. 182.

²⁵² Ripubblicato poi ne *L’altrui mestiere*, cit., pp. 633-39.

se un lettore “non intende uno scritto, la colpa è dell’autore, non sua. Sta allo scrittore farsi capire da chi desidera capirlo: è il suo mestiere, scrivere è un servizio pubblico, e il lettore volenteroso non deve andare deluso”. La cadenza è del moralista e tradisce un’ortodossia teorica che non rispecchia il percorso intellettuale di un autore ben consapevole dei limiti, delle contraddizioni e della paradossalità connaturate alla scrittura. Ciò non toglie che, per Levi, lo scrittore deve preoccuparsi di rendere il linguaggio il più possibile trasparente a se stesso e agli altri, che comunicare «si può e si deve sempre» e che l’incomunicabilità come valore è da condannare sia sul piano etico che sul piano filosofico, perché presuppone una tacita connivenza con quel tipo di potere che non disdegna la censura, visto che “là dove si fa violenza all’uomo, la si fa anche al linguaggio”.²⁵³ Eppure, il tono del discorso si fa più sfumato nel momento in cui ci si riferisce alla poesia di Paul Celan, poeta oscuro, ma non certo a causa di un presunto “disprezzo per il lettore”.

Celan, è qui il caso di ricordare, non solo è un esiliato rumeno di origine ebraica che scrive in una lingua straniera, e non solo a Parigi diventa amico di Cioran; egli è anche il traduttore tedesco del *Précis de décomposition* – che nella sua versione del 1953 porta il titolo *Lehre vom Zerfall* («Teoria della disgregazione»). Il modo con cui Celan ri-crea il tedesco donandogli una cadenza e una forza tipicamente allogene è paragonabile, per alcuni aspetti, a quanto Cioran fa con il francese, ma Celan seppe compiere questa creazione sia come poeta delle sue poesie sia come traduttore di testi e poesie altrui. Lo stesso Cioran, commentando il *Lehre vom Zerfall*, è colpito dal modo in cui “un non-iniziato alla filosofia abbia affrontato in maniera così ragguardevole le difficoltà inerenti all’abuso del paradosso, perfino della provocazione, che caratterizzano il mio libro”.²⁵⁴ Dell’amico suicida, “che per noi è qualcosa in più di un poeta”, scrive che in lui vi era “il presentimento di un non-avvenire”,²⁵⁵ ed è una sensazione che ritroviamo nelle parole di Levi, per le quali la poetica di Celan è “un riflesso dell’oscurità del suo destino”.²⁵⁶

²⁵³ Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 76.

²⁵⁴ Cioran, «Rencontres avec Paul Celan», in *Cioran. L’Herne*, cit., p. 319.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 320.

²⁵⁶ Levi, *Dello scrivere oscuro*, cit., p. 637.

*“Questa tenebra che cresce di pagina in pagina, fino all’ultimo disarticolato balbettio, costerna come il rantolo di un moribondo, ed infatti altro non è. Ci avvince come ci avvincono le voragini, ma insieme ci defrauda di qualcosa che doveva essere detto e non lo è stato, e perciò ci frustra e ci allontana. [...] Se il suo è un messaggio, esso va perduto nel «rumore di fondo»: non è una comunicazione, non è un linguaggio, o al più è un linguaggio buio e monco, qual è appunto quello di colui che sta per morire, ed è solo, come tutti lo saremo in punto di morte”.*²⁵⁷

Agamben nota che, nell’espressione “come il rantolo di un moribondo”, non vi è condanna, ma la penombra di un non-linguaggio buio e monco che Levi ha già visto e raccontato nelle pagine iniziali della *Tregua*. Appena dopo la liberazione di Auschwitz, gli ex-prigionieri vengono trasferiti dai Russi nel «campo grande» e il deportato italiano, in seguito a una prima e terribile notte in una stanza con altri ottocento moribondi, trascorre i primi giorni da liberato in un locale più piccolo, che ospita venti cuccette. Fra i vicini di letto vi è Hurbinek, “un figlio di Aushwitz”, un bambino di tre anni che è paralizzato dalle reni in giù, con le gambe atrofiche e affetto da mutismo, ma nel cui sguardo preme “con urgenza esplosiva” il bisogno della parola. Quando questa arriva, quando Hurbinek sembra dire una parola, questa non sembra una parola; è un suono difficile, “qualcosa come «mass-klo», «matisklo»”, una combinazione di sillabe insensate che il bambino ripete a intervalli e che nessuno capisce – sino alla fine:

“Nella notte tendemmo l’orecchio: era vero, dall’angolo di Hurbinek veniva ogni tanto un suono, una parola. Non sempre esattamente la stessa, per verità, ma era certamente una parola articolata; o meglio, parole articolate leggermente diverse, variazioni sperimentali attorno a un tema, a una radice, forse a un nome.

Hurbinek continuò finché ebbe vita nei suoi esperimenti ostinati. Nei giorni seguenti tutti lo ascoltavamo in silenzio, ansiosi di

²⁵⁷ *Ibidem.*

*capire, e c'erano fra noi parlatori di tutte le lingue d'Europa: ma la parola di Hurbinek rimase segreta. No, non era certo un messaggio, non una rivelazione: forse era il suo nome, se pure ne aveva avuto uno in sorte; forse (secondo una delle nostre ipotesi) voleva dire «mangiare», o «pane»; o forse «carne» in boemo[...] Hurbinek, il senza-nome, il cui minuscolo avambraccio era pure stato segnato col tatuaggio di Auschwitz; Hurbinek morì ai primi giorni del marzo 1945, libero ma non redento. Nulla resta di lui: egli testimonia attraverso queste mie parole”.*²⁵⁸

Nel «rumore di fondo» che pulsa dai versi di Celan, Levi sente forse il riverbero della «parola segreta» di Hurbinek, una cacofonia che esprime il bisogno di essere compresa e che, all'interno del Lager, risuona come un nome che contrasta la “perpetua Babele”²⁵⁹ di Auschwitz, l'irragionevole impresa del nuovo Nimrod. Levi aveva già parlato del carattere babelico del Lager in *Se questo è un uomo*, nel capitolo «Una buona giornata» – buona perché è la prima giornata primaverile e perché la sera riserverà a ciascuno una porzione extra di zuppa. In mezzo al campo della Buna, illuminata dal sole, è visibile la sommità della Torre del Carbuco, fatta costruire agli stessi prigionieri, e i cui mattoni “sono stati chiamati Ziegel, briques, tegula, cegli, kamenny, bricks, téglak, e l'odio l'ha cementata; l'odio e la discordia, come la Torre di Babele, e così noi la chiamiamo: Babelturm, Bobelturm [...] E oggi ancora, così come nella favola antica, noi tutti sentiamo, e i tedeschi stessi sentono, che una maledizione, non trascendente e divina, ma immanente e storica, penda sulla insolente compagine, fondata sulla confusione dei linguaggi ed eretta a sfida del cielo come una bestemmia di pietra”.²⁶⁰

In diversi commenti midrashici è presente l'idea che, se la generazione di Babele aveva le “stesse parole” (*devarim ahadim*), è perché queste erano diventate “parole sigillate” (*devarim ahoudim*): non più energie libere, evento e apertura verso l'altro, ma forze messe a tacere, chiuse e confuse nelle stesse cose di cui avrebbero dovuto parlare.²⁶¹ Secondo un'esegeta, “a quell'epoca le parole di uno sciocco e quelle di un

²⁵⁸ Levi, *La tregua*, cit., pp. 165-67.

²⁵⁹ Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 56.

²⁶⁰ Levi, *Se questo è un uomo*, cit., pp. 65-66.

²⁶¹ Vedi D. Banon, *Babel ou l'idolatrie embusquée*, in «Tel Quel», n. 88, 1981, p. 52.

sapiente erano identiche”²⁶² e l’uniformità non decifrabile del linguaggio diveniva presagio di una stagione oscura, in cui le persone decedute avrebbero significato meno dei mattoni abbandonati a terra. Levi aveva vissuto questa «degradazione» del linguaggio e degli uomini, cominciata con la retorica fascista e con la pedagogia forzosamente spiritualista, passata attraverso le leggi razziali e la resistenza partigiana, conclusa con la deportazione e l’esilio coatto, con gli acronimi funerei del Lager e il tatuaggio inciso nel braccio. A tale destituzione – etica e semantica a un tempo – egli risponde con la sua testimonianza narrativa, la cui norma stilistica si rifà all’orizzonte deontologico del chimico: affrontare la Materia, «la grande antagonista dello Spirito», accettare le impurità, la resistenza, l’asimmetria iscritta nell’essenza biologica della vita, decifrarne la struttura, con rigore e chiarezza, e comprendere che l’ostilità delle particelle non è mai dogmatismo.²⁶³ Nel *Sistema periodico*, riflettendo su una particolare proprietà dello «zinco», scrive l’autore:

*“Se ne potevano trarre due conseguenze filosofiche tra loro contrastanti: l’elogio della purezza, che protegge dal male come un usbergo; l’elogio dell’impurezza, che dà adito ai mutamenti, cioè alla vita. Scartai la prima, disgustosamente moralistica, e mi attardai a considerare la seconda, che mi era più congeniale. Perché la ruota giri, perché la vita viva, ci vogliono le impurezze, e le impurezze delle impurezze [...] ci vuole il dissenso, il diverso [...] il fascismo non li vuole, li vieta, e per questo tu non sei fascista, vuole tutti uguali e tu non sei uguale. Ma neppure la virtù immacolata esiste, o se esiste è detestabile”.*²⁶⁴

Il *dovere* della chiarezza di Levi non è un reclamo “disgustosamente moralista”, nasce come una «reazione etica» contro la tenebrosità concettuale del fascismo. Contro la paura che lo scrivere oscuro sia più incline all’apologia della dittatura che alla difesa della libertà, della non-purezza di cui è fatta la sostanza umana. Ma nasce

²⁶² *Ivi*, p. 54.

²⁶³ Sul rapporto tra etica e chimica in Levi vedi: Giuliani, *A Centaur in Auschwitz*, cit., pp. 17-26.

²⁶⁴ Levi, *Il sistema periodico*, Torino, Einaudi, 1975, p. 34.

anche dalla consapevolezza che è necessario testimoniare per l'intestimoniabile, per il mussulmano che ha visto la Gorgone, per la parola segreta di Hurbinek. La testimonianza leviana è l'*articolazione* di questa non-parola che proviene *dal fondo*; da un abisso in cui fu possibile rendere impossibile la comunicazione e, attraverso questa impossibilità, creare una mole di dolore che non fu vista “né prima, né dopo, né altrove”.²⁶⁵ Comunicare allora si può e si deve, non per articolare una parola pura – che sarebbe “detestabile” – ma perché nel parlare, nel comunicare e nel comprendere la sofferenza può essere diminuita.

Nei *Cahiers*, Cioran scrive di essere diventato “uno scribacchino” per la sua incapacità di uccidere o di uccidersi;²⁶⁶ comporre parole è una terapia, una trasposizione cartacea di una volontà di distruggere che tradisce una volontà di distruggersi.²⁶⁷ Alla tentazione d'esistere corrisponde una tentazione di scrivere, ed entrambe sono peccaminose, entrambe sono tutto ciò che non è redenzione: “Vi dirò il fondo del mio pensiero? Ogni parola è una parola di troppo”, lo scrittore è “un indiscreto che svaluta le proprie miserie”, che si rifiuta, nonostante le evidenze contrarie, a decretare un “ultimatum alla pestilenza del Verbo”.²⁶⁸ Eppure si scrive, a dispetto della futilità di questo gesto e della sua inutilità; e, quand'anche la verità si riducesse a una “passione del vago [che non si definisce più] in rapporto alle nostre certezze, ma in rapporto ad altri dubbi più *consistenti*”, la realtà in cui viviamo dipenderebbe ancora dalle nostre figurazioni verbali – e noi dipenderemmo da esse. È stato ripetuto più volte, sia da Cioran sia dai suoi interpreti, che la scelta del francese ha significato per il nostro autore un confronto e un diniego del suo fanatismo rumeno; nella lingua francese egli *divenne* metafisicamente straniero, perché furono la *clarté et probité* di questo idioma a fargli perdere “l'illusione di un potere infinito”.²⁶⁹

²⁶⁵ Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 74.

²⁶⁶ Cioran, *Cahiers*, cit., p. 17.

²⁶⁷ Cioran, *La tentation d'exister*, cit., p. 880.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 882-83.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 896.

“A praticare il francese, [lo scrittore straniero] si cura del proprio passato, impara a sacrificare tutto un fondo d’oscurità al quale era attaccato. Si semplifica, diviene altro, rinuncia alle sue stravaganze, vince gli antichi turbamenti, si adegua poco alla volta al buon senso, e alla ragione”.²⁷⁰

In un breve articolo dedicato a Heidegger, Cioran confessa che il linguaggio heideggeriano fu una sua breve infatuazione giovanile. Questa finì grazie alla lettura del pensatore tedesco Georg Simmel, “la cui chiarezza mi ha guarito per sempre dal gergo filosofico”.²⁷¹ Cioran si oppone alla presunzione «di fare del profondo», se questo non è altro che il risultato di una forzatura del linguaggio protratta fino all’irritazione, quando il «fondo d’oscurità» diventa causa d’accecaimento. La considerazione potrebbe sembrare leviana, ma è apparentemente inconciliabile con molte altre in cui lo scrittore rumeno confessa la sua fascinazione per «l’abisso». Nei *Syllogismes*, per esempio, leggiamo: “Con molte precauzioni, mi aggiro nei paraggi delle profondità, per sottrarre loro qualche vertigine e svignarmela, come uno scroccone dell’Abisso”.²⁷²

In Cioran, l’abisso è la contropartita dell’assoluto e non è identificabile con «l’essere profondi». La profondità è un vezzo che assomiglia a una mancanza di essenzialità, caratteristica comune a chiunque si faccia portatore di un messaggio; l’abisso, invece, è ciò che non ci è dato dire dell’assoluto, è, per l’appunto, l’articolazione del «presentimento di un non-avvenire». Ha a che fare con la morte, con il grido e la preghiera, ma non si riduce all’urlo o a un’invocazione al nulla: se Levi combatte l’oscurità con la ragione, Cioran si orienta nel buio grazie alla virtù della *futilità* – “la cosa più difficile al mondo”.²⁷³ Ma la futilità, nell’accezione cioraniana, non è il contrario della ragione: è un compromesso fra il paradossale e il ragionevole, fra lo scetticismo e la lucidità: è *stile* – e in questo senso la conoscenza filosofica non è separabile dalla letteratura. Per Cioran, anche la gnoseologia ha il suo *tono*.

Non è un caso, d’altronde, che sia Cioran che Levi siano così preoccupati della questione stilistica, delle ragioni metalinguistiche della scrittura, della necessità e dei

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ Cioran, «De Vaugelas à Heidegger», in *L’Herne, Cioran*, cit., p. 153.

²⁷² Cioran, *Syllogismes de l’amertume*, cit., p. 754.

²⁷³ Cioran, *Tentation d’exister*, cit., p. 888.

limiti di quest'ultima. Non è un caso, inoltre, che entrambi si preoccupino del *loro* «lettore», che la sua presenza sia percettibile nelle loro pagine e comporti una responsabilità: l'impegno di non annoiarlo per Cioran, l'impegno di non confonderlo e deluderlo in Levi. Non è un caso, infine, che la lettura di entrambi abbia riservato a molti la sensazione di essere nelle vicinanze di *un amico*, e non di un semplice scrittore; che la sofferenza sia la materia prima del loro scrivere e che il loro scrivere sappia diminuire il dolore di chi legge. Sembra strano che i libri di Cioran, «il pensatore del suicidio», siano stati per svariati lettori un efficace profilassi contro il gesto estremo; allo stesso modo, si resta interdetti di fronte alla morte di Levi, caduto dalle scale. Di entrambi ci limiteremo a dire: *anche questo è l'uomo*.

Guido Ceronetti ritrasse così Cioran: “Un metafisico. Ma non distante, non eterico, non enigmatico: un amico. Un antidoto contro le stregonerie, contro le intossicazioni del secolo”.²⁷⁴ Si potrebbe sostituire «metafisico» con «chimico», e pensare a Levi – e leggere, ne *I sommersi e i salvati*, che “il dolore è la sola forza che si crei dal nulla, senza spese e senza fatica. Basta non vedere, non fare, non ascoltare”.²⁷⁵ Cioran, diversamente, vorrebbe non fare, vorrebbe astenersi dall'atto e prendere come proprio modello l'abulico, perché l'uomo muove solo per fare il male; eppure Cioran pubblica i suoi testi e, in questi, non fa altro che *testimoniare per l'abulico che non è*.

Al funesto demiurgo, egli non rimprovera di esistere, ma di non essersi astenuto dalla creazione, questo atto primordiale contrario al Nirvana. E scrive: “Questo mondo non fu creato nella gioia. Procreiamo tuttavia nel piacere. Sì, senza dubbio, ma il piacere non è la gioia, ne è il simulacro: la sua funzione consiste nell'inganno, per farci dimenticare che la creazione porta, fin nel suo minimo dettaglio, il segno di questa tristezza iniziale dalla quale è uscita”.²⁷⁶ Ma anche questa tristezza è Dio.

²⁷⁴ G. Ceronetti, «Cioran, lo squartatore misericordioso», in *Squartamento*, Milano, Adelphi, 1986, p. 18.

²⁷⁵ Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 67.

²⁷⁶ Cioran, *Le mauvais démiurge*, cit., 1175.

Distopia e filosofia

*Pour avoir désappris les larmes, nous sommes
sans ressources – inutilement
rivés à nos yeux.
La Chute dans le temps.*

Non sarebbe difficile immaginarsi Cioran che, nelle vesti di Trasimaco, confuta la giustizia di Socrate, né chiedersi se l'autore del *Précis* fosse o meno un «salvato». Tuttavia non queste sono le domande che ci hanno portato a Levi e a Platone. Cioran, abbiamo visto, pone l'utopia al crocevia tra necessario e impossibile: necessario, perché «l'altrove» è ciò senza di cui il divenire storico non diverrebbe; impossibile, perché è il medesimo divenire che denuncia retrospettivamente ogni illusione utopica come “del passato *a venire*”.²⁷⁷ In questo spazio intermedio, Cioran si preoccupa di due aspetti particolari: l'utopia come genere letterario e la storia come negazione dell'utopia; ovvero l'utopia come ciò che *precede* la politica e come ciò che dalla politica è *confutato*. Da questa prospettiva ci siamo rivolti prima a Platone, che dallo stesso Cioran è indicato quale fondatore delle utopie filosofiche, e in seguito a Primo Levi, non perché fosse utopista, ma perché testimone della negazione di ogni utopia: la *distopia* del Lager nazista.²⁷⁸

Rileggendo Platone, abbiamo visto che quello della *Repubblica* non è un «paradigma» statico che elude il problema del male, ma che è proprio il confronto col male il punto di partenza del dialogo. La definizione di giustizia trova il suo senso in quanto reazione filosofica all'ingiustizia fattuale che compromette la «salute» del corpo sociale; la «malattia» della *polis* è allora una disfunzione organica della struttura politica, contaminata da un governo inadatto al suo ruolo, il quale propaga il «falso» come virtù sia etica che pedagogica. Questa per Platone è la *realtà* della democrazia ateniese a lui contemporanea, ed è a questa realtà che bisogna trovare le «condizioni di possibilità» per il cambiamento. Il progetto teorico della città giusta nasce da (e come soluzione al) disordine politico, stigmatizzato dall'*infelicità* che esso provoca nella vita dei cittadini: il nucleo di origine della

²⁷⁷ Cioran, *La Chute dans le temps*, cit., p. 1152.

²⁷⁸ Giuliani, *A Centaur in Auschwitz*, cit., p. 44.

discussione platonica riguarda le modalità per cui il *lògos* filosofico possa essere considerato l'unico strumento adeguato a ricondurre il *molteplice* all'*identico*, la contingenza multiforme (che caratterizza tanto il mondo sublunare quanto il fenomeno metropolitano) all'uniformità razionale. La struttura dicotomica della suddivisione sociale (governanti-governati, ricchi-poveri, liberi-schiavi), poiché si basa sul principio della prevaricazione del più forte, implica un conflitto perenne di ciascuno contro tutti, che determina il dolore dei più e il benessere di nessuno. Il gesto di immaginazione teoretica con cui Socrate delinea la *kallipolis* è efficace nella sua valenza normativa se, e solo se, è in grado di intercettare la *sofferenza* inerente al disaccordo sociale, proponendosi a sua volta come terapia alla dissoluzione dello status quo. Diversamente, tutto resterebbe un «pio desiderio», una fantasia affascinante ma che in alcun modo potrebbe vincolare all'azione migliore.

Anche Primo Levi parte dalla constatazione del male, nel caso del Lager però si ha la sensazione che la mole di dolore da sopportare trascenda l'umana capacità di soffrire. Come abbiamo visto, raccontare questa sofferenza costituisce, nello stesso tempo, sia la necessità e l'impossibilità della testimonianza, sia l'orizzonte normativo leviano: è necessario comprendere l'impossibile che è accaduto, onde evitare che questo possa ripetersi. Non si tratta di un messaggio da consegnare o da adempiere, ma di un ineludibile impegno alla comunicazione – la quale è condizione preliminare alla comprensione. Come in Platone, è la ragione a fungere da criterio di giudizio: fra ciò che posso e ciò che non posso comprendere vi è una distanza non colmabile; tuttavia, quel che deve orientare la mia «prassi razionale» non è ciò *che conosco*, ma (kantinamente) ciò *che devo conoscere*. In questo senso la «ragion pratica» leviana è una congiunzione di scetticismo e illuminismo: Levi non può postulare l'esistenza di Dio e di un'anima immortale *perché* ha conosciuto la demolizione completa della libertà umana, «il vero *Befehlnotstand*, «lo stato di costrizione conseguente a un ordine».²⁷⁹ Se il problema di Kant è di giustificare una «legge morale» i cui presupposti (Dio, anima, libertà) non possono essere razionalmente dimostrati; il problema di Levi, ben più grave, è di giustificare la medesima «ragione», *falsificata* nel suo nucleo più intimo dall'«imperativo categorico nazista», che, ad Auschwitz, seppe predisporre la logica *allo* sterminio.

²⁷⁹ Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 44.

La logica dello sterminio scardina il concetto di ragione nella misura in cui annulla il «principio di utilità» a esso inerente. Se la razionalità consiste nell'utilizzo migliore dei mezzi necessari al conseguimento di un fine, è possibile parlare di una logica della violenza, per quanto essa sia cinica e deplorevole, perché – come mostra Levi – in tutti i conflitti e in tutte le guerre dell'umanità, le sofferenze subite dal nemico, per quanto atroci, sono riconducibili all'efficacia di una *strategia* (bellica o meno) – e dunque spiegabili come “un sottoprodotto, un di più”.²⁸⁰ Col nazismo tedesco questa operazione non è più possibile, dato che le atrocità da infliggere alle sotto-razze dovevano essere perpetuate *indipendentemente* da qualsiasi altra finalità e costituivano “una deliberata creazione di dolore” non relegabile alla loro semplice eliminazione fisica. Secondo Levi, la *morte* degli ebrei non era né il mezzo né il fine, ma era il drastico “postulato”²⁸¹ della «morale» nazista, ciò che definiva le condizioni di possibilità della ragion pratica hitleriana: il principio di una volontà che deve essere sempre tale da poter divenire il principio di una “massima afflizione, [del] massimo spreco di sofferenza fisica e morale”.²⁸²

Questo capovolgimento del precetto kantiano raggiunge il suo compimento agonizzante nel campo di sterminio e porta Levi a chiedersi se nel Lager sia ammissibile parlare di Spirito nel senso filosofico e tradizionale del termine. Con Platone, abbiamo visto in che misura l'ideale filosofico e l'utopia della città giusta siano vicendevolmente necessari l'uno all'altra; insieme a Levi, dobbiamo chiederci quale sia il ruolo della filosofia (più in generale, dell'«attività intellettuale») nella distopia del Lager, laddove ogni utopia è *stata incenerita*. Levi affronta questa domanda nel sesto capitolo de *I sommersi e i salvati*, in un confronto fraterno con chi, filosofo di professione, fu deportato ad Auschwitz dopo essere stato torturato, sopravvisse, teorizzò il suicidio e morì suicida: lo scrittore austriaco Jean Améry.

I due autori sembrano situarsi su posizioni divergenti rispetto ad Auschwitz: se per Améry, sostenitore della morale del *Zurückschlagen* (del «rendere il colpo»), Levi è «il perdonatore»; per Levi, che ammette la propria incapacità a restituire l'offesa (ma non la volontà di perdonarla), l'imperativo a «fare a pugni» col mondo non può non implicare un'intransigenza severa a tal punto da annullare la vita medesima.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 83.

²⁸¹ *Ivi*, p. 96.

²⁸² *Ibidem*.

Secondo Levi, ci sono due parole (dalle risonanze cioraniane) che ritornano ossessivamente nell'opera di Améry e che aiutano a comprendere la "spaccatura" angosciosa che segna il suo pensiero: da un lato, la «degradazione» (*Entwürdigung*) causata dalla leggi razziali, che lo hanno privato della sua identità tedesca; dall'altro, la «lucidità» (*Luzidität*) che gli ha consentito di accettare l'identità ebraica come "un'impossibilità e come un obbligo", lui che ebreo non si considerava. Da questo scontro nasce un'immagine paradossale del destino, ineludibile perché non realizzabile, da assumere su di sé perché inaccettabile, che non redime perché ha già sentenziato, e rispetto al quale non si può far altro che sopportare, come farebbe "un malato di uno di quei morbi che non provocano grandi sofferenze, ma hanno sicuramente esito letale".²⁸³

Sopravvissuto al Lager, Améry si chiede (e Levi insieme a lui) se essere un intellettuale ad Auschwitz fosse o meno un vantaggio. Le risposte divergono nella misura in cui è diversa la definizione di «intellettuale» da cui si parte. Per Améry l'intellettuale è l'uomo di cultura filosofico-umanista, dedito alla speculazione e situato "all'interno di un sistema di riferimento che è spirituale nel senso più vasto"; per Levi, abbiamo già visto, la cultura non è circoscrivibile all'ambito umanista, e di conseguenza l'intellettuale sarà anche lo scienziato, a patto che egli sia colto "al di là del suo mestiere quotidiano" e non provi "indifferenza o fastidio rispetto ad alcun ramo del sapere".²⁸⁴ Detto questo, la prima risposta è comune a entrambi gli autori: poiché nel campo o si moriva o si era schiavi, sul lavoro schiavistico che era prevalentemente manuale, "in generale l'uomo colto stava in Lager molto peggio dell'incolto".²⁸⁵ sofferiva, cioè, di quel senso di destituzione che l'obbedienza coatta e il lavoro fisico comportavano inevitabilmente per chi, come Améry, si era consacrato allo spirito e alla spiegazione razionale. Cesare Segre osserva che, nel Lager (e non solo), "la tendenza alla speculazione astratta, mentre impedisce di prendere fatalisticamente la situazione per quello che è, [...] ispira invece tendenze distruttive: o all'accentuazione delle contraddizioni, e perciò all'impossibilità di adeguarvisi, oppure a una devastante accettazione del sistema; che se è reale deve anche essere, come diceva Hegel, razionale. È la ragione ad essere sconfitta".²⁸⁶

²⁸³ *Ivi*, p. 103-04.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 106-07.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ C. Segre, «Un dissenso istruttivo: Primo Levi e Jean Améry», in *Ritorno alla critica*, Torino, Einaudi, 2001, p. 57.

Levi, tuttavia, confessa di avere un certo disagio nel definirsi un intellettuale e che certamente non si considerava tale ai tempi della deportazione. Questo spiega, da un lato, perché subisca in maniera minore di Améry il senso di degradazione filosofica; dall'altro, perché non manifesti quell'ostilità verso il lavoro fisico tipico dell'intellettuale. Anzi, Levi ammira i prigionieri meno impacciati di lui nel lavorare e intuisce che, per sopravvivere, deve *imparare* anche “a tenere in mano una pala”. Comprende che la dignità dell'uomo sta sia nella sua razionalità sia nel lavoro che egli compie, e che per questo i nazisti costringevano gli ebrei a lavori stupidi e spregevoli. Non avendo alcun orgoglio filosofico da difendere, difende ciò che la professione di chimico gli aveva insegnato nella quotidiana prassi del laboratorio: cercare di interpretare razionalmente ciò che ci circonda e che razionale non sembra, per quanto nel «laboratorio» in questione si sperimentasse lo sterminio e si dovessero interpretare non molecole ma figure umane. Non rimanere indifferenti, mai – questa è la regola di Levi, che lo porta ad analizzare e pesare i personaggi incontrati durante la prigionia come fossero “esemplari in busta chiusa”: è un'abitudine che, a suo stesso dire, ha a che fare con una curiosità che si potrebbe giudicare cinica e distaccata, ma che durante la prigionia ha aiutato a mantenere viva una parte di sé. A differenza del filosofo Améry, che è preoccupato maggiormente “per lo Spirito” e ha lo sguardo rivolto verso l'alto, il chimico Levi, forse per deformazione professionale, lo ha rivolto verso il basso, là dove sprofonda il mussulmano. Sono due prospettive “diverse e complementari”, che possono coesistere e che conducono apparentemente a una medesima e amara riflessione sul Lager:

*“[La cultura] certo non era utile a orientarsi né a capire: su questo la mia esperienza di straniero coincide con quella del tedesco Améry. La ragione, l'arte, la poesia, non aiutano a capire il luogo da cui esse sono state bandite”.*²⁸⁷

Ad Auschwitz, l'*anus mundi*, la cui quotidianità è dipinta da Levi con parole quanto mai cioraniane (“una noia trapunta di orrore”), l'oblio del pensiero è più che salutare, perché «laggiù» è preferibile impegnare le proprie energie per trovare un pezzo di pane piuttosto che per «cercare di capire»: secondo Améry, il dubbio metodico

²⁸⁷ Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 115.

soccombe di fronte alla contro-logica delle SS, che è la logica immorale e inconfutabile del più forte. Ma questa consapevolezza, nota Levi, rischia di condurre il pensatore agnostico (che non può rifugiarsi nella provvidenza) alla «abdicazione intellettuale» nei confronti della storia: il presente del Lager, come il passato delle altre innumerevoli guerre, è segnato dall'orrore, l'orrore è il solo progresso destinato all'umanità, e a questo orrore che è la storia possiamo solo arrenderci. L'etica, la logica e la metafisica, che dovrebbero costituire le più importanti coordinate filosofiche per interpretare il mondo e dare un senso al divenire storico, vengono depravate della loro essenza nella «più infelice delle *polis*», nel campo di sterminio: se la filosofia nasce dalla meraviglia, come voleva Aristotele, non c'è più meraviglia dove ci sono le camere a gas.

Levi non accetta questa conclusione, non da filosofo, ma da uomo di cultura che non vuole rinunciare al pensiero e che nel Lager è sopravvissuto anche grazie alla sua professione di chimico. La sua non arrendevolezza e il suo ottimismo intellettuale sono spesso stati spiegati grazie alla fiducia anacronistica e positivista che egli seppe mantenere verso la ragione. Non altrettanto spesso, però, è stato notato che Levi salva la ragione umana proprio perché non riduce l'uomo alla sua razionalità: in termini logici, la ragione è condizione necessaria ma non sufficiente dell'umanità; in termini letterari, l'uomo non è solo ragione, ma senza ragione non è più uomo, perché egli è un cefalo, un centauro, un anfibio, un miscuglio di metà differenti che fra loro devono essere «amiche», in armonia: è che per Levi, l'amicizia è una qualità antropologica allo stesso titolo della ragione. Come aveva insegnato Platone nel *Liside* e nel *Fedro*, l'uomo malvagio, che è uomo soltanto di nome, non può essere amico con gli altri perché, nella sua disarmonia interna, è già nemico di se stesso: per questo l'amicizia è una *scelta* che ha a che fare con la razionalità, perché, per trovare il «bene» nell'altro e in noi stessi, bisogna sapere cosa ricercare nel «simile» e nel «dissimile» che caratterizzano tanto noi quanto l'altro. L'amicizia non è solo incontro, è incontro comune, comunione che *crea* un legame che è qualcosa in più di una sovrapposizione contingente.

Nel Lager, campo di lotta fra monadi, l'amico è il raro *compagno*, colui che, letteralmente, «mangia lo stesso pane».²⁸⁸ Fra gli amici che accompagnano Levi nel

²⁸⁸ Gordon, *Le virtù dell'uomo normale*, cit., p. 199.

suo anno di prigionia, incontriamo Lorenzo, il muratore civile che, a suo rischio, *gli offre* la propria zuppa e *gli ricorda* che ancora esiste “una remota possibilità di bene, per cui tuttavia metteva conto di salvarsi”,²⁸⁹ e Alberto, l’amico con cui condivide il posto letto in baracca, colui che “miracolosamente era rimasto libero”, lui e le sue parole, che sapeva sempre tutto anche se parlava solo italiano, più astuto e più scaltro, ma che mai usa questa astuzia per approfittare di Primo. In un racconto del *Sistema periodico*, Levi narra di uno degli innumerevoli furti compiuti in Lager, quando rubò dal laboratorio di chimica una ventina di cilindretti incustoditi, i quali poi si rivelarono composti di ferro-cerio, la lega di cui sono fatte le pietrine per gli accendisigaro. Insoddisfatto della refurtiva, perché valutata non commerciabile, Primo viene subito redarguito da Alberto, per il quale scoraggiarsi con tanta facilità è immorale e indecente. “Avevo rubato il cerio: bene, ora si trattava di piazzarlo, di lanciarlo. Ci avrebbe pensato lui, lo avrebbe fatto diventare una novità, un articolo di alto valore commerciale. Prometeo era stato sciocco a donare il fuoco invece di venderlo: avrebbe fatto quattrini, placato Giove, ed evitato il guaio dell’avvoltoio”.²⁹⁰

La fatalità del gesto prometeico – a causa del quale l’uomo aveva ricevuto quel destino di fuoco che, ad Auschwitz, si sarebbe concluso nei forni crematori – viene capovolta da Levi con un semplice accendino, con un pezzo di cerio le cui scintille significano amicizia, pane, vita. Nell’immagine che trasforma l’antico titano in un mercante che *pecca* di ingenuità e a cui *manca* il senso degli affari, è forse velato il senso più intimo della concezione della storia di Levi, che non è pessimista, ma neppure banalmente positivista. È un compromesso di spirito e materia, di ordine desiderato e di disordine necessario, una divergenza ambivalente composta da due poli tra i quali l’assurdo scorre come “una *permanenza* latente” e non eliminabile,²⁹¹ rispetto alla quale si manifesta un incessante bisogno morale di *comprendere* il caos degli elementi – siano essi naturali, umani, e non – per poter a questi *reagire*.

Seppure sotto auspici diversi, anche per Cioran Prometeo non brillò di lungimiranza, non per aver regalato il fuoco agli uomini, ma per aver pensato che per loro fosse meglio *comprendere* che *ascoltare*; ed è a causa di questa ingenuità psicologica e delle conseguenze del suo dono che egli merita tanto il titolo di

²⁸⁹ Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 109.

²⁹⁰ Levi, *Il sistema periodico*, cit., p. 147.

²⁹¹ Lattanzio, *La scrittura e l’assurdo*, cit., p. 141.

“funesto filantropo”, quanto quello di “serpente malaccorto”.²⁹² Partendo dalla “stravaganza” prometeica o dal peccato adamico, Cioran parla sia della storia come destino che del destino della storia, con cadenze fataliste in entrambe le accezioni: nel secondo capitolo, abbiamo infatti esaminato che questo doppio livello di discorso dipende dal fatto che il «tempo» può essere inteso sia come «esilio metafisico dall’eternità», sia come «spazio del divenire storico». Se l’uomo, in quanto tale, “è colui che non è”, sarà colui che, di conseguenza, potrà essere solo nel divenire storico: più precisamente, è colui che si definisce per il fatto di *essere cosciente* di ciò che non è, peculiarità che spiega la centralità della «coscienza» nel pensiero cioraniano. Dal lato antropologico, la coscienza segna lo scarto fra il soggetto e la sua corporeità, dal lato ontologico, lo scarto fra l’essere e il tempo; ma allora, e di converso, la coscienza costituisce quel luogo intermedio in cui l’uomo concretizza il suo essere-nel-tempo come essere storico, e dunque come soggetto politico – come soggetto che *progetta* il suo tempo. Per questa ragione Cioran afferma che le nostre idee politiche dipendono dalla nostra visione del tempo: non è una considerazione metafisica fine a se stessa, è che la stessa «politica» nasce come elaborazione filosofica del tempo; per lo meno, è quanto accade con Platone, la cui metafisica ha origine dall’abbandono del «tempo mitico» (quello degli eroi omerici) e si sviluppa come creazione del «tempo politico» (quello della *polis*). La *kallipolis*, di conseguenza, non è solo la prima utopia filosofica, ma è il progetto fondante della filosofia medesima: è l’*altrove* in cui l’Essere delle Idee si confronta con la strutturale instabilità e ontologica del tempo storico e antropologica della natura umana. La politica platonica, infatti, implica necessariamente l’etica, la metafisica e l’epistemologia, perché non sarebbe «platonicamente» razionale chiedersi quale sia l’azione più giusta da compiere e a quale scopo, se non ci fossero né una realtà oggettivo-ideale della giustizia né un modo di conoscere questa realtà trascendente.

La posta in gioco dell’utopia platonica è la felicità dell’uomo, che è possibile solo *in vista* della città felice «teorizzata» (e non semplicemente ipotizzata) nella *Repubblica*. Esplicitata nella sua forma più semplice, la domanda attorno alla quale muove tutto il dialogo è: che cosa l’uomo *può e deve fare* per partecipare alla verità ed essere così giusto e felice. È, o dovrebbe essere, una domanda essenziale a qualsiasi ideologia politica; certamente, è il problema a cui ogni utopia cerca una

²⁹² Cioran, *Histoire et utopie*, cit., p. 1050.

soluzione, credibile o meno a seconda dei casi. Cioran, nel momento in cui si avvicina alla letteratura utopica, si trova di fronte al medesimo quesito, ma da lui è implicitamente e scetticamente formulato in questi termini: *se è possibile* che l'uomo possa e debba fare qualcosa per non essere infelice. Levi, a sua volta, dalla prospettiva (che non vuole essere metafisica) del testimone-narratore, sembra variare così l'interrogativo: che cosa l'uomo può e deve fare perché l'infelicità *non si ripeta* come un orrore quotidiano e insignificante.

Sono tre domande che toccano il tema della *sofferenza* e del *dolore* nella vita umana e che implicano, nei rispettivi autori, altrettante e differenti categorie ermeneutiche: l'idea del Bene in Platone, la dicotomia caos-ordine (o materia-ragione) in Levi, e l'idea del Male in Cioran.

Per quanto riguarda Platone, l'idea del Bene sembra svolgere il ruolo di principio ontologico nel senso specifico di *potenza* dell'Essere medesimo. Allo stesso modo del sole – che “è causa di tutte quelle realtà” che stanno dentro e fuori dalla caverna e “che governa tutte le cose che sono nella regione visibile” – il Bene è paragonabile “alla forza” di fuoco della luce dell'astro:²⁹³ è ciò che consente la «generazione nel bello» dell'essere, pur non essendo la stessa «cosa» dell'essere (proprio come il sole, che è causa del mondo, non è la stessa cosa del mondo). In altri termini, il Bene è la «dimensione potenziale» all'interno della quale ciò che si muove (il divenire) può partecipare alla verità dell'essere, che, per l'appunto, è Bene. In questo senso, l'idea del Bene è non solo principio ontologico, ma anche gnoseologico e normativo; e in questo senso, ancora, la metafisica è la condizione di possibilità della politica platonica. A livello antropologico, Platone mostra uno scetticismo incontrovertibile che non giustificerebbe una volontà di riforma tale da creare una nuova città: la maggioranza degli uomini sono inclini a farsi trascinare dalla parte concupiscibile e non da quella razionale della loro anima; tuttavia, la legittimità dell'utopia politica dipende dal fatto che, *nonostante* i limiti imposti dalla sostanza umana, l'uomo si muove nell'orizzonte dell'essere, nella cui prospettiva è il Bene che *si vede* al tramonto. Il famoso passo del libro IX, in cui la *kallipolis* “è posta in cielo come un modello” (592b), indica allora una priorità della città giusta sul cittadino giusto a cui

²⁹³ *Repubblica*, VII, 516c- 517b.

corrisponde una priorità della natura ontologica su quella antropologica:²⁹⁴ l'uomo può e deve fare il bene *se e solo se* il Bene è. In controluce, ciò non significa per Platone che il «male» non è; il male esiste, ma come *presenza*, non come potenza, ed è con questa presenza molteplice e non eludibile che il paradigma si deve confrontare *prima* di mostrare la sua validità teorico-normativa. La dimensione sensibile della realtà, ove soltanto l'uomo può agire, è segnata dal tema della «mancanza» (*endeia*), nel cui non-essere i processi di generazione dell'uomo (*genesis*) si alternano secondo i ritmi instabili dell'incompletezza, “a partire dalla necessità della pura sussistenza fino ai più arditi progetti dell'immaginazione, la quale insegue il desiderio del meglio”²⁹⁵ (l'*eros* filosofico). La norma della bellezza che muove il filosofo verso la perfezione, quale è descritta nel *Simposio* e nel *Fedro*, non trascura le difficoltà e le sofferenze attraverso cui un essere mortale deve passare per modellare se stesso secondo i parametri di una natura immortale. La forma stabile e compiuta di esistenza è uno scopo a portata esclusiva della divinità; eppure, in vista della divinità, che è Bene, l'uomo può dare alla propria vita un contenuto di felicità e una forma che abbia significato.

I parametri «filosofici» del pensiero di Levi, invece, sono il rigore dell'esperimento e la chiarezza della logica, la deduzione coerente e il resoconto preciso. I concetti del bene e del male, dal quale nessuna narrazione è esente, devono essere trattati come se fossero elementi naturali, non come realtà trascendenti né come giudizi del tutto arbitrari: l'esoterismo, l'estasi e l'approssimazione, per Levi, sono fuori luogo tanto nel laboratorio quanto sulla pagina. Che il bene e il male siano due elementi, però, non semplifica il discorso, perché gli elementi non sono entità semplici, né semplici sono le loro reazioni, le strutture delle loro composizioni e il metodo con cui interpretarle. Nel Lager, inoltre, bene e male hanno reagito tra di loro causando una conflagrazione che ha spostato il limite del possibile e del decifrabile: prima di Auschwitz, Auschwitz sarebbe stato impossibile; essendo stato *materialmente possibile* – è questo il fulcro del pensiero leviano – ora è *ripetibile*. Per ciò Auschwitz non è riducibile a un'«anomalia eccezionale e irripetibile» che lo escluderebbe da quella dialettica di cause ed effetti in cui gli eventi storici sono

²⁹⁴ Vedi M. Vegetti, «Il tempo, la storia, l'utopia», in *Platone. La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. VI, “Bibliopolis”, Napoli 2005, pp. 137-68.

²⁹⁵ F. de Luise (a cura di), *Il Bios dei filosofi. Dialogo a più voci sul tipo preferibile di vita*, Trento, Editrice Università degli Studi di Trento, 2009, p. 59.

necessariamente inseriti: “riconoscendo [a posteriori] il carattere ripetibile del campo, Levi lo estende all’intera modernità assumendolo come «*paradigma biopolitico dell’Occidente*»,²⁹⁶ che, in quanto tale, richiede di essere esaminato. La conoscenza delle cause che hanno reso l’orrore una consuetudine quotidiana, per quanto non renda «comprensibile» questo orrore, dovrebbe diminuire le probabilità della sua ripetizione: *propedeutica degli effetti*, contraria alla complicità del «non sapevo» e all’abominio logico del «giudica il peccato e non il peccatore».²⁹⁷ Questa è l’intenzione di Levi, che si scontra con la consapevolezza che il desiderio di “raccontare la *materialità* dell’assurdo” è un’impasse narrativa, dalla quale la sua scrittura si sviluppa come una testimonianza letteraria della parola sommersa di chi incontrò la Gorgone. E non fu in grado di vedere e parlare.

Se Levi pratica una «chimica delle parole» e tenta di montare le sillabe al modo delle molecole, Cioran è solitamente riconosciuto come un «alchimista del verbo», che fa dell’*odio* il «solvente universale» della sua scrittura. La “gioia segreta”²⁹⁸ che emana la pagina cioraniana, e che ci tocca, sembra essere attinente a una sotterranea qualità taumaturgica del suo stile, che dona al paradosso una virtù terapeutica. È una virtù *etica*, il cui postulato, tuttavia, è il «rinneamento» (*reniement*) di ogni impegno morale, che potrebbe essere così formulato: «Qualsiasi cosa tu faccia, farai la cosa sbagliata». Come in Platone, questo ideale normativo (anti-platonico) che dovrebbe condurre il nostro agire alla sconfessione dell’atto, è comprensibile solo alla luce dell’orizzonte metafisico che lo precede e che declina il dualismo manicheo a vantaggio esclusivo della sua componente negativa: il Male è il principio ontologico e costitutivo dell’universo, con la conseguenza immediata che il non-essere ha più realtà dell’essere. “È una concezione anti-cosmica di un’intensità passionale senza eguali che coincide con [...] una cosmogonia capovolta”,²⁹⁹ sintomo di un desiderio non troppo velato che il mondo sprofondi nel caos originario precedente alla divinità e alla coscienza – *prima* della caduta primordiale.

Da questa prospettiva, si capisce perché il paradosso sia, in Cioran, “il segno della frattura” che separa il cosmo dall’assoluto, il tempo dall’eternità, *il linguaggio*

²⁹⁶ Lattanzio, «Primo Levi. La scrittura e l’assurdo», cit., p. 121.

²⁹⁷ C. Ozick, «Il messaggio d’addio», in *Primo Levi: un’antologia della critica*, cit., p. 149.

²⁹⁸ Sora, «Diogène sous les toits de Paris», cit., p. 225.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 227.

dall'essere, l'uomo da se stesso.³⁰⁰ Il male è questa distanza, è questa *origine*, “che presiede a tutto ciò che è corruttibile, vale a dire a tutto ciò che è vivente”:³⁰¹ eppure, come direbbe Levi, senza le impurezze delle impurezze la vita sarebbe detestabile; sarebbe il preambolo di un «fascismo ontologico», ragion per cui dell'impurezza bisogna tessere l'elogio. Ragion per cui Cioran, “con la cura di un assassino”, assume su di sé il male e ne compone l'apologia, per mostrare che anche la migliore delle idee non è esente da quel *nucleo di veleno* che seppe desertificare il paradiso; che conduce, con facilità, dall'assenso a un'opinione sopravvalutata al consenso di in delirio. Tagliare, colpire, sopprimere le evidenze sistematiche del pensiero con la violenza e l'incisione della *formula* e del *frammento*, significa allora procedere a una sorta “di esercizio di de-delirio”³⁰² – a un'ascesi non redentrice, che *diminuisce* la certezza finché non la tramuta in disillusione.

Questa disillusione non è passività, perché è accompagnata dalla “rabbia di aver visto giusto”,³⁰³ così come il paradosso non è solo frenesia, ma anche amarezza della decomposizione. Cioran dipinge il suo sentimento della noia come “un ciclone *al rallentatore...*”,³⁰⁴ e in questa stasi che vortica su se stessa vi è forse un'immagine della sua concezione etica del distacco e del *dégagement*. Detto questo, se riflettiamo sulla frequenza con cui confessa le proprie contraddizioni rispetto alla teoria del non-agire (scrivo, nonostante non debba scrivere; desidero, nonostante non abbia nulla volere; mi “forgio un'altra morte, nonostante dovrei uccidermi; mi “intrattengo con l'Ultimo”, nonostante lo abbia scomunicato...), comprendiamo che lo stesso Cioran è consapevole che l'abbandono completo dell'atto sarebbe possibile solo nell'eternità che non muta; ma noi, purtroppo, siamo caduti *nel* tempo che diviene. Da tale divergenza ontologica, ecco la necessità di uno scetticismo che *si muove* nell'assurdo e che riflette una fissazione impossibile del dubbio: “se l'uomo è «l'animale indiretto», il paradosso è l'espressione di questo non-luogo, di [questo] sradicamento”.³⁰⁵

In altri termini, il luogo del paradosso è *l'altrove* in cui si riflette l'impossibilità dell'utopia – e la sua necessità. Se torniamo sulla questione platonica del rapporto fra filosofia e utopia, Cioran risponderebbe che entrambe sono necessarie alle rispettive

³⁰⁰ Astier, « L'écriture du paradoxe », cit., p. 177.

³⁰¹ Cioran, *Le Mauvais Demiurge*, cit., p. 1170.

³⁰² S. Stolojan, «Cioran, “l'élagueur invétéré”», in *L'Herne, Cioran*, cit., p. 169.

³⁰³ Cioran, *Aveux et anathèmes*, cit., p. 1715.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 1668.

³⁰⁵ Astier, « L'écriture du paradoxe », cit., p. 181.

illusioni, e che queste illusioni non possono reclamare alcuno statuto di verità. A meno che, anti-platonicamente, si sia disposti a concedere una porzione di realtà anche alle ombre proiettate nella caverna. Nei *Cahiers*, infatti, leggiamo:

“Aver paura della propria ombra. Come non averne? Ho cinquantacinque anni ed è la prima volta in vita mia che «realizzo» che io, me stesso, ho un'ombra – e non sono io che la proietto, è lei a proiettarmi”.³⁰⁶

L'ombra come paradigma, o *l'ascesi verso la caverna*. Sloterdijk ha scritto che Cioran “aveva scoperto il modo più sano di essere incurabile”,³⁰⁷ ed è a questa «cura di sé» che egli ci richiama. Se il pedagogista modello, o il filosofo socratico, “è colui che vuole che io voglia, l'allenatore spirituale è colui che non vuole che io non voglia. Egli mi dissuade quando desidero mollare”.³⁰⁸ Da qui, però, *spetta a me* decidere cosa fare, nella cioraniana consapevolezza che solo le convinzioni *futili* possono non aumentare il dolore che ci circonda. “In ogni uomo sonnecchia un profeta, e quando si sveglia nel mondo c'è un po' di male in più...”³⁰⁹

Come il bene, la città giusta “è ciò che fu o che sarà, è ciò che non è mai”. Se vogliamo “fissare in essa la nostra dimora”, sembra suggerire Cioran, dobbiamo *bandire il bene* per ragion di Stato, e solo così forse lo ritroveremo. Probabilmente non nell'*agorà*, ma nei sobborghi, fra gli scettici *clochard* e gli abulici sfaccendati. Non nella *kallipolis*, ma in un'ipotetica *ville trottoir*...

³⁰⁶ Cioran, *Cahiers*, cit., p. 356.

³⁰⁷ Sloterdijk, «Cioran ou l'excès de la parole sincère», cit., p. 237.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 236.

³⁰⁹ Cioran, *Précis de décomposition*, cit., p. 584.

Conclusioni

o Utopia a misura di marciapiede

Nel *Précis*, Cioran rimprovera a Platone di avere soprannominato Diogene il «Socrate divenuto folle»: semplicemente, è «divenuto sincero», poiché ha rinunciato alle illusioni del Bene e della Città.³¹⁰ Agli occhi di Cioran, il «cane celeste» che vive nella botte rappresenta il saggio che contravviene a tutte le convenzioni *stilistiche* di saggezza, divenendo di fatto un saggio da *non imitare*. Essendo l'unico a proporre un' *immagine vera* e, dunque, orrenda dell'uomo, Diogene non può essere né maestro né modello. D'altronde, scrive il nostro autore, «il cinismo non si impara a scuola»,³¹¹ non è una teoria da insegnare o un problema da ripetere a memoria, tanto meno una questione concettuale risolvibile con la *ragione*: è qualcosa che la precede o che, più precisamente, ne esaspera la natura promiscua.

In alcune pagine della *Tentation*, Lutero viene dipinto incisivamente come un fedele segnato dal cinismo, un apologeta che impreca e che sa «pregare *da polemista*».³¹² La sua devozione è colma di aggressività e lancia una sfida alla teologia e al buon gusto, e alla logica che le giustifica. Cioran asseconda l'autore della Riforma quando chiama la ragione «baldracca», e ci chiede: «non vive lei di simulazione, di versatilità e di impudicizia? Siccome non si attacca a niente, siccome *non è niente*, si dona a tutti, e tutti la reclamano: i giusti e gli ingiusti, i martiri e i tiranni. Non c'è causa che non possa servire: lei mette tutto sullo stesso piano, senza reticenze, senza debolezze, senza predilezione alcuna – e il primo venuto ottiene i suoi favori».³¹³

Nella sua mancanza di pudore, il ritratto della ragione evoca la figura di Diogene e, se quest'ultimo, con la lanterna, andava alla *ricerca* di un uomo, cosa fa l'altra se non *aspettare* il primo passante? Cioran coglie l'«essenza» della ragione nel suo non essere *mai uguale a se stessa*, nel suo opportunismo anti-platonico che la rende adatta sia agli artigiani, che ai custodi e ai sovrani. Da questa prospettiva, se il Bene esiste, sarà *la più dissoluta* delle Idee; e se la filosofia vuole mantenersi come «conoscenza del bene», dovrà imparare le virtù della promiscuità. Cioran, in un

³¹⁰ Cioran, *Précis de décomposition*, cit., p. 638.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² Cioran, *La Tentation d'exister*, cit., p., 932.

³¹³ *Ivi*, p. 933.

paragrafo del *Précis* intitolato «Philosophie et prostitution», afferma il bisogno di modellare l'essere secondo i parametri del marciapiede; lo citiamo per intero:

*“Il filosofo, riavutosi dai sistemi e dalle superstizioni, ma che ancora persevera sui sentieri del mondo, dovrebbe imitare il pirronismo da marciapiede sfoggiato dalla meno dogmatica delle creature: la prostituta. Distaccata da tutto e aperta a tutto – che sposa gli umori e le idee del cliente; che corregge l'espressione e l'accento ad ogni occasione; che si presta alla tristezza quanto alla letizia; che prodiga sospiri per non trascurare gli affari; che accompagna le smorfie del suo vicino accavallato e sincero con uno sguardo illuminato e falso – lei propone allo spirito un modello di comportamento che compete con quello dei saggi. Essere senza convinzioni nei confronti degli uomini e di se stessi, questo è il nobile insegnamento della prostituzione, accademia ambulante di lucidità, ai margini della società come la filosofia. «Tutto ciò che so, l'ho appreso alla scuola delle lucciole», dovrebbe gridare il pensatore che tutto accetta e tutto rifiuta, quando, seguendo il loro esempio, si è specializzato nel sorriso stanco; quando gli uomini sono per lui soltanto clienti, e i marciapiedi del mondo il mercato in cui vende la sua amarezza – come le sue compagne, i loro corpi”.*³¹⁴

Lo scetticismo di Cioran è da cercare in questo compromesso fra la saggezza stoica, il pessimismo cinico e la lucida empatia della meretrice. Con la consapevolezza, questa sì tipica della filosofia, che la «realtà» è un concetto che dipende dalle nostre idee, e che proprio per questo è dubitabile. La «voluttà del dubbio», a cui Cioran è consueto concedersi, diventa più comprensibile se rapportata alla metafora della prostituzione: ha a che fare con la parola sincera, amara e licenziosa, con il *bisogno* e con il *vizio* della verità e del piacere, i quali comportano sempre una particella di tristezza e di dolore. Nel primo capitolo abbiamo esaminato l'influenza nietzscheana sulla nostra concezione di «corporeità»: ma se l'elemento organico, in Nietzsche, era

³¹⁴ Cioran, *Précis de décomposition*, cit., p. 651-52.

la sorgente di una *potenza* che avrebbe consentito all'uomo di trascendere la propria condizione antropologica; in Cioran, è l'origine di una volontà *malata* nel suo nucleo fisiologico, che, invece di condurci al cospetto dell'oltre-uomo, ci porta tutt'al più nei paraggi di un marciapiede. La «professionalità» della prostituta diventa allora paradigma deontologico contro il dogmatismo ideologico che abbiamo trattato nel secondo capitolo: se il «potere» è una realtà promiscua e corrotta, che corrompe colui che lo vuole consumare, bisogna diffidare di ogni forma di governo che si pretenda incorruttibile. Sul terreno ideologico, la «purezza» è preambolo alla propaganda e al fanatismo – ed è questo uno degli insegnamenti che la testimonianza di Levi ci ha consegnato. Rileggendo la *Repubblica*, infine, abbiamo visto che le passioni e la ragione sono parti di una medesima anima: e se l'*eros* filosofico di Diotima accompagna Socrate alla visione del Bene, la concupiscenza iraconda di Cioran ci conduce a un Nulla liberatorio. Nella *kallipolis*, l'autore di *Histoire et utopie* farebbe la figura di un *custode annoiato* – un disertore della ragion di Stato.

Resta comunque decisiva la domanda di Platone, che attraversa come una tensione pulsionale l'*altrove* dell'utopia: cosa dobbiamo fare in vista della felicità? Cioran non ignora il quesito, ma rifiuta la possibilità di una risposta risolutiva, se questa risposta comporta la negazione della nostra natura paradossale. Delle soluzioni, proprio come delle sensazioni, si può essere solo «segretari»...

Secondo Edward Said, “Cioran sta al saggio come Borges sta alla finzione narrativa”, perché con entrambi “siamo costantemente in presenza della maschera e dell'enunciato apocrifo”,³¹⁵ in un gioco indefinito di citazioni differite e di intenzioni simulate. Lo stesso Cioran, in uno dei suoi «esercizio di ammirazione», riconosce nello scrittore argentino “il paradosso di un sedentario senza patria intellettuale”, capace per tutta la sua vita di “*non radicarsi, [di] non appartenere a nessuna comunità*”.³¹⁶ È questa una massima che segna tutta la metafisica cioraniana e che si riflette nell'idea letteraria di Borges, per il quale “*tutto si equivale*, dal momento che egli è al centro di tutto. La curiosità universale è segno di vitalità solo se porta il marchio assoluto di un io, di un sé da cui tutto sgorga e in cui tutto si compie [...] Dov'è la realtà in tutto questo? L'io, – farsa suprema...”³¹⁷

³¹⁵ E. Said, «Amateur d'insoluble», in *L'Herne, Cioran*, cit., p. 176.

³¹⁶ Cioran, *Exercices d'admiration*, cit., p. 1606.

³¹⁷ *Ivi*, p. 1607.

L'osservazione è auto-biografica, e fa parte del gioco indefinito di *variazioni su se stesso* con cui Cioran frammenta la propria esistenza per rimanere metafisicamente apolide. «Porre me stesso nella trincea del discorso, a disposizione mia e di chiunque voglia contemplarmi, per *non fissare in me* la mia e la sua dimora. Non ha quindi importanza che un siffatto Cioran esista o sia mai esistito, perché io potrei occuparmi solo di questo Cioran e non di un altro». – ecco la maschera platonica che sembra farsi riconoscere come regola e come pretesto in tutte le pagine del nostro autore. E sono pagine in cui l'altrove non è mai *assente*.

Scrive Cioran, a guisa di congedo: “Ma, dopo tutto, Borges potrebbe diventare il simbolo di un'umanità senza dogmi né sistemi, e se c'è un'utopia alla quale sottoscriverei volentieri, sarebbe quella in cui ciascuno si modellasse su di lui, su uno degli spiriti meno pesanti mai esistiti, sull'«ultimo dei delicati»”.³¹⁸ Lui, l'ultimo scettico di stirpe barbarica.

³¹⁸ *Ibidem*.

Ringraziamenti

Quando si odia qualcuno, era solito dire Cioran, bisogna prendere un foglio e scrivere ripetutamente «Uccido X». All'ultima riga, con la mano stanca e pronta al riposo, X lo si odia di meno.

Se si facesse l'esperimento inverso e sulla pagina si ringraziasse ad oltranza un conoscente indifferente e simpatico, con facilità si cadrebbe nel tentato omicidio. Sarò breve allora, sapendo che molte ho volte costretto le persone più care a crocefiggere la mia X omonima su un pezzo di carta. E mi sono rimaste amiche – *malgré moi*.

Ringrazio loro, chi ha firmato questa tesi e chi l'ha consigliata. Ringrazio Leonardo, che mi introdusse a Cioran con un libro che non gli ho mai restituito. Qua, sul comodino. Carlo, che continua a ospitarmi. Alessandro, con cui parlavo di Levi, che mi parlava di chimica. Sara e Lara, che stanno dall'altra parte del mondo, su due sponde diverse. E Mirko, che sta in un posto a metà, e che a Cioran sarebbe stato simpatico.

Bibliografia

Bibliografia primaria

Bibliografia dei testi di Cioran (in ordine cronologico)

Sur les cimes du désespoir, tr. fr. di A. Vornic, 1934, in *Œuvres*, Parigi, Gallimard, coll. Quarto, 1995.

Le livre des leures, tr. fr. di G. Klewek e T. Bazin, 1936, in *Œuvres*, cit.

Des larmes et des saints, tr. fr. di S. Stolojan, 1937, in *Œuvres*, cit.

La Transfiguration de la Roumanie, trad. fr. di A. Pairut, Parigi, Ed. de l'Herne, 2009 (1937).

Le crépuscule des pensées, tr. fr. di M. Nedelco, 1940, in *Œuvres*, cit.

Bréviaire des vaincus, tr. fr. di A. Parut, 1944, in *Œuvres*, cit.

Précis de décomposition, 1949, in *Œuvres*, cit.

Syllogismes de l'amertume, 1952, in *Œuvres*, cit.

La Tentation d'exister, 1956, in *Œuvres*, cit.

Histoire et utopie, 1960, in *Œuvres*, cit.

La Chute dans le temps, 1964, in *Œuvres*, cit.

Le Mauvais Démon, 1969, in *Œuvres*, cit.

De l'inconvénient d'être né, 1973, in *Œuvres*, cit.

Écartèlement, 1979, in *Œuvres*, cit.

Exercices d'admiration, 1986, in *Œuvres*, cit.

Aveux et anathèmes, 1987, in *Œuvres*, cit.

L'ami lointain, Parigi-Bucarest, Éd. Criterion, 1991.

Entretiens, Parigi, Gallimard, coll. Arcades, 1995.

Cahier de Talamanca-Ibiza, Parigi, Mercure de France, 1997.

Cahiers, Parigi, Gallimard, 1997.

Anthologie du portrait: de Saint-Simon à Toqueville, Parigi, Gallimard, 2002.

Solitude et destin, a cura di A. Pairut, Parigi, Gallimard, 2004.

Exercices négatifs. En marge du Précis de décomposition, a cura di I. Astier, Parigi, Gallimard, 2005.

Articoli, prefazioni e postfazioni di Cioran (in ordine cronologico)

«L'intuitionnisme contemporain», 1932, in *L'Herne, Cioran*, a cura di L. Tacou e V. Piednoir, Parigi, Ed. de l'Herne, 2009, pp. 134-142.

«Articles politiques, Berlin-Bucarest», 1933-1937, in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 32-33.

«Rapport sur mon activité universitaire pendant l'année 1938-1939», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 143-44.

«Le profil intérieur du Capitaine», 1940, in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 53-54.

«Mon pays», 1940, in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 65-67.

«Je souffrais tant d'être roumain», 1940, in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 68-70.

«L'agonie de la clarté et autres textes», 1940-1950, in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 154-66.

«Préface à Nicolas Machiavel», in *Le Prince*, tr. fr. di C. Toussaint, Parigi, Delmas, 1955.

«Préface à Joseph de Maistre», in *Joseph de Maistre*, Monaco, Éditions du Rocher, 1957.

«Urgence du désert et autres textes», 1970-1985, in *L'Herne, Cioran*, cit., p.193-99.

«Lettre à l'éditeur», postfazione a G. Ceronetti, *Le silence du corps*, tr. fr. di A. Maugé, Parigi, Albin Michel, 1984.

«Rencontres avec Paul Celan», 1988, in *L'Herne. Cioran*, cit., pp. 319-20.

«De Vaugelas à Heidegger», 1990, in *L'Herne, Cioran*, cit., p. 153.

«Lettres choisies de E. M. Cioran», in *Magazine Littéraire*, n. 327, dicembre 1994, Parigi.

«Avant-propos à Gabriel Marcel», in *Présence et immortalité*, Parigi, Association Présence de Gabriel Marcel, 2001.

Opere di altri autori

I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di P. Chiodi, Torino, UTET, 1967.

Critica della ragion pratica e altri scritti morali, tr. it. di P. Chiodi, Torino, UTET, 2006.

P. Levi, *L'altrui mestiere*, Torino, Einaudi, 1995.

La chiave a stella, Torino, Einaudi, 1991.

Conversazioni e interviste, Torino, Einaudi, 1997.

Racconti e saggi, Torino, Einaudi, 1997.

Il sistema periodico, Torino, Einaudi, 1975.

I sommersi e i salvati, Torino, Einaudi, 1991.

Se questo è un uomo. La tregua, Torino, Einaudi, 1989.

Platone, *Fedro*, a cura di G. Galli, Firenze, La Nuova Italia, 1979.

Leggi, a cura di F. Adorno, in *Opere*, vol. 7, Roma, Laterza, 1998.

Liside, a cura di G. Pernice, Roma, Dante Alighieri, 1979.

Repubblica, a cura di G. Reale, Milano, Bombiani, 2009.

Simposio, a cura di C. Diano, Venezia, Marsilio Editore, 2006.

Timeo, a cura di G. Reale, Milano, Bombiani, 2003.

Bibliografia secondaria

Letteratura critica su Cioran

- I. Astier, «L'écriture du paradoxe», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 177-83.
- G. Balan, *Emil Cioran. La lucidité liberatrice?*, Parigi, Josette Lyon, 2002.
- P. Bollon, *Cioran, l'hérétique*, Parigi, Gallimard, 1997.
- N. Cavaillès, *Cioran malgré lui. Écrire à l'encontre de soi*, Parigi, CNRS Editions, 2011.
- N. Cavaillès, *Le Corrupteur corrompu. Barbarie et méthode dans l'écriture de Cioran*, Parigi, Le Manuscrit, 2005.
- G. Ceronetti, «Cioran, lo squartatore misericordioso», in *Squartamento*, Milano, Adelphi, 1986.
- F. Chenet, «Cioran et le bouddhisme», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 271-83.
- S. David, *Cioran. Un héroïsme à rebours*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 2006.
- M. Finkenthal e W. Kublack, *The temptations of Emile Cioran*, New York, Peter Lang, 1997.
- A. Finkielkraut, P. Sloterdijk, *Les Battements du monde*, Pauvert, Librairie Arthème Fayard, 2003.
- R. Jaccard, *Cioran et compagnie*, Parigi, PUF, coll. Perspectives critiques, 2005.
- S. Jaudeau, *Cioran, ou le dernier homme*, Parigi, Corti, 1990.
- S. Jaudeau, *Entretiens. En lisant, en écrivant*, Parigi, José Corti, 1990.
- A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme : trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, Parigi, Presse Universitaire de France, 2002.
- J. Laurent, «Cioran, Plotin et la gnose», in *L'Herne, Cioran*, cit., p.264-69.
- G. Liiceanu, *Itinéraires d'une vie: E. M. Cioran*, tr. fr. di A. Laignel-Lavastine, Parigi, Michalon, 1995.
- N. Manea, «Rencontre avec Cioran», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 350-58.

- S. Modreanu, *Cioran*, Parigi, OXUS, coll. Les étrangers de Paris, Les Roumains, 2003.
- S. Modreanu, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, Monaco, Éditions du Rocher, 2003.
- P. Moret, *Tradition et modernité de l'aphorisme. Cioran*, Droz, coll. Histoire des idées et critiques littéraire, 1997.
- R. Mutin, «Philosophie du néant et métaphysique du fragment», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 238-49.
- C. Noïca, «Noïca –Cioran, une amitié particulière», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 199-206.
- N. Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, Parigi, Desjonquères, 2001.
- M. Petreu, «Le problème juif dans l'œuvre roumaine de Cioran», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 70-80.
- V. Piednoir, «Corneliu Codreanu, la Légion de l'Archange Saint Micheal et la Garde de Fer», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 55-58.
- M. A. Rigoni (a cura di), *Fascinazione della cenere*, Padova, Il notes magico, 2005.
- M. A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, Padova, Il notes magico, 2004.
- E. Said, «Amateur d'insoluble», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 174-76.
- F. Savater, *L'angelo sterminatore*, Milano, Frassinelli, 1998.
- F. Savater, «Simone Boué, compagne de Cioran», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 366-67.
- P. Sloterdijk, «Cioran ou l'excès de la parole sincère», in *L'Herne, Cioran*, cit., p. 232-37.
- P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, trad. it. di P. Peticari, Milano, Raffaello Cortina, 2010.
- S. Stolojan, «Cioran, "l'élagueur invétéré"», in *L'Herne, Cioran*, cit., pp. 169-72.
- S. Sontag, *Styles of radical will*, New York, Anchor books, 1991.
- M. Sora, «Diogène sous les toits de Paris», in *L'Herne, Cioran*, cit., p. 224-31.
- M. Sora, *Cioran jadis et naguère*, Parigi, L'Herne, coll. Méandres, 1988.

Letteratura critica su altri autori e di carattere generale

G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

D. Banon, *Babel ou l'idolatrie embusquée*, in «Tel Quel», n. 88, 1981.

Z. Bauman, *Socialism, the active utopia*, Londra, George Allen & Unwin Ltd, 1976.

M. Belpoliti (a cura di), *Primo Levi. Conversazioni ed interviste. 1963-1987*, Torino, Einaudi, 1997.

F. Carasso, *Primo Levi, La scelta della chiarezza*, Torino, Einaudi, 2009.

R. Ciccarelli, «Primo Levi. Del pensiero narrativo», in *Primo Levi*, Napoli, Liguori editore, 2000, pp. 63-110.

F. de Luise (a cura di), *Il Bios dei filosofi. Dialogo a più voci sul tipo preferibile di vita*, Trento, Editrice Università degli Studi di Trento, 2009.

F. de Luise e G. Farinetti, *Storia della felicità: gli antichi e i moderni*, Torino, Einaudi, 2001.

E. Ferrero (a cura di), *Primo Levi: Un'antologia della critica*, Torino, Einaudi, 1997.

H. G. Gadamer, *Platone e il pensare in utopie*, trad. it. in *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Napoli, Istituto di Studi Filosofici, 1988.

M. Giuliani, *A Centaur in Auschwitz, Reflections on Primo Levi's Thinking*, Lanham, Lexington books, 2003.

R. Gordon, *Primo Levi: Le virtù dell'uomo normale*, Roma, Carocci editore, 2003.

J. G. Gunnell, *Political philosophy and time. Plato and the origins of political visions*, Chicago, The University Press of Chicago, 1987.

F. Jesi, *Culture di destra*, Roma, Nottetempo, 2011.

H. Jonas, *Lo gnosticismo*, trad. it. di M. Simonetti, Torino, SEI, 1991.

A. Lattanzio, «Primo Levi. La scrittura e l'assurdo», in *Primo Levi*, cit., pp. 111-42.

M. Marino, «Corpo e testimonianza in Levi e Agamben», in *DEP* (rivista on-line dell'Università Ca' Foscari di Venezia), n. 18/19, gennaio 2012.

F. Moliterni, «L'a-topia letteraria», in *Primo Levi*, cit., pp. 3-62.

L. Napolitano Valditara, «La 'Repubblica' di Platone fra paradigma e utopia», in *Esercizi filosofici. Annuario del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Trieste*, 2 (1994), pp. 193-207.

L. Robin, *Platone*, trad. it. di F. Calaibi, Milano, Cisalpino, 1988.

J-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Parigi, Gallimard, 1994.

C. Segre, «Un dissenso istruttivo: Primo Levi e Jean Améry», in *Ritorno alla critica*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 55-66.

K. Popper, *The open society and its enemies*, vol. I: *The spell of Plato*, London, Routledge and Kegan Paul, 1966.

P. Tillich, *L'eterno presente*, Roma, Ubaldini editore, 1968.

M. Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma, Carocci editore, 2009.

M. Vegetti, «Il tempo, la storia, l'utopia», in *Platone. La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. VI, "Bibliopolis", Napoli 2005, pp. 137-68.