

Esperienze di strettura e filosofia pratica

Luigi Francesco Clemente
Università degli Studi di Perugia
luifracle@hotmail.com

ABSTRACT

This essay is a review of Riccardo Fanciullacci's book *L'esperienza etica* and his concept of 'experience of narrowness'. The experiences of narrowness are situations of awkwardness and suffering, in which human subjects are not able to mediate their ideals, their desires, their practical motivations and social articulations of their life-world. Nevertheless, these forms of suffering are not mere private or psychological experiences, since they concern symbolic order of our everyday life: the human experience, the world-openness of our existence, is always and structurally woven with social *habitus*, lifestyles, values and cultural significations. Thus, related to 'spiritual' sufferings, the aim of practical philosophy is to fluidify symbolic mediations that stifle and petrify human experience, so that people themselves can solve their existential difficulties and not give up on their desires.

KEYWORDS

Experience, spiritual suffering, practical philosophy

Ha fatto discutere, qualche anno fa, la separazione tra il pugile Wladimir Klitschko e l'attrice Hayden Panettiere, dovuta all'enorme distanza geografica che li separava: mentre lui viveva ad Amburgo, lei risiedeva a Los Angeles. Storie come queste sono sempre più frequenti e non solo tra i cosiddetti vip ma anche e soprattutto tra la gente comune, tanto da aver spinto Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim a dedicare alla questione un fortunato studio. Ne *L'amore a distanza*, i due sociologi hanno analizzato le trasformazioni degli affetti nell'epoca presente, dove esigenze lavorative e di impiego, sfondamento dei confini nazionali, immagini di sé e della propria realizzazione personale, da tempo tendono ad incrociare il privato delle persone dando vita a forme di legame inedite, 'a distanza' appunto, forme che vedono sfocarsi elementi strutturanti il rapporto di coppia come la sessualità, la prossimità, la quotidianità e la progettualità¹.

¹ Cfr. U. BECK – E. BECK-GERNSHEIM, *L'amore a distanza. Il caos globale degli affetti*, tr. it. di S. Franchini, Laterza, Roma-Bari 2012.

Uno dei meriti del libro di Riccardo Fanciullacci, *L'esperienza Etica. Per una filosofia delle cose umane*, sta probabilmente nell'aver dato un nome e una struttura concettuale a situazioni del tipo appena richiamato. In gioco sono quelle che Fanciullacci definisce 'esperienze di strettura', vale a dire "quelle esperienze in cui un essere umano riconosce di non saper comporre, a livello della sua elaborazione esperienziale e dunque poi a livello della sua risposta pratica, le istanze normative e/o fattuali che pure si innestano nella situazione in cui ci si trova e sono parte delle caratteristiche distintive di questa" (p. 37)². In questo senso, una 'strettura' consiste in una situazione in cui ci si trova stretti tra le proprie istanze valoriali (l'esigenza di legami affettivi stabili, ad esempio) e le risorse simboliche date con cui, pure, cerchiamo faticosamente di mediarle (le esigenze di flessibilità proprie del mercato del lavoro, ad esempio). Di qui il senso di disorientamento che stringe chi si trova in tali situazioni, disorientamento che origina dall'esigenza di orientarsi, "di non agire come capita" (*ibidem*), senza tuttavia perdere il legame con quei valori su cui non si è disposti a cedere, un po' come nel dilemma lacaniano 'o la borsa o la vita'.

D'altra parte, Fanciullacci nota come le stretture siano situazioni che non necessariamente assumono la forma del dilemma o della chiara esplicitazione simbolica, ch , al contrario,   proprio quando mancano le parole, quando quelle a disposizione risultano stereotipate, povere o carenti di significato, che pi  facilmente pu  prodursi un'esperienza di questo tipo. Cos , a farsi avanti   innanzitutto lo smarrimento, il senso di disagio, la sofferenza muta di colui o colei che percepisce la propria condizione come alienante e senza respiro, come quando *sentiamo* che, malgrado il successo lavorativo, la carriera, le soddisfazioni professionali, alle nostre vite manca qualcosa di prezioso, anche se non sappiamo definire bene cosa o perch .

Tutto questo significa che, oltre le sofferenze fisiche e psichiche, vi sono forme di sofferenza intrecciate al piano delle significazioni sociali, "una sofferenza del tipo che un essere umano patisce in quanto non   semplicemente un corpo che sta accanto ad altri corpi, ma   un corpo capace di semiosi, in particolare quella simbolica" (p. 425). Tali forme di sofferenza, tali stretture, Fanciullacci le definisce 'spirituali', dal momento che colpiscono il soggetto in quanto abita una dimensione di senso intrecciata con ben determinati significati e mediazioni culturali. In gioco, dunque, non   la questione del senso della vita, in generale, ma della sua iscrizione

² In assenza di precisazioni, i rinvii ai numeri di pagina che si trovano nel testo si intendono riferiti a: R. FANCIULLACCI, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli 2012.

strutturale nell'orizzonte sociale delle forme d'ordine della nostra esperienza, del nostro quotidiano stare al mondo³.

Il punto merita di essere sottolineato giacché spesso la questione del senso, almeno nella rappresentazione che di sé offre la tradizione filosofica, subisce un trattamento, per così dire, di 'angelificazione', come se si trattasse di qualcosa che si libra al di sopra e al di là della vita concreta dei soggetti che vi sono presi e dell'ordine simbolico in cui si inscrivono le loro azioni e le loro credenze. In effetti, chi opera nel campo del disagio psichico o sociale, o nel mondo dell'educazione e della formazione, vede come quelle legate alla questione del senso (o del non senso) della vita siano sofferenze irriducibili a tesi di ordine metafisico – sul precipitare di tutte le cose e di tutti i valori, ad esempio – ma si inscrivano all'interno di quello che Fanciullacci chiama spazio dell'esperienza, cioè "l'apertura umana sull'essere (dunque su di sé, sugli altri, sui fenomeni e le situazioni del mondo, sulle questioni che tali situazioni sollevano)", dove si aprono problemi come quelli relativi all'elaborazione di un lutto, alla cura di una malattia degenerativa, alla tessitura di un legame, alla percezione di un contesto lavorativo o scolastico lontano dalla propria esperienza, alla difficoltà di accedere a un impiego stabile e di coniugarlo con la propria vita privata, al fare i conti con la differenza sessuale (propria e altrui)⁴, ecc. Tali questioni hanno in comune il fatto di richiedere una risposta pratica, una presa di posizione soggettiva, un impegno nella situazione, uno sfondamento dei limiti in cui ci si sente presi,

³ Esempi di tali forme di sofferenza sono offerti da quelli che Fanciullacci definisce *disagi e alienazioni esistenziali*: i primi consistono nella difficoltà a situare il proprio vissuto in una cornice di senso che ne permetta un trattamento non solo efficace ma anche giusto, in linea con le proprie aspirazioni; le seconde definiscono la posizione soggettiva di colui o colei che subisce l'estraneità dell'orizzonte culturale entro il quale, pure, si trova a vivere, motivo per cui scopre interi pezzi della propria esistenza sottratti a un'elaborazione simbolica personale. C'è poi un terzo tipo di sofferenza spirituale, abbozzato nelle ultime battute del testo, che consiste nell'esperire la propria insufficienza rispetto a quei discorsi (oggi egemoni) che celebrano la continua autocreazione di sé, qualcosa rispetto a cui si è sempre in difetto, dal momento che in realtà nulla del proprio ambiente è mai a propria completa disposizione. (Sulla critica dei fondamenti del volontarismo, Fanciullacci si è soffermato anche in un altro suo volume: *Volontà e assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Orthotes, Napoli 2012; si vedano in particolare le pp. 489-502).

⁴ Cfr. R. FANCIULLACCI, *Il significare della differenza sessuale: per un'introduzione*, in R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO (a cura di), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010: "La differenza sessuale è fondamentale in quanto è un inaggirabile e [...] è inaggirabile in quanto è una questione che interroga l'umana capacità e propensione ad elaborare l'esperienza al fine di rispondervi intellettualmente e praticamente. Che tale interrogare sia inaggirabile significa che ogni nostro atteggiamento risente, più o meno direttamente e per vie più o meno dirette, della interpretazione esistenziale che ciascuno offre della differenza sessuale, la sua e quella altrui" (pp. 40-41).

non una mera presa d'atto o un semplice sguardo gettato su di essi. Rispetto a tali strettature, non ci troviamo di fronte a semplici *impasse* teoriche che possano essere risolte teoricamente, come dall'esterno o a distanza; piuttosto ci confrontiamo con situazioni che implicano la soggettività nella loro stessa costituzione. Per comprendere questo punto si pensi alla differenza che passa tra la clinica lacaniana e quella jungiana, la prima centrata sulla nozione di atto analitico, la seconda su quella di interpretazione. Secondo Lacan, il punto dell'analisi non sta nel dare ordine e senso alle parole dell'analizzante, o nel riempirne i vuoti e i silenzi, ma nell'aprire uno spazio simbolico in cui questo possa rompere il circolo mortifero della ripetizione e accedere al desiderio che lo abita (passando dalla posizione di analizzante a quella di analista). Vale a dire: "L'atto (in generale) prende il posto di un dire, e modifica il soggetto"⁵.

D'altra parte, le esperienze di strettatura, proprio perché intrecciate con l'ordine simbolico, non si riducono alle "complessioni psichiche dei soggetti che [le] provano", ma hanno a che fare "con la configurazione del loro mondo socio-culturale" (p. 426), di modo che ciò che esse chiamano in causa è proprio tale configurazione. Si pensi, al riguardo, a quello che Arlie Russell Hochschild ha definito 'plus-valore emotivo' nei suoi studi sulle catene assistenziali globali, "una serie di legami tra persone in tutto il mondo, che si sviluppano sulla base del lavoro di assistenza, che può essere pagato o meno". Rispetto al plusvalore studiato da Marx, quello emotivo consiste in un nuovo capitolo nella storia degli affetti e del loro intreccio con la sfera economica. Alle 'donne globali', colf, tate, badanti, donne e per lo più madri lontane dai propri famigliari e dal loro paese d'origine, non viene semplicemente prelevata forza lavoro, ma è richiesto un supplemento emotivo sconosciuto nell'universo di fabbrica (almeno in regime fordista): l'affetto per i nostri cari, per i nostri bambini e i nostri anziani. Sennonché, tale supplemento finisce per sfociare in sentimenti di ambivalenza difficili da gestire, dal momento che tra le condotte e le aspettative collegate al ruolo della 'buona madre' vi sono sia l'impegno lavorativo, il guadagnare denaro per la famiglia, sia lo stare vicino ai propri figli; nel caso delle assistenti domestiche immigrate questi due aspetti del proprio ruolo sono come scissi, in conflitto, e questo per ragioni di ordine sistemico. "Curiosamente, la sofferenza delle donne immigrate e dei loro figli è raramente visibile a chi, nel Primo Mondo, beneficia delle cure e dell'affetto di una tata. [...]"

⁵ J. LACAN, *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, p. 375 (tr. mia).

Involontariamente separiamo l'amore tra bambino e bambinaia dall'ordine capitalistico globale al quale esso appartiene"⁶.

Ora, riguardo a situazioni di questo tipo, Fanciullacci vede bene come il problema della filosofia (morale) consista innanzitutto nel suo posizionamento: se è vero che il suo campo di indagine è dato dalla dimensione dell'agire umano, allora si pone la questione della giusta postura da assumere rispetto a tale dimensione – dimensione che, lungi dall'essere un che di caotico in attesa di venire normato e disciplinato dall'esterno, esibisce di per sé forme d'ordine, di struttura e di riflessione, *habitus*, differenze e articolazioni interne, ma anche contraddizioni e difficoltà di vario genere (là dove non si riesca a rielaborare o ricontrattare tali mediazioni), come quelle rappresentate dalle stretture⁷.

In questo senso, ci sembra, proprio la nozione di esperienze di strettura permette a Fanciullacci di aprire un discorso metateorico sul significato della filosofia pratica, sulla sua origine e sui suoi fini; ciò che viene svolto nella prima parte del libro, alla luce dell'idea, di impronta aristotelica, della filosofia delle cose umane, *he peri ta anthropina philosophia*, secondo la quale: “occorre esporre i fenomeni, e, dopo aver passato in rassegna i problemi che essi presentano, mostrare le verità di tutte le opinioni, o almeno di quelle più diffuse e più autorevoli; se si saranno risolte le difficoltà lasciando sussistere le opinioni, si saranno adeguatamente messi in chiaro i problemi”⁸. O, come scrive programmaticamente Fanciullacci:

“Compito di questo lavoro è contribuire ad impostare l'indagine filosofica morale in modo che essa, *senza perdere il suo carattere di teoria*, torni a muovere dalla sfera dell'umano e dall'attraversamento dell'esperienza storica e sia pronta infine a ritornare, in modo critico ma non astratto, a quella sfera e a quell'esperienza ora filosoficamente articolate e comprese” (p. 257).

⁶ A. RUSSELL HOCHSCHILD, *Amore e oro*, in B. EHRENREICH – A. RUSSELL HOCHSCHILD (a cura di), *Donne globali. Tate, colf e badanti*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 32.

⁷ Proprio perché l'esperienza non si pone in termini antitetici alla riflessione e alla mediazione delle sue forme d'ordine, ne *L'esperienza etica* Fanciullacci propone, *in actu exercitu*, un dialogo non di facciata tra la filosofia e le scienze umane, giacché sono proprio queste ultime che offrono alla filosofia gli strumenti concettuali volti ad analizzare l'articolazione dello spazio di esperienza. Questo punto rappresenta probabilmente uno dei tratti di maggiore originalità del testo, che, per la sua rilevanza, meriterebbe una trattazione separata.

⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VII 1, 1145b2-7 (la traduzione è quella di M. Zanatta che sta nell'edizione Rizzoli, Milano 1986).

A differenza di analoghi tentativi di recupero della filosofia morale di Aristotele (Strauss, Bubner, ecc.), quello di Fanciullacci non si pone in contrasto con il corso del mondo moderno⁹, come se si trattasse di ritornare (in maniera fantasmatica) a una tradizione in sé coesa, non attraversata da conflitti e contraddizioni. Infatti, “quelle idee comuni e ovvie da cui Aristotele riteneva dovesse muovere la filosofia delle cose umane, certamente per attraversarle, ma, tendenzialmente, senza sconfessarle, si frantumano nelle società moderne e contemporanee” (p. 299). Il recupero di Aristotele che Fanciullacci propone sta piuttosto nel rilancio della postura esistenziale e metodologica che lo Stagirita ha assunto rispetto alle cose umane e alla dimensione dell’agire, quel ‘primo per noi’ da cui non si tratta semplicemente di distanziarsi per (meglio) fondarlo, o per disciplinarlo dall’esterno, alla luce di un’immagine precostituita dell’uomo e della società (che è proprio quanto sembra avvenire con celebri slogan come, ad esempio, ‘Aristotele, Trockj e San Benedetto’).

D’altronde, proprio l’idea di distanziamento, “l’idea che per accedere a un essere mosso da interessi e desideri si debba sospendere ogni interesse o desiderio” (p. 186), questa idea che a partire da Descartes è arrivata ad assumere i connotati di una postura teorica nel *metodo del distacco* (cfr. in particolare pp. 76-78), rappresenta, secondo Fanciullacci, un certo modo di avere a che fare con lo spazio dell’esperienza e con le stretture che l’attraversano nell’età moderna, nel momento in cui, a partire dalla Riforma e dalla frantumazione dell’unità religiosa europea, sembrano vacillare le credenze, i legami e le relazioni propri dell’ordine simbolico tradizionale.

E, in effetti, non viviamo anche noi una situazione in qualche modo analoga a quella dell’uomo moderno? Non solo i processi di razionalizzazione, autoriflessione e differenziazione sociale si sono radicalizzati rispetto all’epoca di Descartes; non solo la filosofia morale si è trovata intrappolata nelle *impasse* dell’autoreferenzialità (rompicapi etici, popsophia, ecc.); la stessa postura incoraggiata dall’ordine simbolico attuale appare come una continuazione di quella moderna, non però in senso scettico, ma nella direzione di una cinica presa di distanza da un impegno troppo diretto nella realtà che ci circonda, quasi in risposta alle delusioni politiche del secolo passato (crollo dei socialismi reali, fallimento della Rivoluzione Culturale, suicidio della decolonizzazione, ecc.) e alla disillusione che ne è seguita. Come

⁹ Al contrario, una delle questioni sollevate da Fanciullacci sta nel “chiedersi come sia possibile recuperare l’istanza critico-riflessiva della modernità, tanto più che [...] essa non è solo un’istanza che ha valore di diritto, ma è anche una componente operante di fatto nelle società moderne. Come è possibile fare sì che l’atteggiamento critico-riflessivo nei confronti della cultura ricevuta non sia inerte sul piano della motivazione e dunque dell’agire?” (p. 279).

è stato scritto: “le persone della mia generazione vivono nell’inconscia convinzione che il mondo finirà con loro”. Dapprima, al tempo della loro giovinezza, si sono sentite “parte viva di un movimento di rinnovamento che attraversava tutto il mondo occidentale”; infine, hanno assistito “al rapido e inesorabile ridimensionamento delle loro utopie e al diffondersi su scala planetaria non dei diritti umani, per i quali si erano spese, ma del discorso capitalista. Un tale esito non le ha tuttavia depresse più di tanto, si sono silenziosamente rassegnate alla prematura calata del sipario e al graduale sfaldarsi dei legami collettivi, fortemente identificatori, di allora”¹⁰.

Probabilmente, vale per questa testimonianza quanto Fanciullacci (con e oltre Cavell – cfr. pp. 224 e ss.) scrive della postura scettica, cioè che “non solo non è [...] qualcosa che si oltrepassa attraverso una confutazione teoretica, ma non è neppure una complessione psicologica privata che colpisce questo o quel soggetto [...]: è una *Stimmung*, una tonalità spirituale all’interno di cui si cresce e che perciò si riceve” (p. 231). Ecco perché, parafrasando Fanciullacci, si può dire che “non c’è nulla di automatico” nel passare dall’esperienza della disillusione alla postura del cinismo contemporaneo. Al contrario, si tratta di vedere come la seconda sia un certo modo di fare i conti con la prima, e con le istanze che la abitano, ma non sia né l’unico né il più adeguato a trattarle.

Ed è qui che si iscrive lo spazio proprio della filosofia delle cose umane: all’incrocio con le questioni vitali che travagliano l’esperienza e che chiedono un qualche intervento di risoluzione pratica. Ciò non significa, secondo Fanciullacci, che la filosofia debba rispondere all’inquietudine e al disorientamento degli esseri umano offrendo loro una nuova tavola di valori, un Decalogo per i tempi moderni, per così dire, o dei consigli pratici su come muoversi nel mondo della vita. È proprio quest’ultimo, infatti, che offre i punti di leva e le risorse, materiali e simboliche, volte a trattare le situazioni in cui ci troviamo a vivere e agire. Per questo motivo, “la filosofia delle cose umane deve [...] dotarsi con urgenza della capacità di ascoltare ed esplorare la molteplicità interna della dimensione di ciò che capita e si offre all’esperienza (il *primo per noi*). Deve dotarsi di antenne, se non vuole mancare l’appuntamento con le sofferenze, i disagi esistenziali e, più specificatamente, le esperienze di strettura in cui, pure, una sua parola è spesso attesa o forse sperata” (p. 481).

In altre parole, alla filosofia non sta l’inventare nuove risorse o mediazioni, né il limitarsi a criticare quelle esistenti, ma il farsi carico dell’umano desiderio di trasformazione che pulsa al cuore delle stretture,

¹⁰ F. STOPPA, *La restituzione. Perché si è rotto il patto tra le generazioni*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 9.

tenendo aperte – vale a dire: fluidificando e riarticolando¹¹ – le mediazioni (e i concetti) con cui elaboriamo la nostra apertura all’essere e che, spesso, a causa della loro stessa configurazione storico-sociale, tendono a fossilizzarsi quasi fossero morte cose, come un che di subito e non assunto¹².

¹¹ “Tale ri-articolazione non consiste solo e tanto nella traduzione verbale di un testo non simbolico, ma soprattutto nell’innesto di quel testo in un sistema di opposizioni e differenziazioni più fitto di quello sulla base del quale è stato elaborato: in questo modo quel testo rivela potenzialità di significato inaspettate” (p. 411)

¹² In questo senso, la filosofia pratica rappresenta qualcosa che sfonda le barriere e gli steccati disciplinari, facendosi istanza critica che attraversa, o può attraversare, le più svariate forme di sapere. Così, potremmo leggere il sottotitolo del libro: “per una filosofia delle cose umane”, come un programma di chiarificazione concettuale indirizzato non solo ai filosofi “di professione”, ma a tutti coloro che, a vario titolo, lavorano in contesti attraversati da esperienze di strettura, da quello scolastico a quello dei servizi sociali...