

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

8, 48, 2024

MARZO 2024

ENDOXA

Prospettive sul Presente

V Università
degli Studi
della Campania
La Sapienza
Dipartimento di Giurisprudenza



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

*Endoxa – Prospettive sul presente, 8, 48, MARZO 2024***HOUELLEBECQ**

- | | | |
|----|---------------------------|---|
| 7 | TOMMASO GAZZOLO | <i>Houellebecq: l'Occidente come impossibilità di vivere - Editoriale -</i> |
| 19 | TOMMASO GAZZOLO | <i>Il dominio e la lotta</i> |
| 30 | MAURIZIO BALISTRERI | <i>Houellebecq, Raël e la promessa della clonazione umana</i> |
| 35 | PIER MARRONE | <i>Senza radici</i> |
| 41 | ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA | <i>Amaritudo</i> |
| 45 | MARIO ALOI | <i>Desiderare di morire è comunque desiderare?</i> |
| 51 | FABIO CORIGLIANO | <i>“È triste il naufragio di una civiltà”: La possibilità di un'isola</i> |
| 58 | CRISTINA RIZZI GUELFÌ | <i>Ho una vita asociale molto movimentata</i> |
| 67 | RAOUL KIRHMAYR | <i>La scrittura narrativa come camera a bolle: Houellebecq al di là di Schopenhauer</i> |
| 75 | STEFANO VACCARI | <i>Houellebecq vis-à-vis con l'ermeneutica contrattuale?</i> |
| 80 | XENIA CHIARAMONTE | <i>L'ultima Lanzarote</i> |
| 86 | STEFANO PIETROPAOLI | <i>Il giorno del suicidio di mio figlio mi sono preparato delle uova al pomodoro: Houellebecq oltre l'umano in La possibilità di un'isola</i> |
| 93 | | <i>Informazioni sulla rivista</i> |

INTELLIGENZA

HOUELLEBECQ: L'OCCIDENTE COME IMPOSSIBILITA' DI VIVERE – EDITORIALE –



TOMMASO GAZZOLO

1. **Houellebecq** ha percorso fino in fondo l'idea che “dal primo all'ultimo, noi occidentali puziamo di egoismo, di masochismo e di morte. Abbiamo creato un sistema in cui è diventato semplicemente impossibile vivere; e, come se non bastasse, continuiamo a esportarlo”. Egli ci fa strada nel provare ad ammettere che nelle nostre società occidentali è divenuto impossibile vivere, che il sesso è divenuto inappagante e fonte di perenne frustrazione e disagio, che uomini e donne

non riescono più ad amarsi. Per certi versi, è innegabile che Houellebecq sia forse, tra gli scrittori, “l’unico che abbia capito l’epoca. L’unico che meriti davvero di essere letto. Antimoderno, antireazionario, irreversibile e irrecuperabile, postapocalittico, è l’uomo ferito ideale. In lui suppurano le nostre stimate di uomini e di donne del XXI secolo, stanchi di vivere. Impotenza esistenziale, disgusto della vita, odio per la specie, deperimento sessuale, debolezze vergognose, stanchezza generale” (Cormary).

La riflessione è, certamente, cupa – e intrisa di un pessimismo radicale. Ma è soltanto accettando di interrogare sino alla fine questa tendenza del nostro tempo, la possibile scomparsa del sesso e dei rapporti uomo-donna, che, forse, si riuscirà a trovare la forza per cercare nuove soluzioni, nuove vie che consentano ai due sessi di desiderarsi ancora. Che si potrà, in ultima istanza, reinventare l’amore.

I temi dei suoi romanzi sono già tutti qui: la fine del desiderio sessuale e di ogni relazione possibili tra uomini e donne, l’estinzione del genere umano, le possibilità della tecnologia. Ci permettiamo, però, per una introduzione al presente numero, di alcune considerazioni minime, utili, speriamo, a inquadrare la scrittura di Houellebecq, e la sua posta in gioco.

2. PORNOGRAFIA. Houellebecq è spesso considerato uno scrittore in fondo mediocre, privo di “stile” o dallo stile “piatto” e lugubre: lo è volutamente, certo, ma questo non basta a spiegare ciò che, qui, vi è in questione. **Romanzo filosofico**: in assenza di meglio, la definizione può andare. Ma con l’intesa che non si tratterà mai di raccontare una storia, per Houellebecq, perché la sua scrittura muove proprio da qui: dall’impossibilità del racconto, dall’inesistenza di “storie”, di qualcosa che valga la pena di essere narrato.

Questa *impossibilità* dipende, per Houellebecq, da ciò che oggi sono divenuti i rapporti umani: “I rapporti umani diventano progressivamente impossibili, e questo riduce in proporzione la quantità di aneddoti di cui si compone una vita [...]. Questo progressivo stemperarsi dei rapporti umani non manca di creare qualche problema al romanzo. Come si potrà, infatti, perseguire la narrazione di passioni focose, sviluppate nel corso di diversi anni e talvolta in grado di far sentire i propri effetti su diverse generazioni? Il meno che si possa dire è che siamo lontani da *Cime tempestose*. La forma romanzesca non è concepita per ritrarre l’indifferenza, né il nulla; si dovrebbe invece inventare un’articolazione più piatta, più concisa e più dimessa” (Houellebecq).

Se non c’è più niente da raccontare, è perché non abbiamo più vite che meritino di esserlo, o che comunque si vivono come “storie” – i nostri rapporti con gli altri, e quindi con noi stessi, sono divenuti così miseri e sterili da aver perso ogni possibilità di essere narrati, di entrare nelle logiche e nei codici di una “storia” che conferirebbe loro un *significato*, un senso. **Roland Barthes** una volta ha detto che non esiste, non è mai esistito, un *popolo senza racconti* – e potremmo dire che la

vita *umana* è tale proprio nel suo essersi costituita come vita che si racconta e può essere raccontata. Se, allora, Houellebecq è davvero lo scrittore più importante di questi ultimi quarant'anni, è per questa sola ragione.

Qui non si tratta più, infatti, della “crisi” del racconto o del “romanzo” – del raccontare, cioè, l'impossibilità di raccontare. Si tratta, più radicalmente, di scrivere a partire dalla fine della *narrabilità*, di scrivere, cioè, di vite di cui non c'è nulla da raccontare perché esse hanno perso la capacità di raccontare se stesse, perché non riescono più a far esperienza di se stesse sotto forma di narrazione. La scrittura di Houellebecq, in questo senso, è quanto di più distante da ciò che **Brunner** chiama il *pensiero narrativo*, e che è alla base del fatto che noi esprimiamo non solo le nostre credenze ma anche la nostra stessa esperienza quotidiana, immediata, in forma di storia, sotto forma di racconto.

Le polemiche circa lo “stile”, o persino la “volgarità” di Houellebecq, non andrebbero considerate che a partire da qui – compresa, naturalmente, l'insistenza con cui la sua scrittura indugia sulla descrizione del sesso. Per provare a capire il punto, possiamo mettere a confronto uno dei tipici brani di Houellebecq con la “lotta” tra il narratore e Gilberte descritta da **Proust**, che Houellebecq ha sempre considerato uno scrittore del XIX secolo, l'ultimo scrittore dell'Ottocento. Gilberte nasconde dietro la schiena la lettera che il narratore intende riprendere, e i due cominciano, scherzosamente, a lottare: “io cercavo di attirarla, lei resisteva; i suoi pomelli infiammati dallo sforzo erano rossi e tondi come ciliegie: rideva come se le facessi il solletico; la tenevo stretta fra le gambe come un arbusto sul quale volessi arrampicarmi; e nel mezzo di questa ginnastica, senza che ne venisse accresciuto l'affanno provocatomi dall'esercizio muscolare e dall'ardore del gioco, sparsi, come poche gocce di sudore spremute dalla fatica, il mio piacere, sul quale non potei indugiare nemmeno il tempo necessario ad assaporarlo; immediatamente, mi impadronii della lettera”. Il brano prosegue, con l'ambigua frase di Gilberte: “Sapete, se volete possiamo lottare ancora un po””.

Il narratore, e noi, non sa se Gilberte si sia accorta di quanto successo, o se invece lo ignori – non sa se ella abbia intuito che il gioco cui stanno giocando non è quello apertamente dichiarato, o un altro. Vediamo Houellebecq: “Dopo una breve pausa, Bruno le introdusse un dito nell'ano e un altro nella vagina, e tornò a dedicare al clitoride piccoli e rapidissimi colpi di lingua. Christiane godette in silenzio, a lunghi fremiti”.

Dobbiamo chiederci, ora: cosa cambia realmente, dove sta la vera differenza tra questi passi, così diversi tra loro? Non basta certo opporre una certa allusività, delicatezza, presente in Proust, ad un tentativo, da parte di Houellebecq, di rendere la scrittura “aderente” alla realtà, una sorta di “verosimiglianza” rispetto a quel che, di fatto, accade – in che altro modo “raccontare” che **Bruno** che infila un dito nella vagina di Christiane, se non, semplicemente, “riportandolo”? Non credo però che le cose stiano così. E ciò perché Houellebecq, qui, non racconta nulla: la

sua scrittura non narra alcunché. A differenza di Proust: la “lotta” con Gilberte, infatti, è racconto, ed è racconto perché è una lotta fatta anzitutto di *segni*, più che dei loro corpi. Basterebbe, a dimostrarlo, il fatto che è una lettera, qui, a circolare, a passare da una mano all’altra, ad essere nascosta, e a rendere così possibile al narratore di venire. Più in generale, il sesso, la sessualità, qui, è *narrabile* perché interna ad un sistema – quello del segno, dello stare di ogni cosa per un’altra – che non smette di produrre significazione, di trasformare un significato in un altro, di produrre senso. Per questo non c’è goccia di sperma che non sia *come* una goccia di sudore, non c’è niente che non faccia segno ad un possibile significato: stavamo solo giocando o no? Lei lo sa, e cosa ha voluto dire?

Rispetto a tutto questo, Houellebecq non è, semplicemente, più “volgare” – qualsiasi cosa ciò voglia dire. È che, diversamente, queste descrizioni continue di gente che scopa, che gode, non sono dei “racconti”, non dicono nulla, né riescono a *significare* nulla. Per questo esse, nei romanzi di Houellebecq, non cessano di succedersi l’una all’altra, di “slittare”, scorrere – sono metonimiche, non metaforiche: non si fa che passare *dall’una all’altra*, senza che mai si arrivi a quello che **Lacan** chiamava *point de capiton*, punto di “annodamento”, in cui finalmente una di queste scene riesca ad “ancorarsi” a qualcosa che le dia un senso, un significato. Se tali scene sono essenzialmente *disperate*, è proprio perché è chiarissimo come il loro succedersi non sia spinto che dall’illusione – destinata sempre a cadere – che, prima o poi, qualcosa, l’amore, giunga a dare un significato ad esse, a dare un senso al sesso. Ma è, come si è visto, esattamente ciò che non può più accadere, nelle nostre società.

3. PADRI E FIGLI. In una società come quella odierna, si può constatare – senza che ciò implichi alcun giudizio di valore – come sempre di più le donne finiscano, osserva Houellebecq, per “decidere su tutto”. Decidere, ad esempio, se avere un figlio oppure no. Il che significa, come nota **Soler**, che oggi molte donne “cercano un padre ... per il bambino che nascerà”. Esse, cioè, decidono che avranno un bambino, e *poi* cercano, eventualmente, il padre che possa essere a loro gradito. Con tutta la costellazione di problemi: “cerco un padre, ma non sopporto di vivere con un uomo; cerco un padre, ma colui che incontro non vuole figli; cerco un padre, ma non ne trovo; lo amo ma non lo vedo come padre; senza dimenticare: ho subito pensato che sarebbe stato un buon padre!”.

Dal momento che il desiderio di un figlio viene oggi inteso come desiderio su cui solo la donna decide, esso implica al contempo che le donne si pongano nella posizione di essere loro i giudici e la misura di chi possa essere un padre. A decidere, cioè, se un uomo possa essere un “buon” padre, un padre soltanto, o non esserlo affatto, sono le donne – sulla base dell’assunzione che solo esse detengano un *sapere* circa l’essere padri. Gli uomini tacciono. Osserva Houellebecq: “decidono in merito all’inizio di una relazione, in merito alla sua fine, decidono se avere

un bambino o no. L'uomo rimane inspiegabilmente inerte. C'è una sorta di dissoluzione del punto di vista maschile che è comunque inquietante. Il punto di vista maschile, avendo così poche occasioni di esprimersi, è diventato sconosciuto. Una specie di segreto". L'essere padri, la "paternità", cambia profondamente di significato: essa è ora una funzione del desiderio femminile, del desiderio delle donne; non più, come voleva **Lacan**, uno dei modi della causa del desiderio maschile (per Lacan, un "padre" è il "sintomo" di quegli uomini il cui oggetto che causa il loro desiderio è il fare della propria donna una madre).

Ma se gli uomini tacciono, nota Houellebecq, non è perché sarebbero cambiati, perché avrebbero capito le "ragioni" delle donne: l'uomo "non è cambiato, in nessun modo". Il che significa: la maggior parte degli uomini restano non-padri anche quando lo sono, quando accettano di essere il padre che la donna cerca. Ma significa anche che, non esistendo più le condizioni che, una volta, permettevano al maschio di desiderare di essere un padre, il rapporto padri-figli diviene, definitivamente, impossibile. Per capire il punto, occorre muovere da qui: che l'uomo non desidera, *naturalmente*, di essere padre. Non c'è, cioè, nulla, nel maschio, nella sua "natura", come un "istinto" di paternità, o un desiderio di fare dei figli: "in realtà i maschi non si sono mai interessati ai propri figli, non hanno mai provato affetto per essi, e più in generale sono incapaci di provare affetto per chicchessia: per loro l'affetto è un sentimento completamente estraneo. Quello che non gli è estraneo è il desiderio, il desiderio sessuale allo stato bruto e la competizione tra maschi".

La paternità, in tal senso, non è nulla di "naturale": per darsi un legame tra padre e figlio, occorrono delle condizioni – e storicamente, esse sono state rappresentate, scrive Houellebecq, dal fatto che "i figli erano la trasmissione di uno stato, di regole e di un patrimonio". In Occidente, tutto questo è crollato: i "padri" di oggi hanno la sensazione di non aver più nulla da trasmettere – non un mestiere da insegnare, non dei valori o delle regole da preservare, in una società in cui non possiamo avere alcuna idea di quali "mestieri" esisteranno ancora tra solo vent'anni, quali "regole" potrà mai essere ancora valide. Per questo "oggi per un uomo avere un figlio non ha più alcun senso". Non per le donne: "non hanno mai smesso di provare il bisogno di avere un essere da amare", scrive Houellebecq – e lo può scrivere, direi, perché Freud lo aveva già scritto: perché il bisogno di amare un figlio decide la posizione femminile, perché definisce, per equivalente, il passaggio dal desiderio di "avere" il fallo a quello di "riceverlo". Gli uomini, invece, non provano, di per sé, *alcun bisogno di amare un bambino*: "basta pensare a cosa succede quando un uomo divorzia: distrutto l'ambito familiare, i suoi rapporti con i figli perdono qualsiasi senso. Il figlio è la trappola che è scattata, è il nemico che sei costretto a continuare a frequentare, e che ti sopravvivrà".

4. IL DESIDERIO MASCHILE. Ciò che vi è di sgradevole, nella scrittura di Houellebecq, non è allora – come talora si dice – una concezione “pornografica” del sesso. Queste sono stupidaggini. Quel che, in realtà, risulta essenzialmente difficile da accettare, per un lettore di oggi, è piuttosto il suo non smettere di insistere nel tentativo di de-costruire il desiderio maschile, di dirlo nella sua verità più cruda. A partire da questa convinzione, che si è ricordata: che, a differenza delle donne, gli uomini non siano affatto cambiati.

Il loro desiderio è rimasto, cioè, lo stesso, essenzialmente lo stesso di quello di un secolo fa. Non è altro da quello che si legge in *Strano viaggio* di **Drieu La Rochelle** – altro scrittore “estremo”, come Houellebecq: quello di un desiderio costantemente scisso tra il “sogno sentimentale del matrimonio”, la “nostalgia sociale all’idea di stabilità” - desiderio di fare della donna una *moglie* – e l’inquietudine che spinge a collezionare una donna dopo l’altra, questi “oggetti, frammenti dell’universo i quali vivono soltanto sotto lo sguardo dell’uomo” (La Rochelle). È la stessa scissione che, in Freud, rende quello maschile un desiderio essenzialmente *impotente*: incapace di amare le donne che desidera, e di desiderare le donne che ama. Perché l’oggetto del desiderio maschile è sempre, *da sempre*, perduto, mancante – ed è intorno a questo oggetto, questa “creatura perfetta”, donna che il protagonista, in *Strano Viaggio*, non riesce a pensare che come insieme di “pezzi” presi da donne diverse (“Sognavo belle ragazze senza la testa, magari anche senza braccia e senza gambe, tronchi. Oh, le donne-tronco!”), che il desiderio maschile gira a vuoto.

Ma queste cose, dette un secolo dopo, fanno molto più male. Per Houellebecq, il desiderio maschile non è cambiato, scisso tra il non poter *godere* se non di donne adolescenti, giovani, con le quali, tuttavia, il rapporto sembra non poter essere che quello della loro “degradazione” oggettuale, e la ricerca di un “amore” stabile, duraturo, che, tuttavia, non sembra che implicare la fine di ogni godimento. È vero, dunque, per Houellebecq, che “molti uomini hanno paura delle donne moderne, perché in realtà vorrebbero soltanto una brava moglie capace di occuparsi dei figli e della casa. È un antico sogno dell’uomo, ed è ancora attualissimo, ma in Occidente è diventato quasi impossibile confessarlo”. Ma è al contempo vero che il matrimonio si rivela essere sempre insoddisfacente, inappagante, perché l’uomo continua, invecchiando, a desiderare di poter godere di donne giovani.

Ancora una volta, assistiamo alla dissociazione, alla disgiunzione tra “amore” e “desiderio sessuale” – tra quelle che **Freud** chiamava corrente, *Strömung*, tenera, e corrente sensuale. Per questo la vera “provocazione” di *Sottomissione* riguarda l’Islam come soluzione offerta al desiderio maschile: sposare una donna matura ed una donna adolescente – “è la sottomissione [...] l’idea sconvolgente e semplice, mai espressa con tanta forza prima di allora, che il culmine della felicità umana consista nella sottomissione più assoluta. È un concetto che esiterei a esporre davanti ai miei correligionari, potrebbero giudicarlo blasfemo, ma per me

c'è un rapporto tra la sottomissione della donna all'uomo come la descrive *Histoire d'O* e la sottomissione dell'uomo a Dio come la contempla l'islam". Questa corrispondenza tra islam ed un'erotica della schiavitù tipica della letteratura occidentale è ciò che, per Houellebecq, mette a "nudo", diremmo, il *fantasma* ultimo del desiderio maschile: quello di una sottomissione della donna attraverso cui poter unire tenerezza e degradazione, amore e godimento. "Islam" – esattamente come era stato il "cristianesimo" – allora, non è in Houellebecq che uno dei nomi di questo fantasma maschile.

5. LA FAMIGLIA. Non c'è romanzo di Houellebecq in cui la famiglia, il suo disfacimento, non siano costantemente interrogati – e rimpianti: perché se, da una parte, la sessualità contemporanea rende impossibile la famiglia, quest'ultima resta pensata come l'unico spazio in cui l'amore può nascere. La famiglia e la vita coniugale: "questi erano i due poli residui attorno a cui si organizzava l'esistenza degli ultimi occidentali, in quella prima metà del ventunesimo secolo. Altre formule erano state contemplate invano, da persone che avevano avuto il merito di intuire il logoramento delle formule tradizionali, senza tuttavia riuscire a concepirne di nuove, e il cui ruolo storico era dunque stato interamente negativo". Houellebecq "**reazionario**", dunque? Può darsi, ma ciò non può costituire la ragione per non assumere che la "disgregazione della famiglia" è certamente "in se stessa radicalmente nuova. Non abbiamo alcuna testimonianza di società umana precedentemente esistita senza il principio che ci si sia, alla base della stessa società, il gruppo familiare" (**Melman**).

S'intenda: non si tratta, qui, né di adottare una posizione conservatrice, né di negare la legittimità a nuove forme di unione. La famiglia *può* certamente scomparire – Freud stesso lo ammetteva, già un secolo fa, sapendo che a quel punto la civiltà avrebbe imboccato nuove vie, vie che avrebbe prima o poi trovato per poter andare comunque avanti. Più interessante è chiedersi *perché* questa disgregazione, e che cosa vi sia, realmente, qui in questione. Si tralascino, pertanto, tutti quegli "argomenti" che, anziché spiegare, vengono di volta in volta portati a favore o contro questa "cellula germinale della civiltà", per dirla ancora con Freud. Perché germinale? È qui che la risposta si fa interessante.

La famiglia – e, con essa, il matrimonio – non è altro che quell'istituzione, quel luogo e quell'insieme di pratiche che lo costituiscono, che hanno reso possibile la convivenza tra i due sessi. Certo che essa è un'istituzione dell'eterosessualità: ma non certo perché esprimerebbe una qualche forma di desiderio reciproco "naturale" tra i due sessi. Freud, nel *Disagio della civiltà*, dà alcune indicazioni essenziali, chiedendosi perché l'uomo abbia preso l'abitudine di formare delle famiglie. Occorrono, anche qui, delle condizioni – il che significa: non c'è nulla di *naturale* nel "desiderio" di formare una famiglia. La prima è la *continuità dell'eccitamento*

sessuale. L'uomo deve, cioè, costituirsi come quell'animale che, a differenza degli altri, non ha nel soddisfacimento genitale un *bisogno*, regolato dai cicli naturali, dall'istinto, dalla biologica: esso deve, cioè, cessare di "comportarsi come un ospite che arriva all'improvviso e dopo che se ne è andato non da più notizie di sé per lungo tempo".

Da "ciclo biologico", come quella animale, la sessualità umana si costituisce come permanente. Freud suggerisce più volte che questo processo – che, come tale, è storico – ha avuto nel passaggio alla posizione eretta il suo momento determinante: ciò, infatti, avrebbe progressivamente determinato la svalutazione degli impulsi olfattivi, la diminuzione del loro stimolo, a scapito della vista, che avrebbe preso il loro posto. E mentre i primi sono legati alla "natura", al ciclo biologico della donna, e sono pertanto intermittenti, gli eccitamenti visivi sono, invece, permanenti.

Tralasciamo pure, per ora, di discutere il punto, perché non è esso che, ora, ci interessa. La questione è un'altra: ed è che, secondo Freud, questa trasformazione è ciò che è alla base del formarsi della famiglia. Non, si noti, del reciproco desiderio tra i due sessi: essi, in ultima istanza, come Freud non ha smesso di ripetere, non si desiderano. Perché i loro oggetti del desiderio non sono reciproci, simmetrici. La famiglia, osserva Freud, soddisfa certamente il desiderio dell'uomo di avere a sua disposizione, presso di sé, l'oggetto sessuale (solitamente, appunto, la donna). Ma se la donna rimane presso l'uomo, è perché non desidera "separarsi dai piccoli privi di aiuto", ed anche nel loro interesse opta per ricevere la protezione del maschio, più forte. Come si vede, i desideri che qui si incrociano sono radicalmente eterogenei: "la potenza dell'amore", osserva Freud, "provocò nel maschio il desiderio di non essere privato dell'oggetto sessuale, cioè della femmina, e nella femmina quello di non essere privata della parte da lei separata, cioè del figlio". L'ipotesi "nietzscheana" di Houellebecq, è, nel suo fondo, un'ipotesi freudiana: la donna non ama l'uomo perché lo desidera, ma in quanto è in grado di proteggerla e di permetterle di non separarsi dal suo oggetto d'amore, che è il figlio.

Se così stanno le cose, è chiaro che la famiglia, per Freud, non è affatto fondata sull' "incontro" tra due desideri simmetrici: lui che desidera lei, lei che desidera lui. Al contrario, essa è l'invenzione di una relazione, di un rapporto che consente di soddisfare – certo al solito prezzo che la *Kultur* richiede – due desideri radicalmente diversi: quello dell'uomo di poter – diciamolo pure senza remore – scopare quando ne ha voglia, e quello della donna di potersi non separare dai propri figli.

Non c'è allora più "famiglia" – per ciò che storicamente ha significato, nei millenni – laddove questi due desideri, che sono alla base del rapporto che la costituisce, giungono infine a poter trovare il proprio soddisfacimento in altro modo. Non è questo che Houellebecq, infine, intuisce? La "liberazione sessuale" promette, in fondo, all'uomo che non mancherà mai una donna con cui poter scopare,

ed alla donna di non aver più bisogno dell'uomo per crescere e proteggere i figli. Ma ciò significa che dietro la disgregazione della famiglia non c'è altro se non il fatto che vengono a mancare le condizioni – come tali storicamente determinate – che avevano reso possibile il “rapporto” tra i due sessi, la convivenza dei loro rispettivi desideri. Tutta la “nostalgia” reazionaria di Houellebecq per la famiglia non è allora altra che la nostalgia per qualcosa che non è mai stato, che non è esistito: il reciproco desiderarsi dei due sessi, o quel che chiamiamo “amore”.

6. CLONAZIONE. In Houellebecq, la *disparition progressive du sexe* segna la problematica della sua scrittura, ossia il sistema di domande che ne sono alla base. Ma “sparizione”, estinzione del sesso significa, qui, che le nostre società occidentali, presto o tardi, non saranno più in grado di assicurare le condizioni alle quali è possibile, per un uomo, desiderare una donna, e viceversa. Questo è il nodo centrale del discorso di Houellebecq sull'amore: i due sessi si separeranno, e cesseranno di desiderarsi.

Il “paradosso”, se così lo si può chiamare, che è interno alla “fosca prognosi”, per come Houellebecq l'ha di fatto ripresa e riformulata, è questo: che la “liberazione sessuale” si è rivelata, nelle sue conseguenze ultime – che sono quelle prodotte dall'aver innestato nel sesso la logica del mercato – ciò che conduce alla fine del desiderio sessuale (a cominciare, in particolare, dalla fine del desiderio eterosessuale). Conduce alla generalizzazione di quella che Freud chiamava *impotenza psichica*, incapacità di provare piacere nel rapporto con l'altro sesso – e quindi, se seguiamo Houellebecq, di passare dal piacere all'amore. La frustrazione e l'aggressività che, oggi, sembrano essere in aumento nel rapporto tra uomini e donne, ne sono la spia. E tuttavia, per Houellebecq, la fine non sarà, in ultima istanza, violenta: “ecco come muore una civiltà, senza seccature, senza pericoli né drammi e con pochissimo spargimento di sangue, una civiltà muore semplicemente per stanchezza, per disgusto di sé”.

Più di recente, Houellebecq ha ripreso Nietzsche e Freud: “penso che assistiamo all'avanzare di una sorta di nichilismo, che è - e mi spiace davvero ammetterlo, perché sono sempre stato critico nei confronti di Nietzsche - uno sviluppo del nichilismo europeo definito da Nietzsche. Potremmo anche, e probabilmente in modo più appropriato, parlare dell'ascesa della pulsione di morte evocata da Freud, del trionfo finale di Thanatos su Eros. In una parola, l'Occidente è messo male”.

È chiaro come, qui, non si tratti di rintracciare delle corrispondenze, né di dare alla scrittura di Houellebecq una coerenza *filosofica* che essa non ha. Ma che Freud ritorni, come un punto di riferimento, è certo indicativo. Questo riferimento alla “pulsione di morte”, poi, va letto in modo appropriato: la pulsione di morte non è infatti, si noti, che quella stessa sessualità che è “eros”, ma nella sua funzione opposta – quella di disfare i legami, anziché crearli, cercarli. Nei termini di

Houellebecq, ciò sembra voler dire: non è il sesso che sta scomparendo, ma l'amore, il sesso, cioè, come spinta a creare *legami* tra le persone, mentre ad affermarsi sempre di più è una ricerca mortifera del godimento, fine a se stesso, il quale non richiede più alcun rapporto con l'altro, con gli altri. La fine della possibilità dell'amore, implica, cioè, la distruzione progressiva di ogni legame sociale, e l'affermazione di un sesso come godimento solitario – interamente controllato dalla logica del mercato e dalla sua offerta di prodotti “personalizzati” (sesso virtuale, escort, sex toys, etc.): non pericoloso, innocuo, e che permette una infinita diversificazione dell'offerta.

La clonazione, in quest'ottica, non è altro che ciò che consente di interrogare non tanto la possibilità, da parte dei due sessi, di riprodursi *separatamente* – di separarsi, cioè, una volta per tutte, dal momento che la riproduzione non li lega più l'uno all'altro, non li rende dipendenti l'uno dall'altro. Essa, più radicalmente, rende possibile pensare l'estinzione del maschio, l'inutilità dell'essere *uomo*, oggi. Se c'è clonazione, infatti, la donna resta – e resta perché serve, perché resta “indispensabile” per una tecnologia che richiede, comunque, la gravidanza. Ma gli uomini, a cosa servono? Dopo la pecora Dolly – dopo, cioè, che la clonazione è divenuta *reale* (anche se, per il momento, non ancora una realtà effettiva, non ancora praticata) – gli uomini, a rigore, non servono più a nulla. Perché oggi un mondo composto esclusivamente di donne potrebbe benissimo esistere, senza essere destinato a scomparire, in quanto sarebbe in grado di assicurare la propria riproduzione.

Le possibilità tecnologiche odierne, offrono inoltre la possibilità di compiere definitivamente la “liberazione sessuale” come liberazione *dal* sesso. Se il '68 l'aveva presentata, cioè, come una liberazione *del* sesso – la possibilità, finalmente, di godere e di amare senza ostacoli, limiti, imposti dalla morale, dal potere, dal sociale – questa “liberazione” si è progressivamente rivelata essere, invece, una liberazione *dal* sesso, dalle sue difficoltà che implica, dalla sofferenza che provoca, dalle impasse che genera. Siamo liberati sessualmente, allora, anzitutto nel senso che siamo ormai “virtualmente “sgravati” dalla funzione della sessualità” (**Baudrillard**): svincolando il sesso dall'atto riproduttivo, rendendo possibile la riproduzione per una via asexuale, e biotecnologica, siano finalmente in grado di vivere come asexuati. Questo movimento di liberazione dal sesso, va inoltre notato, inverte il rapporto con le regole, la regolamentazione.

La “liberazione del sesso” era, infatti, una lotta contro la regolamentazione di esso – sostenuta dall'illusione che, una volta tolti i divieti, le regole, gli ostacoli, avremmo avuto finalmente accesso ad un sesso “libero”. Oggi, questa stessa *libertà* che viene rivendicata, finisce, invece, per richiedere sempre più regole, per esigere sempre più regolamentazione: la critica di Houellebecq al “politicamente corretto”, è esattamente critica a questa costante richiesta di regolamentare sempre di più il rapporto sessuale e tutto ciò che riguarda la sessualità. Stiamo usando la

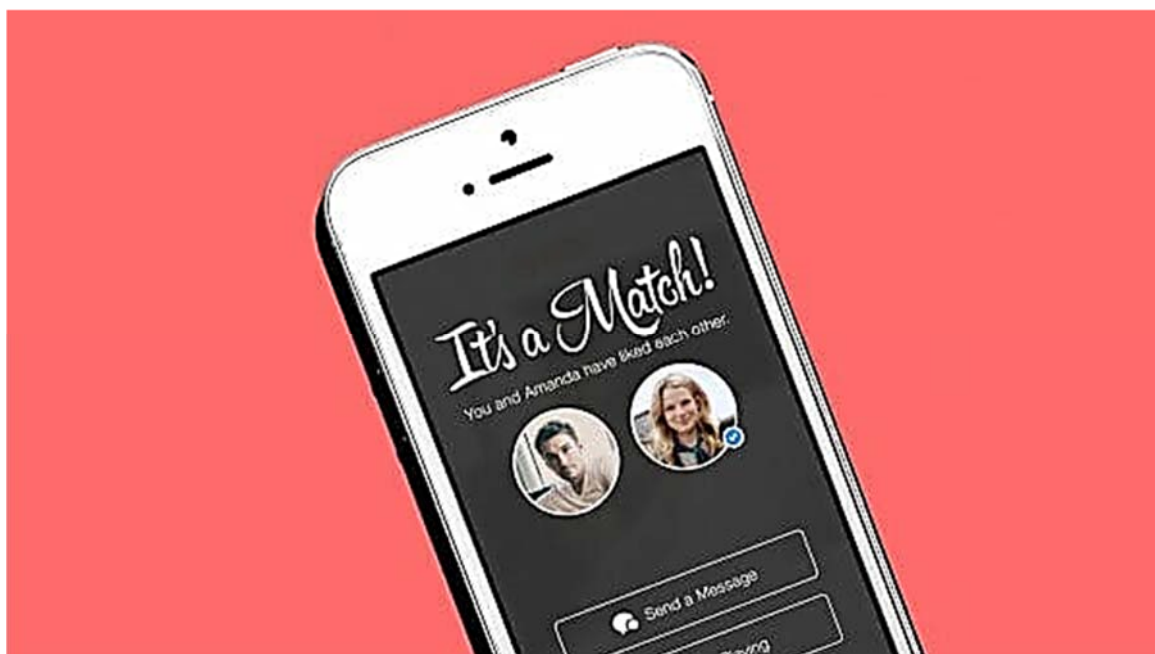
tecnologia, e le regole, per liberarci dunque dal sesso, ormai considerato “fonte e territorio di ogni tipo di problema (nei nostri rapporti sociali)”, tanto che la stessa parola, “sesso”, è diventata inappropriata in molti contesti, e spesso suona semplicemente come un sinonimo di “abuso” (**Zupančič**). È l’utopia, questa, che Michel, in *Le particelle elementari*, finisce per sognare: “l’umanità deve scomparire; l’umanità deve dar vita a una specie nuova, asessuata e immortale, una specie al di là dell’individualità, della separazione e del divenire”. Liberazione dalla morte, liberazione dal sesso, liberazione dal desiderio: la clonazione non è la “riproduzione” dell’uomo, ma la nascita di una nuova “umanità”.

7. L’ABOLIZIONE DEL COGITO. Accolto dalla critica come un libro “scandaloso”, “islamofobo”, **Sottomissione** è divenuto presto un caso editoriale anche per la coincidenza che ha voluto che la sua uscita fosse prevista lo stesso giorno dell’attentato alla sede di Charlie Hebdo. Esso si presenta come un romanzo “distopico”, il quale immagina che in Francia, alla fine del secondo mandato di Hollande, le elezioni presidenziali vengano vinte dal partito islamico moderato della “Fratellanza Musulmana”, il quale progressivamente riesce ad assorbire l’élite culturale francese al suo interno. Il protagonista del romanzo, François, segue questo destino: professore di letteratura alla Sorbona, specialista di Huysmans, in crisi e deluso dalla sua vita professionale e sentimentale, finisce per convertirsi all’Islam, proseguendo così la propria carriera universitaria. In realtà, come ha osservato in una bella recensione del libro **Agathe Novak-Lechevalier**, il punto nevralgico del romanzo è l’identità individuale, personale, condannata a disintegrarsi dalla solitudine del protagonista: “Il cogito cartesiano, che fonda il razionalismo occidentale, subisce nel romanzo un’inversione: “poiché non sono, che senso ha pensare?”“. La conversione all’Islam del protagonista si spiega esattamente in questi termini: certo, si tratta di rinunciare a essere “se stessi”, ma ... “se stessi” chi? Non c’è nulla da rimpiangere, nulla da abbandonare.

L’*abolizione del cogito* è il procedimento che Houellebecq dispiega: si tratta di spogliare, progressivamente, i suoi personaggi di ogni cosa – la propria compagna, poi il lavoro, i familiari, i propri interessi, le passioni – fino a che diventa possibile formulare, a questo punto, la domanda: questo personaggio *esiste* ancora? È qui che Cartesio viene “invertito”. Perché questi risponderebbe: dopo tutto, penso, e quindi ancora *sono*. Per Houellebecq avviene il contrario: **io non sono più, e quindi non penso neppure**. Tale movimento presiede alla costruzione di *Sottomissione*: se il protagonista ha perso tutto – Myriam, il lavoro, la possibilità di leggere Huysmans, il suo autore di riferimento –, egli non esiste più, perché, come dice Houellebecq “essere è essere in relazione”. Ma allora, se non esiste, perché mai dovrebbe avere “una libertà di pensiero”? Per quale motivo non dovrebbe “semplicemente aderire a ciò che gli viene proposto”? Che senso ha – dovremo dire – rivendicare i diritti alla libertà di pensiero, di espressione, di poter

“essere se stessi”, alla propria identità, se non si è più, se non esistiamo più *in relazione* agli altri, ma come individui isolati e soli? Esistiamo forse ancora, a quel punto? Se “non sono” più, a che cosa mi serve essere “me stesso”?

IL DOMINIO E LA LOTTA



TOMMASO GAZZOLO

1. **Il tabù della verginità** è forse lo scritto in cui **Freud** più chiaramente riflette sul reciproco sentimento di diffidenza, se non di vera e propria “ostilità”, che separa le donne dagli uomini. Come **Miller** ha ricordato, se c’è una verità che si possa estrarre “da questo trattato freudiano sull’amore, in fondo è che coloro che entrano in questo campo devono lasciare ogni speranza: le donne non sopportano gli uomini”.

Se, infatti, in esso viene ripreso, per un verso, il tema del *disprezzo* che l’uomo in ultima istanza prova nei confronti della donna, per l’altro viene alla luce, però, anche il suo rovescio. Secondo un procedimento che gli è tipico, Freud muove dal caso “eccezionale” della frigidità che colpisce alcune donne – per poi mostrare come esso non faccia che occultare il fatto che esso non è in realtà realmente distinto da quanto normalmente accade. La “frigidità”, infatti, non si spiega come un’eccezione ad una situazione normalmente opposta ad essa, ma come la persistenza, e la fissazione, di qualcosa che connota sempre il rapporto sessuale: l’*ostilità* della donna nei confronti dell’uomo *dopo* il *primo* coito.

Secondo Freud, il primo coito, infatti, è sempre *deludente*, per la donna. Le ragioni, apparentemente, possono essere diverse: il dolore provato, l’umiliazione

narcisistica” subita a causa della distruzione dell’imene, la non corrispondenza tra ciò che ci si aspettava e l’effettivo appagamento ricevuto. Ma tutte tali spiegazioni non vanno, per Freud, abbastanza a fondo. Per questo egli avanza altre e diverse ipotesi. A partire dal fatto che un uomo, chiunque egli sia, non è mai l’*oggetto* del desiderio della donna. Così Freud: “sono qui di scena desideri sessuali conservati dall’infanzia [...]; questi desideri spesso non miravano al coito, o lo includevano solo come meta vagamente percepita. Il marito è per così dire sempre solo un sostituto, non è mai l’uomo giusto; il primo posto nella capacità amorosa della donna lo ha un altro, in casi tipici il padre, il marito ha al massimo il secondo posto”. L’oggetto del desiderio, ormai lo abbiamo visto, è *sempre* perduto: per questo un uomo, chiunque egli sia, sarà sempre e soltanto un “sostituto” di tale oggetto. Freud, poi, apre un’altra strada per cercare di spiegare quella che egli ritiene “l’ostile animosità della donna contro l’uomo, mai del tutto assente nelle relazioni tra i sessi”. L’atto sessuale, in questo senso, riattiverebbe sempre, nella donna, l’umiliazione di dover essere penetrata, di non poter avere ella il pene, di doverlo necessariamente e sempre ricevere.

Ma qui, Freud sembra concedere – attraverso Ferenczi – la possibilità di una lettura parzialmente differente rispetto a quella più classica dell’ “invidia del pene”: ciò a cui, infatti, la donna continuerebbe a reagire con ostilità, non è il fatto che l’uomo possieda il pene che lei vorrebbe avere, quanto, diversamente, il fatto che l’uomo è in grado, fisicamente, di imporre, di obbligare la donna a subire il rapporto sessuale. Secondo Ferenczi, infatti, “originariamente” la copula, il rapporto sessuale, “avveniva tra due individui consimili, di cui però uno si trasformò nel più forte e obbligò il più debole a sopportare l’unione sessuale. L’esacerbazione derivante da questa sottomissione si protrae ancora nell’odierna disposizione della donna”. Se, allora, con “pene” intendiamo non semplicemente l’organo, ma il potere *simbolico* che è ad esso collegato, le due linee di spiegazione si intersecano. Se il coito non va senza attivare anche un’animosità, un odio della donna verso l’uomo, è perché in esso si riproduce, ogni volta, il ricordo di un atto di *sottomissione*, di un rapporto sessuale costretto e non voluto (dal momento, come si è visto, che il desiderio della donna non è mai rivolto originariamente verso di esso: a ben vedere, infatti, il desiderio della bambina è anzitutto quello di ricevere dal padre un bambino – e solo secondariamente esso si trasforma nell’equivalente di ricevere dall’uomo il suo pene. Per questo Freud, qui, parla, rispetto a quello provato per il padre o il fratello, di “desideri che spesso non miravano al coito”). Nel rapporto sessuale, allora, resta – inconscia e impossibile da rimuovere – la riproduzione di una relazione di potere, di una imposizione del più forte sul più debole.

Per Freud, pertanto, il rapporto sessuale è sempre attraversato dal suo stesso fallimento. In ultima istanza, i maschi sono essenzialmente *impotenti* (non riescono a desiderare le donne che amano, non riescono ad amare le donne che

desiderano) e le donne *frigide* (non riescono a non provare risentimento e ostilità per l'uomo che pure amano). L'uomo ha bisogno, per poterla realmente desiderare, di “degradare” la donna; la donna ha bisogno, per poter amare, di scaricare l'ostilità che l'atto del primo coito riattiva in lei (per questo Freud ha sempre benedetto le *seconde* nozze come quelle solitamente più riuscite).

L'ipotesi è che, se queste condizioni non possono più essere assicurate, se, come **Houellebecq** osserva, in società come quella occidentale, gli uomini si sentono sempre più impotenti rispetto alle donne ed alle loro pretese, e le donne sembrano spinte sempre di più a “diventare sempre più simili agli uomini”, il sesso non diviene altro che uno dei campi in cui si riproducono le (instabili) **relazioni di potere** tra uomini e donne. Intendiamoci: il “sesso” è sempre, costitutivamente, anche una relazione di potere – perché il potere passa sempre attraverso ogni tipo di relazione. Il problema, se mai, è non fare di esso *soltanto* una relazione di potere.

2. Houellebecq dà a questo campo il nome di “estensione del dominio e della lotta”. Potremmo dire che ogni suo romanzo non è che una ripresa di questo tema, un “sondaggio” in cui, ogni volta, se ne cerca di afferrare la verità fondamentale: che “**la sessualità è un sistema di gerarchia sociale**”. Intendiamo: la sessualità *in sé e per sé* considerata, o “liberata”, se si vuole, da ogni tipo di condizione (morale, culturale, etc.) a partire da cui tradizionalmente è stata possibile, si rivela non essere nient'altro che un nome per indicare l'ambito della competizione, della lotta. Esempio semplice di Houellebecq: come in un sistema in cui il licenziamento è proibito, tutti riescono bene o male a trovare un posto di lavoro, così “in un sistema sessuale dove l'adulterio è proibito, tutti riescono bene o male a trovarsi un compagno di letto”.

Ma in un sistema “perfettamente liberale”, nel “liberalismo sessuale” della società di mercato, l'eliminazione di ogni ostacolo, condizione, limite al rapporto sessuale produce, anziché una “liberazione” della sessualità, nient'altro che “l'estensione dell'ambito della lotta, la sua estensione a tutte le età della vita e a tutte le classi della società”: “le femmine si disputano determinati giovani maschi; i maschi si contendono determinate giovani femmine”.

La sessualità cessa allora di essere una “potenza positiva, una fonte di unione che accresce la concordia fra gli esseri umani grazie alle vie innocenti del piacere condiviso”: da *eros*, ossia ciò che consente la creazione di *legami*, il sesso diviene ora il suo contrario, pulsione di distruzione, di morte: “adesso invece vi vedeva sempre più spesso la lotta, il combattimento brutale per il dominio, l'eliminazione del rivale”. Estesa a tutte le età e a tutte le classi, la competizione sessuale produce e riproduce l'inesorabile condanna di alcuni, destinati alla frustrazione e all'impotenza.

Ma con un'asimmetria fondamentale – su cui dovremo tornare – che dipende da ciò che per Houellebecq costituisce la differenza tra **desiderio** maschile e femminile. Perché quello maschile è sempre e soltanto desiderio di **scopare**, e di scopare donne giovani: “Quando l'amore fisico sparisce, sparisce tutto; un'irritazione cupa, senza profondità, viene a riempire la serie dei giorni. E sull'amore fisico non mi facevo illusioni. Giovinezza, bellezza, forza: i criteri dell'amore fisico sono esattamente gli stessi del nazismo”. Lasciato “libero” di fare il suo ingresso in una logica di mercato, quello maschile si rivela essere un desiderio intrinsecamente *nazista*: seleziona sulla base dell'età, della forza e della bellezza, ed è disposto a pagare per comprarle. I maschi desiderano essenzialmente donne giovani, al di sotto dei quarant'anni, e “l'uomo è un adolescente menomato”: invecchiando, continua ad avere gli stessi desideri di quando era adolescente: “non solo il desiderio sessuale non sparisce, ma con l'età si fa sempre più crudele, sempre più straziante e insanabile [...], l'attrazione per i giovani corpi femminili non diminuisce, essa diventa, ed è forse ancor peggio, una *cosa mentale*, e desiderio del desiderio”.

Per le femmine, vale diversamente. Il desiderio femminile è, per Houellebecq, inseparabile – anche se le cose stanno già cambiando, egli osserva – da quello di **essere amate**: una donna punta ad annodare l'amore al godimento, a unire il corpo al “nome”, alla parola che rende l'altro *mancante* di lei, solo di lei.

Un regime di “estensione della lotta”, tuttavia, condanna sempre e comunque, sia dal lato maschile che da quello femminile, la vecchiaia, la maturità, la fine dell'adolescenza. In modo diverso, come si è visto: agli uomini maturi viene tolto il **diritto di scopare**, alle donne la possibilità di **essere amate**. Così Houellebecq, per i primi: “nelle condizioni attuali dell'economia sessuale, l'uomo maturo ha voglia di scopare, ma non ne ha più la possibilità; non ne ha nemmeno più veramente il diritto”. La riduzione del sesso a puro *divertimento*, a puro oggetto di consumo, entro una economia del mercato, lo riserva, di fatto, automaticamente, ai giovani: così Daniell, in *La possibilità di un'isola*, finisce per doversi disilludere rispetto alla possibilità di far parte della vita di Esther e del suo gruppo di amici: “da dieci minuti, avevo una volta terribile di dire loro che *volevo* anch'io entrare in quel mondo, divertirmi con loro, fare le ore piccole; ero pronto a *implorare* che mi portassero con loro. Poi, per caso, scorsi il mio volto riflesso in uno specchio e capii. Avevo quarant'anni suonati; il mio volto era preoccupato, rigido, segnato dall'esperienza della vita, dalle responsabilità, dai dispiaceri; non avevo affatto la faccia di qualcuno con cui sarebbe venuto in mente di *divertirsi*; ero condannato”.

Per le donne, il ritratto che ne fa Houellebecq è, se possibile, ancor più impietoso: “le donne sole prendono calmanti, fanno yoga, vanno in analisi; vivono a lungo e soffrono parecchio. Il corpo che offrono è inflaccidito, imbruttito; loro lo

sanno e ne soffrono. Tuttavia continuano, perché non riescono a rinunciare a essere amate. Fino all'ultimo sono vittime di questa illusione. Le donne hanno la possibilità di prendere cazzi anche quando non sono più giovani; ma non hanno più la possibilità di essere amate. L'umanità è fatta così, tutto qua”.

3. La “**liberazione sessuale**” – che altro non è stata, per Houellebecq, che la riduzione del sesso a **consumo**, a “bene” disponibile sul libero mercato – non è altro che l'estensione del liberismo economico, dell’“ambito della lotta” alla sessualità. Il suo principio è la libera concorrenza, il suo funzionamento la **disuguaglianza seduttiva** – come l'ha chiamata **Gilles Lipovetsky** –, il suo risultato l'**esclusione** continua di determinati individui dal “mercato” del sesso: “alcuni fanno l'amore ogni giorno; altri lo fanno cinque o sei volta in tutta la vita, oppure mai. Alcuni fanno l'amore con decine di donne; altri con nessuna. È quella che si chiama “legge del mercato”“ (Houellebecq). Dobbiamo però distinguere. Se, in generale, la disuguaglianza seduttiva – la diversa distribuzione della capacità di creare attrazione, desiderio, nell'altro – è fondata anzitutto sull'opposizione giovinezza/vecchiaia, essa opera, però, secondo meccanismi diversi, in relazione alla condizione degli uomini e delle donne. Il desiderio dell'uomo maturo, infatti, viene *frustrato* dal fatto che, pur riuscendo talvolta a continuare a trovare “femmine giovani”, esso è costantemente umiliato dalla concorrenza dei più giovani, che scopano di più e donne più belle di quelle che lui riesce a trovare. Quello femminile, diversamente, è *frustrato* per il fatto che, per quanto possa riuscire a continuare a godere e farsi godere, la donna matura perde la possibilità di essere amata, di essere il nome singolare e unico del desiderio di un uomo.

4. Teorizzando l' “estensione del dominio e della lotta” – ossia: l'inserimento del sesso nella logica del mercato e della libera concorrenza –, Houellebecq nulla poteva ancora sapere dello sviluppo che avrebbero avuto, da lì a poco, *dating apps* come **Tinder**, fondate esattamente sull'estensione dell'economia del libero mercato al sesso. Negli ultimi anni, gli studi su come esse abbiano trasformato il senso dell'esperienza amorosa, la concezione del sesso e del corpo, si sono moltiplicati, e non potremo richiamarci ad essi se non in corrispondenza con quanto Houellebecq suggerisce. Se applicazioni come Tinder promettono a ciascuno *eguali* possibilità di incontro, identiche *chances* nel competere, questa “libera concorrenza” è in realtà falsata sin dall'inizio.

In che ordine appaiono i profili con cui si può fare “match”? Perché a me appaiono certi profili, e non altri? Dopo le polemiche che, nel 2016, avevano coinvolto l'algoritmo di Tinder – il sistema ELO –, la società ha dichiarato di aver introdotto una “tecnologia all'avanguardia”, basata essenzialmente sugli “interessi” comuni e sulle foto “simili”, nonché sull'utilizzo regolare della app da parte degli utenti (più sei in linea più hai possibilità di fare match). Se il sistema ELO

produceva – in base al *punteggio* ottenuto – un sistema che faceva incrociare soltanto persone che avevano un eguale “tasso” di desiderabilità (per dirla in termini semplici: belli con belli, brutti con brutti), ora, promette Tinder, tutto ciò sarebbe superato, e sostituito di fatto con un nuovo criterio base: fare incontrare simili con simili, diremmo, amanti della montagna con amanti della montagna, vegani con vegani, etc.

Questo tentativo di “romanticizzare”, in qualche modo, l’algoritmo, implica una evidente concezione *narcisistica* dell’amore: l’amore è amore di ciò che abbiamo *in comune*, di specchiarmi in un’immagine di me stesso, di ritrovare in te l’identico, ciò che sono (o vorrei essere) io. Il simile incontra sempre il simile. Esattamente come accadeva prima, con il sistema ELO – soltanto che, ora, ad essere valorizzati sono gli “interessi”, più che l’estetica. Il che non è poi, neppure vero. Perché, indipendentemente dal funzionamento dell’algoritmo, le *apps*, nel momento in cui impongono a ciascuno di caricare le proprie foto, *riproducono* – diffondendolo – i criteri in base ai quali gli utenti assegnano e determinano ciò che rende più “desiderabili” degli altri gli uomini e le donne. E questi “criteri” non sono, ovviamente, né “spontanei” né neutrali.

Quando Houellebecq sostiene che gli uomini non sono affatto, in questi ultimi sessant’anni, cambiati, dice esattamente questo: che i criteri in base ai quali i maschi trovano attraenti e desiderabili le donne sono rimasti gli stessi. E sono quelli che gli studi recenti hanno confermato: gli uomini sono poco disposti ad uscire con una donna più intelligente o più ambiziosa di loro, mentre invece sono più che disponibili ad uscire con una donna sessualmente più attraente di loro.

I lavori di **Eva Illouz** sulla “fine dell’amore” trovano, qui, una serie di corrispondenze con ciò che abbiamo visto in Houellebecq, rispetto al tipo di donne che i maschi desiderano. Illouz ne ritrova le ragioni essenziali: (a) gli uomini danno importanza all’età, giovane, delle donne, mentre la giovinezza non è, nella nostra società, considerata un tratto distintivo o necessario dell’attrattività maschile, la quale, diversamente, tende a riflettere “la posizione del maschio nell’ambito sociale: essa è definita in grandissima parte dal suo status sociale e dalle sue risorse”; (b) una delle conseguenze di questo, è che l’attrattività maschile ha una durata maggiore rispetto a quella femminile: “il fatto che gli uomini con reddito e istruzione più elevati ricoprano una posizione migliore nella sfera sessuale conferisce loro tre netti vantaggi: il loro potere sessuale non tende all’obsolescenza come quello delle donne, anzi aumenta con il tempo”; (c) la maggior durata dell’attrattività maschile implica, inoltre, che gli uomini abbiano “accesso a una maggiore quantità di partner potenziali perché hanno accesso alle donne della loro stessa età e a quelle molto più giovani”; (d) infine, tutto ciò comporta che, mentre vi è “una sovrapposizione e persino una coincidenza molto stretta tra gli obiettivi sessuali e gli obiettivi socioeconomici maschili” (il *potere sessuale* di un uomo tende a coincidere con il suo *potere sociale*), diverso e contrario discorso avviene per le donne:

“gli status sociali e sessuali delle donne tendono molto di più a confliggere l’uno con l’altro”.

È esattamente quanto abbiamo già ritrovato in Houellebecq: la coincidenza, negli uomini, del potere sessuale con il potere sociale, il mantenersi della concorrenza tra vecchi e giovani per portarsi a letto le donne più giovani e sessualmente attraenti. Ciò che Houellebecq osserva, è che se questo sistema condanna, anzitutto, le donne – le condanna, come egli scrive, al loro non poter più essere amate, passata una certa età senza aver trovato un partner –, condanna, anche, gli uomini che non hanno mezzi per “competere”.

Questo è il senso della sua formula: *la sessualità è un sistema di gerarchia sociale*. Se hai un lavoro mediocre, un aspetto giudicato mediocre, una posizione anonima all’interno della società, sarai condannato, sessualmente, a non poter avere le donne che tu ritieni più desiderabili – perché sono le più desiderate dagli altri. L’illusione, pertanto, che tutti possano avere accesso alle stesse donne – generata dalla logica del mercato applicata al sesso – produce pertanto una nuova *frustrazione* diffusa. Secondo uno studio, su applicazioni come Tinder le persone tendono a mettere il proprio “like” – e dunque a sperare in un match – con persone che mediamente sono il 25% più attraenti e desiderabili di loro sul “libero mercato” del sesso. La conseguenza è che difficilmente si troveranno ad essere scelti. Se, pertanto, le donne si trovano “intrappolate” nelle coordinate fantasmatiche del desiderio maschile (devono, cioè, apparire desiderabili sulla base dei criteri maschili), gli uomini riproducono, al livello del sesso, le disegualianze sociali che li separano, con tutto ciò che ne consegue - questa è l’estensione, al sesso, dell’ambito del dominio e della lotta.

5. Non c’è romanzo di Houellebecq in cui tanto non si ritrovi una diagnosi impietosa di tutto ciò che, prima con il 1968 e poi con il femminismo, era stato affermato come “liberazione sessuale”: ché, anziché un momento di *reale* emancipazione di un “sesso” che si pensava si sarebbe rivelato finalmente “libero” (qualsiasi cosa dovesse significare) una volta tolti i tabù e i limiti della morale comune e del sistema “patriarcale”, la “liberazione” non si è rivelata essere altro se non “un nuovo stadio nell’ascesa storica dell’individualismo” e della logica del consumo. Coppia e famiglia: “la liberazione sessuale ebbe come effetto la distruzione di queste comunità intermedie, le ultime a separare l’individuo dal mercato”.

Il sesso diviene, ora, qualcosa che riguarda essenzialmente l’*individuo*, singolarmente considerato: è a partire, cioè, dall’individuo, e non dalla coppia, che noi pensiamo, ormai, il sesso. Nella “società erotico-pubblicitaria” in cui viviamo i messaggi che riguardano il desiderio sessuale – che lo promuovono, che si offrono di soddisfarlo – si indirizzano sempre e soltanto all’individuo, al consumatore. Il fatto che si parli di “diritto al sesso” come **diritto individuale**, per indicare come chiunque dovrebbe aver garantito il diritto di poter avere una vita sessuale,

esprime perfettamente questa logica. Il sesso diventa, così, nelle nostre società, nient'altro che una delle modalità di realizzazione del *narcisismo*, la vera patologia del nostro tempo: fare sesso è un "diritto", perché è un modo di **darsi** piacere, di amare se stessi, di trovare il tempo per sé, per soddisfare le *proprie* esigenze, le proprie aspirazioni.

Per questo, come dicevamo, la liberazione sessuale tende all'estinzione del desiderio, sostituito dal bisogno. La riduzione del sesso a oggetto di *consumo* – e disponibile, in linea di principio, a qualunque consumatore, senza limitazioni se non quelle dettate dalla "libera concorrenza" del mercato – infatti, implica una sua nuova dislocazione. Io non cerco il sesso in quanto, cioè, desidero *l'altro*, ma in quanto soddisfacimento di un *mio* bisogno, di una mia esigenza (sia essa meramente "fisica", sia, invece, indotta socialmente – il bisogno di sentirmi "realizzato", appagato, di sentirmi ancora "giovane", etc.). Il coito, la copula, si rivela essere nient'altro, allora, che un sostituto, o un equivalente, della masturbazione. Non che questo non sia sempre stato vero, che sia stata sempre la verità del desiderio maschile – Freud ricordava che **Karl Kraus** "ha potuto dire cinicamente il vero: "Il coito è solo un surrogato insufficiente dell'onanismo!"".

Ma questa "verità" è esattamente ciò che la civiltà era riuscita a *convertire* nel desiderio di un sesso per l'altro. Oggi il "liberalismo sessuale", eliminando il desiderio, rivela nuovamente il coito come mero bisogno, come ciò che attiene alla soddisfazione narcisistica e masturbatoria dell'individuo, isolatamente considerato. A lungo andare, ciò implicherà – è la tesi di Houellebecq – la definitiva sostituzione del rapporto sessuale con la masturbazione. Del desiderio per l'altro sesso con un'*asessualità* generalizzata, in cui il godimento sarà essenzialmente individuale e autonomo, non implicando alcun rapporto reale con l'altro (la dimensione del virtuale consentirà che tale passaggio avvenga mantenendo l'illusione che vi sia ancora, dopotutto, un "altro", che si stia ancora scopando, anziché masturbandosi).

6. Come **Žižek** ha osservato, i romanzi Houellebecq non fanno che girare intorno all'aporia che la liberazione sessuale ha determinato in ordine alla relazione tra amore e sesso. Da una parte, infatti, il sesso viene costantemente presentato da Houellebecq come una necessità assoluta, e come la condizione senza la quale l'amore non può in ogni caso né nascere né mantenersi ("il sesso resta l'unico momento in cui coinvolgiamo personalmente, e direttamente, i nostri organi, pertanto il passaggio del sesso, e di un sesso intenso, è comunque un passaggio obbligato affinché possa operarsi la fusione amorosa, senza di esso non può succedere niente" - Houellebecq).

Dall'altra, però, l'amore si rivela, nelle nostre società occidentali, impossibile proprio a causa del sesso ("Fenomeno raro, artificiale e tardivo, l'amore può svilupparsi solo in condizioni mentali speciali, raramente compresenti, del tutto in

contrasto con la libertà di costumi che caratterizza l'epoca moderna. Veronique aveva frequentato troppe discoteche e troppi amanti; un simile sistema di vita impoverisce l'essere umano e gli infligge danni a volte gravi e sempre irreparabili. L'amore come innocenza e come capacità d'illusione, come attitudine a riassumere in un unico essere amato la totalità dell'altro sesso, resiste di rado a un anno di vagabondaggio sessuale, mai a due").

Il sesso diviene così – nota ancora Žižek – una condizione di possibilità e di impossibilità dell'amore: esso è al contempo ciò che lo rende impossibile, rendendolo possibile, e viceversa.

Come spiegare il prodursi di questo meccanismo? “Amore” si dice in molti modi e, soprattutto, esso è il nome di qualcosa di essenzialmente ambiguo – come i testi freudiani non cessano di mostrare. Se, infatti, a Freud si attribuisce solitamente la tesi del carattere “narcisistico” dell'amore – la tesi per cui io non faccio che amare me stesso, amando l'altro – essa è smentita radicalmente da Freud stesso, nel momento in cui egli nota come l'amore sia essenzialmente *dipendenza* dall'altro: l'amore è, infatti, un investimento sull'oggetto, a danno dell'io. L'amore, cioè, è ciò che impoverisce “l'io di libido a vantaggio dell'altro, che ne è investito, in modo tale che quest'Altro vale per l'io come luogo della verità” (Miller). È la linea che ritroviamo in Houellebecq: affinché vi sia amore, occorrono determinate *condizioni* – quelle condizioni (artificiali, certamente, perché determinate dalla cultura di una società) in cui diventa possibile la *sopravvalutazione* dell'oggetto a discapito dell'io, diventa cioè possibile “illudersi”, come egli scrive, che sia nell'altro, e solo in lui, che io possa ritrovare l'amore per me stesso, la verità del mio desiderio, ciò che dà senso alla mia vita.

Da questo punto di vista, l'amore è il contrario del “narcisismo”, comunemente inteso: “ero probabilmente uno degli ultimi uomini della mia generazione ad amarmi abbastanza poco da essere in grado di amare qualcun altro [...]. Non c'è amore nella libertà individuale, nell'indipendenza, è semplicemente una menzogna e una delle più grossolane che si possa concepire”. Se il sesso è la condizione dell'amore, per Houellebecq, è perché solo *nel* sesso – o meglio: in un certo tipo di sesso, a certe condizioni – io posso realmente investire di corrente “libidica” un oggetto, posso fare esperienza della mia *manca* e del tuo saper dare risposta ad essa. Allo stesso tempo, però, il sesso – il sesso “liberato” come consumo – diviene la sua condizione di *impossibilità*: esso, infatti, non si offre che come strumento narcisistico di *soddisfazione* di bisogni, e di godimento. Nel sesso che ci viene costantemente offerto, ingiunto, proposto, reso disponibile, non si tratta più, infatti, di rendere possibile l'articolarsi del desiderio – il quale, per potersi *mantenere*, deve essere sempre in perdita, è sempre “mancante” –, ma di fornire la possibilità di *estinguere* il desiderio attraverso il godimento. Questo è ciò che Houellebecq fa accadere a Veronique: un sistema di vita che, sin dall'adolescenza, offre

Sesso come soddisfacimento di “bisogni” o come oggetto di divertimento/godimento, non ha altro effetto che quello di estinguere progressivamente ogni possibilità di desiderarlo.

E tuttavia, in tal modo non si è ancora detto molto. Restano, infatti, le questioni essenziali: perché l’amore? Perché questa *distinzione* – che ha segnato le società occidentali – tra sesso e amore? E perché, oggi, la fine di essa, il convertirsi del sesso da condizione di possibilità a condizione di impossibilità dell’amore?

Houellebecq, ad un certo punto, fa un’ipotesi *genealogica*: “Probabilmente l’amore, come la pietà secondo **Nietzsche**, non era mai stato altro che una finzione sentimentale inventata dai deboli per colpevolizzare i forti, per introdurre dei limiti alla loro libertà e alla loro ferocia naturali. Le donne erano state deboli, in particolare al momento del parto, ai loro inizi avevano avuto bisogno di vivere sotto la tutela di un protettore potente, e a tale scopo avevano inventato l’amore, ma adesso erano diventate forti, erano indipendenti e libere, e avevano rinunciato a ispirare e a provare un sentimento che non aveva più alcuna giustificazione concreta”.

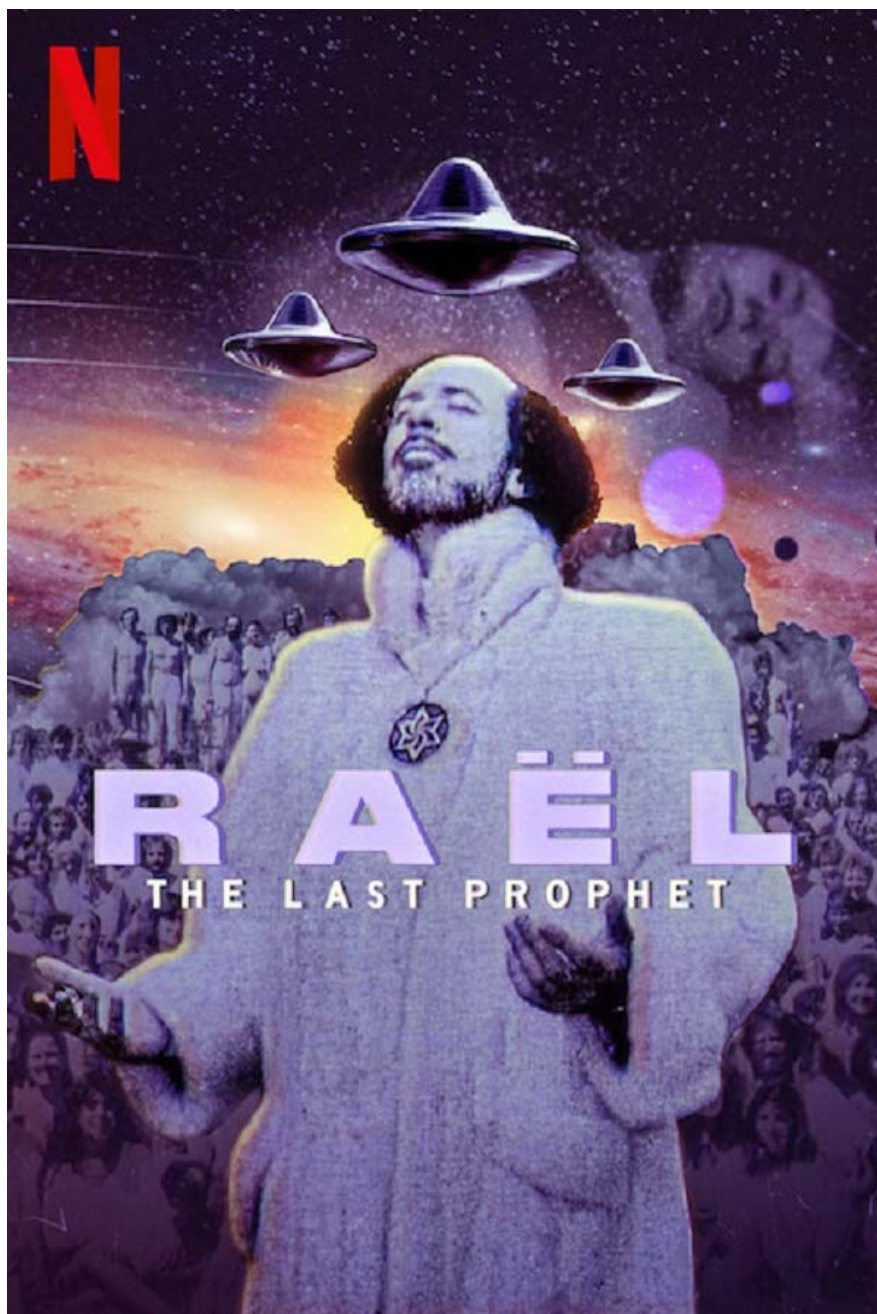
Lo si è detto: l’amore non ha nulla di naturale, di “istintivo” – è già la lezione freudiana: esso non si costituisce se non in presenza di una determinata serie di condizioni, che sono, come dice Houellebecq, “artificiali”, nella misura in cui dipendono dal modo in cui l’uomo diviene uomo, attraverso la sua “civilizzazione”. Ma perché l’amore? È chiaro che quella di Houellebecq è una “genealogia”: non, cioè, una spiegazione che si pretenda *storica*, non è una *cronologia*; piuttosto, costituisce un tentativo di isolare un certo movimento, una certa “corrente” che avrebbe attraversato la separazione storica tra amore e sesso.

Attraverso il sesso, concedendosi o essendo costrette a concedersi, le donne avrebbero “inventato” l’amore come meccanismo di protezione rispetto ad un desiderio maschile che non avrebbe avuto, altrimenti, altra espressione che il loro godere di esse, violentarle, sottometterle. Se c’è qualcosa di vero, in questo, forse dovrebbe essere cercato, ancora, non tanto però in questa parodia della logica nietzscheana, quanto nel punto in cui **Freud** fa dell’amore il vero inibitore dell’aggressività, ciò che presiede alla rinuncia alle pulsioni. Ricordiamolo brevemente: secondo Freud, il soggetto – il bambino – rinuncia alla sua soddisfazione pulsionale, alla *pulsione di morte*, all’aggressività verso l’esterno, per una unica e fondamentale ragione, che è data dall’angoscia di perdere l’amore dell’Altro. **Angst von Liebesverlust**: ciò che fa rinunciare a scaricare sugli altri l’aggressività e le pulsioni più aggressive non è, in fondo, né la paura di subire una qualche vendetta, né il bisogno di ottenere da essi ciò che si vuole. È, diversamente, la disperazione che coglie il soggetto quando capisce che ciò significherebbe perdere il loro amore.

L’amore è, pertanto, in Freud, ciò che determina la rinuncia del soggetto al godimento incontrollato: non dunque la “minaccia” della castrazione, ma l’amore

è alla base della rinuncia alle pulsioni. Ma se così stanno le cose, allora avremo una nuova complicazione, un nuovo movimento aporetico: perché l'amore, ora, diventa la condizione di possibilità del rapporto sessuale (dal momento che è per esso che rinuncio al godimento per il *desiderio*, che al posto della "pulsione" faccio subentrare la logica della "mancanza") e, al contempo, la condizione di impossibilità di esso (poiché – come abbiamo già visto – è proprio questa rinuncia che rende sempre *insoddisfacente*, inappagante, il rapporto sessuale). Se torniamo alla questione: *perché si dovrebbe amare?*, la risposta sembra dunque essere: per poter rinunciare al godimento pulsionale, all'aggressività e al suo carattere mortifero. Houellebecq la "traduce" nella logica della lotta: per poter consentire ai deboli di trasformare il dominio dei forti in protezione da essi e per mezzo di essi. In entrambi i casi, c'è da chiedersi se questa funzione, che l'amore assolve, sia realmente compatibile con gli imperativi della società occidentale – quello al godimento narcisistico, all'indipendenza assoluta, all'autonomia individuale.

HOEULLEBECQ, RAËL E LA PROMESSA DELLA CLONAZIONE UMANA



MAURIZIO BALISTRERI

Nei romanzi di Houellebecq la **clonazione umana** è un tema ricorrente che serve a mettere in guardia dalle conseguenze di un liberalismo sessuale che estende il dominio

della lotta fino all'ambito della vita. "Il liberalismo economico – afferma Houellebecq – è l'estensione dell'ambito della lotta, la sua estensione a tutte le età della vita e a tutte le classi della società. Allo stesso modo, il liberalismo sessuale è l'estensione dell'ambito della lotta, la sua estensione a tutte le età della vita e a tutte le classi della società. Sul piano economico, Raphaël Tisserand appartiene alla schiera dei vincitori; sul piano sessuale, a quello dei vinti. Alcuni vincono su entrambi i fronti; altri perdono su entrambi i fronti". In "Les particules élémentaires" (1998) la possibilità di avere un figlio per clonazione è uno dei motivi centrali, insieme ad altri argomenti che riguardano la biologia molecolare e la tecnologia genetica. "La possibilité d'une île" (2005) è invece un romanzo distopico che esplora il futuro della specie umana attraverso il ricorso alla clonazione e alla tecnologia, proponendo una riflessione provocatoria e complessa sulle loro implicazioni per la società contemporanea e per il futuro dell'umanità. In "La possibilité d'une île", il protagonista Daniell, un comico, diventa un seguace della Chiesa Raeliana dopo aver raggiunto un punto di disillusione con la vita e la società. La narrazione esplora le sue esperienze e le sue riflessioni sul significato della vita e sulle sorti dell'umanità, offrendo un commento satirico e critico della ricerca di senso e spiritualità nell'era moderna. **La Chiesa Raeliana è un movimento religioso, il cui fondatore, Claude Vorilhon, rinominatosi Raël, afferma l'esistenza di una civiltà extraterrestre tecnologicamente avanzata chiamata "Elohim"** (il cui nome - sostiene Raël - sarebbe stato erroneamente tradotto in quello di Dio). Secondo Raël, del resto, sarebbero stati proprio gli extraterrestri che attraverso interventi di clonazione ed ingegneria genetica avrebbero creato la vita, umana, animale e vegetale sul nostro pianeta. Lo stesso Raël sarebbe nato con un intervento di inseminazione assistita praticato dagli extraterrestri sul corpo della madre, e proprio per questo sarebbe stato predestinato a ricevere la rivelazione. Il fatto che Houellebecq colleghi la clonazione alla Chiesa Raeliana non è pertanto un caso. Inoltre, nella Chiesa Raeliana la clonazione non è evocata soltanto nei miti fondativi dell'umanità, ma è anche una promessa, perché con il suo uso domani sarà possibile raggiungere l'immortalità. Del resto, l'individuo può anche morire, ma, secondo Raël, con la clonazione potremo sempre riportarlo in vita, in quanto potremo creare un nuovo embrione con il suo DNA e il gioco è fatto. È da questa fiducia nel potere rigenerativo della clonazione umana che nasce il romanzo di Houellebecq: Daniel 1, infatti, muore (e continua a morire), ma poi ritorna attraverso i suoi cloni 'seriali' che attraverso le memorie precedenti possono conservare un ricordo fedele del proprio passato. Raël, invece, pensava che all'immortalità si potrebbe arrivare attraverso soluzioni più tecnologiche, ad esempio impiantando il nostro cervello in una copia adulta di noi, prodotta per clonazione.

La storia della Chiesa Raeliana è profondamente connessa agli sviluppi della clonazione umana. Dopo la clonazione di Dolly, la Chiesa Raeliana aveva aperto una società alle Bahamas con l'obiettivo di offrire a chiunque, al costo di 200.000 dollari, la possibilità di avere un figlio per clonazione. Oltre a Clonaid, la società offriva anche un altro servizio, chiamato Insuraclone, di conservazione delle cellule, pensato per coloro che desideravano concepire un figlio per clonazione o che temevano la perdita di una persona

cara e desiderano conservare i suoi tessuti per eventuali applicazioni. Inoltre, la Chiesa Raeliana aveva anche pianificato di offrire un altro servizio chiamato Clonapet, rivolto a coloro che possedevano un animale domestico e desideravano una sua copia genetica. A sovrintendere gli aspetti scientifico di queste operazioni fu chiamata Brigitte Boisselier, una cittadina francese con dottorato in Francia e poi in chimica bio-molecolare all'Università di Houston.

All'epoca di Clonaid, comunque, i raeliani non erano i soli a pensare alla clonazione umana. Nello stesso periodo, anche Richard G. Seed, un veterinario americano noto nell'ambito della procreazione assistita, fece sapere che intendeva offrire i suoi servizi alle persone che volevano clonarsi. Seed rese noto che avrebbe condotto i primi tentativi di clonazione con la collaborazione di quattro o cinque coppie e che contava di portare a termine il primo intervento entro al massimo due anni. Riguardo al costo dell'intervento, Seed affermava che le prime clonazioni umane sarebbe state gratuite, in quanto servivano a perfezionare la tecnica. Tuttavia, dopo la nascita dei primi 100 bambini, l'intervento sarebbe stato a pagamento ma le coppie avrebbero dovuto pagare solo 10.000 dollari.

Ad ogni modo, è la Chiesa Raeliana ad annunciare il 27 dicembre 2002 la nascita del primo bambino clonato: la bambina venne chiamata Eva e, affermerà Brigitte Boisselier, sarebbe nata in Israele. In questo modo, Raël riuscì a battere sul tempo il ginecologo italiano Severino Antinori, che proprio il mese prima (26 novembre 2002) aveva annunciato la nascita imminente del primo bambino clonato. La gravidanza, affermava Antinori, era alla 33esima settimana e procedeva senza alcuna complicazione. Altre due gravidanze erano ad uno stato avanzato, alla 26esima e alla 27esima settimana. In un'intervista del marzo 2009, Antinori dirà che i bambini (due maschietti e una femminuccia) clonati avevano nove anni, vivevano in Paesi dell'est europeo e godevano di ottima salute. Tuttavia, nella storia degli annunci della nascita di bambini clonati esiste un precedente importante. Nel marzo 1978, mentre si attendeva la nascita di Louise Brown, il libro di David Rorvik, *In His Image: The Cloning of a Man*, occupò per diverse settimane le prime pagine dei giornali americani. Rorvik, celebre pubblicista scientifico, rivelò di aver aiutato alcun anni prima un miliardario a trovare lo scienziato disposto a compiere l'intervento, di aver contribuito a costruire il laboratorio in un luogo al di fuori degli USA e di aver assistito così alla nascita del primo bambino clonato. Anche in questo caso, la storia viene presentata come una vicenda realmente accaduta e la fattibilità della clonazione umana riproduttiva viene sostenuta nel libro da una ricca bibliografia (a cui Rorvik fa spesso riferimento per discutere le più importanti ragioni pro e contro questo tipo di intervento). Alla fine, però, la comunità scientifica esclude che la storia sia degna di qualche credibilità. La stessa reazione che si avrà poi all'annuncio da parte della Boisselier della nascita di Eva: all'inizio un grande clamore, ma poi la convinzione che la notizia manchi di qualsiasi attendibilità.

A distanza di oltre vent'anni dall'annuncio della nascita di Eva e dei bambini clonati di Antinori, la tentazione di liquidare queste notizie come mere curiosità o aneddoti potrebbe essere forte. Tuttavia, è importante riconoscere che questi annunci

non sono solo eventi isolati, ma fanno parte integrante della storia più ampia che riguarda le tecniche di riproduzione assistita. Essi rappresentano veri e propri momenti di passaggio nel progresso scientifico e tecnologico, offrendoci l'opportunità di esplorare e comprendere in anticipo i nuovi scenari riproduttivi che piano piano si aprono. Del resto, non sarebbe la prima volta che un nuovo risultato (o scenario) tecnologico venga anticipato da notizie che all'inizio suscitano grandissimo clamore ma poi risultano infondate o poco credibili. Ad esempio, quattro anni prima della nascita di Louise Brown (25 luglio 1978), la prima bambina concepita in vitro, Douglas C.A. Bevis, professore di ginecologia dell'Università di Leeds, annunciò il successo degli interventi di riproduzione assistita all'incontro della *British Medical Association*. Intervistato dai giornalisti sulla riproduzione assistita, Bevis rispose che era stato soltanto fortunato, senza fornire ulteriori dettagli riguardo alle persone coinvolte o alla loro nazionalità. Tuttavia, più tardi il professore inglese precisò che uno dei bambini viveva in Inghilterra e due nel continente europeo, e che avevano un'età compresa tra uno e un anno e mezzo e inoltre aggiunse di aver eseguito personalmente tali interventi durante il suo tempo all'Università di Sheffield. Anche se, poi, la possibilità di usare le tecniche di genome editing a livello clinico è ancora lontana, He Jiakui ha già annunciato nel novembre 2018 al mondo la nascita di due bambine – Lulu e Nana – con DNA nucleare modificato (He avrebbe disabilitato un gene – CCR5 – che si suppone abbia un ruolo chiave nel consentire al virus per l'immunodeficienza umana – HIV – di infettare le cellule). L'annuncio di Jiakui ha suscitato immediate reazioni da parte della comunità scientifica, che ha condannato l'intervento, giudicandolo prematuro oltre che contrario ai principi di base dell'etica medica. Comunque, la comunità scientifica dubita che l'intervento sia stato veramente realizzato, in quanto il ricercatore non è stato capace comunque di presentare una documentazione sufficiente esaustiva. Tuttavia, sono anche queste narrazioni che contribuiscono a plasmare la nostra comprensione delle nuove tecniche riproduttive incoraggiandoci e riflettere sulle loro implicazioni morali, sociali e politiche oltre che sui parametri di sicurezza ed affidabilità che è doveroso raggiungere prima di considerare la possibilità di passare dalla fase di sperimentazione ad un uso clinico. Inoltre, anche se completamente inventate o comunque mancanti di qualsiasi evidenza scientifica, queste storie ci aiutano a familiarizzare con scenari che cambiano radicalmente la nostra percezione delle nascite e che anche per questo, almeno all'inizio, suscitano disorientamento e preoccupazione.

Nel caso della clonazione umana, poi, la capacità di queste narrazioni di intercettare le potenzialità nascoste di questa tecnologia, andando oltre ogni possibile immaginazione, sembrano evidenti. Quando Houellebecq scriveva “Le particelle elementari” e “La possibilità di un'isola”, gli interventi di clonazione ‘animale’ erano ancora all'inizio e qualcuno ancora dubitava della possibilità di ripetere gli esperimenti che soltanto alcuni anni prima avevano portato alla nascita della pecora Dolly. Oggi i ricercatori non soltanto sono in grado di far nascere per clonazione riproduttiva anche esemplari di macaco rhesus e di farli vivere fino all'età adulta, ma sono anche capaci di produrre embrioni umani trasferendo il DNA nucleare di una cellula somatica di un individuo adulto

in un ovocita. Per il momento usare questi embrioni per provare ad avere un figlio sarebbe una cosa irresponsabile, in quanto la clonazione nucleare è una tecnologia riproduttiva ancora molto poco affidabile, ma in prospettiva le cose potrebbe cambiare e i rischi per chi nasce diventare marginali o controllabili. A quel punto scegliere di avere un figlio per clonazione potrebbe essere moralmente accettabile. È vero che anche in questo caso è difficile pensare che la clonazione possa servire a raggiungere l'immortalità, poiché le persone sono evidentemente più del loro patrimonio genetico (DNA). **Tuttavia, romanzi come “La possibilità di un’isola”, che mescolano elementi distopici e fantascientifici, possono stimolare la nostra immaginazione e spingerci a considerare le cose diversamente. La riflessione morale non è soltanto ragione, ma è anche immaginazione, fantasia e creatività e pertanto può essere alimentata anche da narrazioni o storie che non hanno alcuna plausibilità.**

SENZA RADICI



PIER MARRONE

La libertà è per noi principalmente un ideale che si applica agli individui. Possiamo certo parlare di libertà, ad esempio delle istituzioni accademiche, ma solo nel senso che all'interno di queste istituzioni dovrebbe essere garantita la libertà di ricerca, di espressione, di insegnamento di coloro che formano quell'istituzioni. Senza individui liberi non può esserci un'istituzione libera. Esiste un apparente controesempio a quanto sto dicendo. Si potrebbe, cioè, sostenere che una nazione può essere libera, ma non esserlo i suoi cittadini, come accade nei regimi autoritari, nelle dittature, nelle autocrazie. Si tratterebbe, tuttavia, di un abuso linguistico, perché in questi regimi la libertà individuale certamente esiste, ma è limitata a pochi individui. Anzi: questa libertà di pochi è probabilmente maggiore della libertà dei molti nei regimi democratici.

Dire semplicemente "libertà" in effetti non significa molto, se non si specifica di quali libertà si gode e a quali condizioni queste possono essere limitate. È, però, vero che almeno nei paesi liberal-democratici, gli individui non hanno mai goduto di un sistema totale così ampio di libertà. La libertà di esprimere le proprie opinioni, di professare la propria fede, se ne hanno una, di non professarla, se non ne hanno alcuna, di scegliere i propri governanti, attraverso elezioni periodiche, di leggere e guardare quello che si vuole, di dire che la liberal-democrazia è un sistema orribile che dovrebbe essere abbattuto e che noi,

occidentali (e si può anche aggiungere “maschi e bianchi”), dovremmo indossare il cilicio per quanto i nostri antenati (vissuti non certo dentro un sistema liberal-democratico), non noi, hanno fatto a molti altri individui. La libertà intesa nel senso che ho detto (e, in realtà, sarebbe allora meglio parlare di libertà al plurale) è per noi che abitiamo l’occidente fortemente desiderabile e pensiamo sia un ideale fondativo sia delle nostre società politiche sia delle nostre personalità individuali. Anzi: la funzione delle prime è di tutelare le seconde.

Tutto bene? Ovviamente no e per molte ragioni, delle quali mi interessa una in particolare. **La parola “individuo” significa “non diviso”**. È facile pensare a questo ente non diviso come a qualcosa che non si mischia ad altro, che rimane sé stesso, che magari lotta per il diritto di esserlo. Dietro queste convinzioni si è installata una intera metafisica, quella dell’individualismo metodologico (che, tuttavia, non è appunto, soltanto un metodo). L’individuo è l’individuo e il mondo è fatto di individui. È l’individuo a essere importante e non invece i gruppi, le comunità, i partiti, le nazioni, che se non ci fossero gli individui non esisterebbero affatto. Ci sono prima gli individui e poi le relazioni, non invece il contrario. Il fatto che tutti noi siamo individui ci mette in una situazione di sostanziale eguaglianza. Ci mette, però, con questa enfasi sulla unicità dell’individualità, anche in una situazione di isolamento degli individui rispetto a altri individui, a meno che non siamo noi a voler stabilire delle relazioni, che, lo sappiamo, senza di noi non esisterebbero.

Eppure non facciamo fatica a pensare a relazioni che pre-esistono a noi. Sono quelle impresse nella lingua che parliamo, nella cultura locale e nazionale nella quale siamo cresciuti (e che magari vogliamo abbandonare e criticare), sono impresse nelle nostre relazioni di parentela. È però vero che queste relazioni si stanno facendo sempre più labili, o come si direbbe con un termine oggi alla moda, liquide, pronte a evaporare o ad assumere la forma di qualsiasi contenitore le accolga. Quanti di noi si percepiscono con un passato del tutto labile, pronto a scomparire in maniera istantanea una volta che noi non ci saremo più? Molti, ritengo. La categoria che per prima mi viene in mente è quella dei *single*, coloro che non hanno saputo cogliere l’opportunità di avere una famiglia, di fare dei figli o forse non lo hanno mai voluto. Non che ovviamente questa opportunità, che alla maggior parte di noi che siamo single si è presentata in una forma o nell’altra, sia di per sé un’occasione da non perdere a tutti i costi. Anche rimanere single ha dei suoi innegabili vantaggi, soprattutto se non si ha nessun problema con la solitudine e non ci si annoia in compagnia di sé stessi. Ma occorre riconoscere che essere dotati di empatia verso sé stessi e simpatia per il valore e l’originalità dei propri interessi è sicuramente un patrimonio che pochi riescono a coltivare. Coloro che sentono di essere effettivamente individui perché privi di relazioni stabili, familiari, lavorative, affettive, possono con notevole facilità percepirsi come sradicati, ossia come se fluttuassero in una corrente che non si sa quale direzione potrebbe prendere, senza avere un solido ancoraggio da nessuna parte.

Credo che la maggior parte dell’opera di **Michel Houellebecq** sia dedicata a questo problema, il problema dell’individualismo, e alle difficoltà o impossibilità di individuare delle vie di uscita dalle sue conseguenze: la solitudine, la noia, la disperazione, la futilità

delle relazioni episodiche che promettono un'impossibile ricerca della felicità. Il primo libro che lessi di Houellebecq è stato *Piattaforma*, forse perché ero stato di recente a visitare Cuba, dove mi sarei recato successivamente come visiting professor al Dipartimento di Filosofia dell'Università dell'Avana e avevo sentito vagamente che in questo romanzo si parlava di Cuba. Ovviamente, nel libro non c'è la minima traccia di nostalgie tropicali e tanto meno di nostalgie per il fallimentare socialismo caraibico, in realtà una dittatura militare dedita a consolidare una generalizzata cleptocrazia.

Il protagonista è Michel (un'omonimia con l'autore del tutto palese), un funzionario di medio livello del ministero della cultura, impegnato nella promozione statale di artisti contemporanei per lo più sconosciuti e spesso sgradevoli, nutriti dai contribuenti e assistiti da strutture burocratiche che non creano nessun valore generale. Privo di legami, improvvisamente elevato da un reddito da cetto medio a un patrimonio da benestante dalla morte del padre, trascina la sua vita dal lavoro a qualche piccolo piacere mercenario, alla propria casa senza nessun vero interesse. "Non mi sentivo infelice, avevo centoventotto canali". Naturalmente, Michel sa che esistono rapporti umani e relazioni, ma fatica a credere siano di qualche interesse, per il fatto che stenta a credere che gli esseri umani, soprattutto in Occidente, siano fonte di un qualche interesse autentico per qualcun altro. Così quando scopre che il padre aveva una relazione con una donna musulmana molto giovane il suo stupore si palesa nella considerazione che non riesce a immaginare il padre nel ruolo di seduttore e anzi: non riesce nemmeno a ricordarne bene i lineamenti. "Gli uomini viviamo gli uni accanto agli altri come buoi; è già molto se riescono, di tanto in tanto, a condividere una bottiglia di vino."

La vita in Occidente è anestetizzata e infelice, quando dal torpore del consumo si riesce a guadagnare una momentanea consapevolezza, alla quale, tuttavia, è meglio rinunciare, perché fonte di dolore. Il dolore della propria solitudine Michel non lo può eliminare, al massimo può limitarlo con il torpore del consumo immateriale, che ci permette di acquistare, ad esempio l'emozione di un viaggio. "Appena hanno qualche giorno di libertà, gli abitanti dell'Europa occidentale si precipitano all'altro capo del mondo, attraversano in volo metà globo, si comportano letteralmente come evasi dalla galera. Non posso biasimarli: mi preparo ad agire come loro". È quello che **Rachid Amirou** ha chiamato *l'immaginario turistico*, una forma di assicurazione, poiché concepisce il viaggio come una produzione di immagini e attività ludiche per produrre un meccanismo di comprensione graduale e non traumatica di quanto è destinato a rimanerci estraneo e che nemmeno vogliamo più incorporare nella nostra storia. Per gli occidentali "la coscienza innocente del loro diritto di dominare il mondo e di orientarne la storia era scomparsa. In seguito agli sforzi accumulati, l'Europa rimaneva un continente ricco; quelle qualità di intelligenza e tenacia manifestate dai miei antenati, io le avevo chiaramente perdute. Europeo benestante, per pochi soldi potevo acquistare in paese stranieri cibo, servizi, donne; europeo decadente, conscio dell'imminenza della mia morte, e da sempre nutrito di egoismo, non vedevo alcuna ragione per negarmi tale opportunità."

Quella di Michel è realmente una vita senza relazioni significative, destinata a consolidarsi in un vuoto privo di passioni (ma il seguito del romanzo mostrerà che questo non è un destino inevitabile). Del resto, Michel ha anche ben presente che parte di questo vuoto è provocato dalla fine della trascendenza, dalla ritirata del divino dal nostro mondo, ossia quanto in maniera icastica e letterariamente efficace Nietzsche ha chiamato “morte di dio”. Questa morte non è un evento puntuale, ma è la progressiva perdita di punti di riferimento che la religione assicurava tanto con le sue credenze, anche le più assurde, quanto con i suoi riti e le sue celebrazioni comunitarie. Dopo la religione, si è ritratta dal mondo anche la famiglia, ultima cellula comunitaria. I riti di senso di religione e famiglia sono stati sostituiti dai fragili riti dei consumi emotivi. Naturalmente, si potrebbe obiettare che tutto questo vale solo per l’Occidente, che in realtà la religione è viva e vegeta e addirittura aggressiva nelle varianti che ha assunto nell’islam sia in quello radicale sia nelle varianti separatiste che sono ben presenti anche nei paesi europei. Ma l’islam è destinato a soccombere perché non possiede la forza spirituale del capitalismo e della sua ultima incarnazione occidentale, il regno dei consumi, quello che la storica **Victoria De Grazia** ha chiamato “l’impero irresistibile”. Houellebecq lo esemplifica nella conversazione tra Michel e un loquace banchiere giordano in un coffee-shop thailandese: “il problema dei musulmani era che il paradiso promesso dal Profeta esisteva già nella vita terrena: lì in Thailandia, per esempio, c’erano posti dove femmine lascive e disponibili ballavano per il piacere dei maschi, posti dove ci si poteva inebriare di nettari prelibati ascoltando musiche celestiali – di posti del genere [...] ce n’erano una ventina già nel raggio di mezzo chilometro dall’albergo.” Per guadagnarsi il paradiso carnale promesso dai suoi testi sacri il buon musulmano deve adempiere ai cinque pilastri della sua religione: la professione pubblica di fede, l’elemosina, la preghiera, il digiuno, il pellegrinaggio alla Mecca. Ma per farne esperienza già qui non era necessario adempiere a nessuno di questi né votarsi alla guerra santa: “bastava pagare qualche dollaro. E per rendersi conto dell’esistenza di quel paradiso non c’era neanche bisogno di viaggiare: bastava avere un’antenna parabolica.” Queste considerazioni esemplificano bene perché il consumo, l’ingresso completo delle emozioni nel mercato come beni immateriali significhino molto altro, al di là della fruizione che gli individui possono farne. Sono un sucedaneo del senso che la trascendenza offriva.

Una volta, mi pare in un’intervista, Houellebecq profetizzò che l’islam a Gaza sarebbe stato sconfitto dalle rivendicazioni delle donne, che attraverso internet si sarebbero rese conto della vita da schiave che conducevano sotto la dittatura di Hamas. La considerazione appare oggi ingenua, a fronte dell’entusiasmo popolare che il pogrom del 7 ottobre ha suscitato nella popolazione araba a Gaza e in altri posti. Effettivamente le donne si sono ribellate in vari altri posti dominati dall’islam, ad esempio in Iran, dove qualche studiosa, troppo entusiasta, ha addirittura parlato di rivoluzione. Anche questa è una generosa ingenuità, perché per fare le rivoluzioni è necessario avere le armi e le donne iraniane, ammazzate e stuprate dalla polizia religiosa, non le hanno. Saranno le donne a salvare sé stesse dalla dittatura maschile nell’islam? C’è da dubitarne.

Un'amica tempo fa mi scriveva della sensualità dell'espressione degli occhi di un viso di donna musulmana completamente velato. Verrebbe da chiedersi perché non girasse lei nella mia laica città, Trieste, bardata con il velo, se si tratta di una cosa tanto sensuale. Anni fa mi trovavo a fare una vacanza in Thailandia con un'amica. A causa di un mio errore prenotai un albergo a Bangkok, che poi scopersi essere di proprietà di un fondo sovrano del Qatar. Una sera, uscendo per andare a cena, ci ritrovammo in ascensore con tre donne musulmane e i loro figli, completamente ricoperte da vestiti neri, tranne che per una fessura per gli occhi. Nessuno ci salutò, tranne i ragazzini. La mia amica, magra, altissima, era vestita sobriamente con una minigonna. A un certo punto, una delle tre dopo aver fissato a lungo la mia compagna, cominciò a tremare, schiacciò furiosamente un tasto della pulsantiera e appena fermo a un piano qualsiasi, si precipitò fuori dall'ascensore. Le stesse donne le vedevo a colazione che si rimpinzavano, già obese, di carboidrati, mentre i loro mariti non le degnavano di uno straccio di conversazione. "Povere donne. Povere schiave" pensavo. Forse, però, una via d'uscita per la distruzione dell'islam fondamentalista e anti-occidentale, per la sua neutralizzazione (analogo alla neutralizzazione politica della religione in Occidente) non è affatto la guerra, bensì lo scontro culturale, che secondo il banchiere giordano che appare in *Piattaforma* è già vinto. "Secondo lui il sistema musulmano era spacciato: il capitalismo lo avrebbe schiacciato. Già i giovani arabi cominciano a sognare sesso e consumismo. Nonostante si affannassero a sostenere il contrario il loro sogno segreto era di integrarsi al modello americano: l'aggressività di alcuni di loro non era altro che l'inequivocabile sfogo di un'invidia impotente." Ossia: anche il dio del Profeta è morto. Molti musulmani già lo sanno, come sanno che la scarsa flessibilità della loro cultura li condannerebbe a un'arretratezza tecnologica e scientifica incolmabile, se non fosse per i petrodollari con i quali comprano tecnologie che non sono in grado di produrre.

Tuttavia, l'islam è anche una promessa, come emerge compiutamente dal romanzo più controverso di Houellebecq, *Sottomissione*, che è appunto la parola che traduce 'islam'. Quel romanzo è uscito il giorno del **massacro islamista di Charlie Hebdo**, dove venne ucciso anche un amico di Houellebecq, **Bernard Maris**, un professore di economia, autore di un curioso libretto intitolato *Houellebecq economista*. Non sono mancate le interpretazioni che hanno messo in relazione la strage con l'uscita del suo nuovo romanzo. Ma su questo romanzo c'è stato forse un equivoco, ossia il fatto di averlo presentato come un romanzo dal contenuto anti-islamico. In realtà, può essere letto in tutt'altra maniera, vale a dire come uno spot a favore dell'islam. Il protagonista, un professore universitario sradicato e disilluso, in una Francia avviata a una islamizzazione tranquilla, si converte all'islam perché gli permette di sottrarsi alle responsabilità della libertà, procurandogli quei vincoli familiari e sessuali e amicali che proteggono la sua vita e alla vita sembrano dare un senso.

Si sa che la vicenda di *Piattaforma* si conclude in un disastro: un attentato di estremisti musulmani forse malesi, in un resort thailandese dove si pratica il sesso libero, provoca numerosi morti e uccide Valérie, la donna della quale Michel alla fine si innamora e con la

quale si prefigura un futuro pacificato. Questa pace è ancora molto lontana per noi, come suggerisce profeticamente Houellebecq, il quale pare aver abbracciato il paradigma dello scontro delle civiltà, reso popolare da **Samuel Huntington**, dove i conflitti sono tra visioni del mondo e non tra potenze economiche e ideologiche. Questo paradigma mi pare una chiave interpretativa efficace. A una cultura dove dio, un dio combattente, un dio che vuole espandersi tra gli infedeli, è un ricettacolo potente di senso, anche se certamente non l'unico, che cosa abbiamo da opporre? La risposta positiva di Houellebecq non c'è, ma c'è una risposta negativa: quello che abbiamo da proporre è troppo poco, è troppo debole.

AMARITUDO



ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA

1. *Estensione del dominio della lotta*, pubblicato nel 1994 dopo una lunga serie di rifiuti editoriali, non è solo il folgorante romanzo d'esordio di **Houellebecq**, ma anche un compendio filosofico dei temi che caratterizzano la sua opera. L'opera letteraria di Houellebecq è notoriamente incentrata sulle lunghe speculazioni e riflessioni dei personaggi, senza che trame più o meno complesse giungano a disturbare i flussi di ragionamento. Spesso, non accade pressoché nulla. Ma questa cifra stilistica ci dice già molto della scrittura di Houellebecq e dei suoi scopi: mostrare il nulla nel quale girovagano le nostre esistenze. Se non accade nulla è perché non c'è nulla di sensato che valga la pena far accadere.

Se volessimo assegnare etichette da manuale di liceo, dovremmo dire che è sulla scia del grande esistenzialismo letterario e filosofico francese che si snoda l'opera di Houellebecq, per intero attraversata da un radicale pessimismo nichilista. L'interdizione al senso è in lui da sempre sbarrata, la trascendenza si mostra come il rifugio dei cretini: "su un muro della stazione Sèvres-Babylone ho visto uno strano graffito: 'Dio ha voluto ineguaglianze, non ingiustizie' c'era scritto. Mi sono chiesto chi fosse quella persona così bene informata sui propositi di Dio". Ma questo nichilismo, nondimeno, viene da lui incrociato con una critica spietata

delle strutture economico-ideologiche del nostro tempo. Anzi, si potrebbe dire che il nichilismo nel quale precipitano gli anonimi e svergognati protagonisti di Houellebecq sia possibile solo all'interno delle strutture logiche ed economiche del capitalismo avanzato. È solo in questo ordinamento, infatti, che ai soggetti viene meno qualsiasi protezione, i rapporti umani diventano brutali e ferini, e la convivenza è ormai impossibile.

2. Il tema che domina *Estensione del dominio della lotta* è l'impossibilità della vita a *posarsi* nell'epoca del capitalismo avanzato. Il protagonista, un trentenne medio-borghese impiegato come programmatore informatico, è travolto, fino a precipitare nella follia, da una vita che lascia traccia senza donare senso. Costantemente insoddisfatto, è ingoiato come individuo da una collettività instupidita devota al nulla, alla futile e puerile mondanità. L'unica via di fuga potrebbe essere la complicità di un altro personaggio, tragico ed emblematico, il suo collega **Tisserand**, un venticinquenne lavorativamente soddisfatto, economicamente vincente, ma ancora vergine data la sua bruttezza, sessualmente perdente. Anche la borghesia può essere vittima del rifiuto e subire costantemente l'umiliazione di chi è indesiderabile. Solo comprendendo questo sdoppiamento della vita in economica e sessuale, senza che il credito dell'una possa salda il debito dell'altra, la fine di Tisserand, suicida dopo aver desistito dall'uccidere una coppia intenta in una *fellatio* sulla spiaggia, si dimostra per quello che è, ossia il compimento logico della struttura brutale del mondo di *Estensione*.

La logica dominante della società descritta da Houellebecq è infatti la concorrenza, la volontà di incessante accaparramento: si lotta per i beni così come si lotta per le donne, e le critiche alla misoginia di Houellebecq almeno su questo aspetto vanno a segno. Gli esseri umani sono per lui cose dotate di valore d'uso e valore simbolico. Ma l'unico valore di un mondo senza valori trascendenti è la competizione sfrenata in tutti gli ambiti ai quali il regime della lotta può essere applicato, ossia: esteso. Questa concorrenza spietata si manifesta su ogni fronte, ma, come si è accennato, si rende intellegibile anzitutto nella sfera economica e in quella sessuale. È questa l'intuizione fondamentale di *Estensione*: economia e sessualità sono entrambe sfere di messa a profitto del capitale umano. Si può comprare una macchina così come si può accedere a un corpo, il vocabolario mercantile domina incontrastato su tutti gli aspetti dell'esistenza umana. L'individuo finisce così per l'essere travolto in entrambe le sfere da meccanismi che può forse assecondare e sfruttare, ma che al contempo lo dilanano e lo soffocano. L'immediatezza dell'attrazione, che inchioda la sessualità a un universo romantico, è sfatata dalla constatazione per cui il *sex appeal* è già da sempre mediato in sé. Non si esce mai indenni dalla lotta, sia essa economica e sessuale, competizione etologica che soffoca qualsiasi rapporto umano e rende la vita in comune semplicemente impossi-

bile. Il suicidio di Tisserand è allora l'analogo sessuale del licenziamento per giusta causa del protagonista. In entrambi i casi la lotta è persa: "nel sistema sessuale perfettamente liberale, c'è chi ha una vita erotica varia ed eccitante; altri sono ridotti alla masturbazione e alla solitudine. Il liberalismo economico è l'estensione dell'ambito della lotta, la sua estensione a tutte le età della vita e a tutte le classi della società. Allo stesso modo, il liberalismo sessuale è l'estensione dell'ambito della lotta, la sua estensione a tutte le età della vita e a tutte le classi della società".

3. Poiché nel mondo di Houellebecq – esagerato come una caricatura e al tempo stesso preciso come una scatola nera – tutto è corrotto, anche la libertà si accascia in questo destino. Ogni sua forma è condannata in partenza al fallimento. Si danno tre modi della libertà in Houellebecq.

Il primo consiste nella piena conciliazione con lo stato di cose, un acquietarsi in un mondo ruvido e ispido – siamo persino lontani dalla "levigata non libertà" di cui parlava **Marcuse** in *L'uomo a una dimensione* – che non lascia scampoli di emancipazione. È il grande tema che domina *Sottomissione*. Qui la libertà equivale a essere un tutt'uno con il mondo, assecondarne le logiche e le sentenze, dismettere qualsiasi velleità di emancipazione, men che meno collettiva, perché il collettivo è già da sempre la tomba dell'individuo. Non c'è collettivo che non sia intrinsecamente fascista, sembra voler dire Houellebecq, così come non c'è un individuo che possa opporre resistenza.

La seconda forma di libertà è il suicidio, la restituzione del biglietto della vita. Opzione sempre possibile e ampiamente scelta dai personaggi houellebecquiani. Ma se il suicidio ha spesso nella tradizione nichilista i tratti del coraggio e della consapevolezza, in Houellebecq esso è perseguito il più delle volte da individui sudici e raccapriccianti, con i quali non è possibile alcuna forma di empatia. Il suicidio è il timbro finale sul certificato della sconfitta.

Il terzo modo della libertà, apparentemente autentico, è la diserzione dai domini che garantiscono agibilità sociale. Quando dichiara la sua depressione a lavoro, consapevole che verrà *per questo* di lì a breve licenziato, il protagonista di *Estensione* si sente "un uomo libero". Ma la libertà così intesa ricaccia comunque l'individuo ai gradini più bassi della scala sociale, non è mai innalzamento del soggetto. Fallire di proposito al gioco del capitale significa pur sempre assecondarne le regole, proprio il protagonista de *La noia* di **Moravia** può fingersi solo fintantoché rimane ricco. Solo una falsa coscienza potrebbe pensare che la diserzione coincida con l'ampliamento delle proprie libertà.

4. Se dovessimo a tutti i costi rintracciare un'esperienza di libertà nei testi di Houellebecq, la troveremmo nel fumo. Proprio come il loro autore, i personaggi di Houellebecq non smettono mai di fumare. In *Estensione* il protagonista lo di-

chiara apertamente: “mi rendo conto che fumo sempre di più; mi sa che sono intorno ai quattro pacchetti al giorno. Fumare sigarette è diventata l’unica manifestazione di vera libertà della mia esistenza. L’unico atto cui aderisca interamente, con tutto il mio essere. Il mio solo progetto”. Il tono pateticamente heideggeriano coglie pur sempre un aspetto rilevante: in questo universo, l’unica libertà possibile è votata alla morte, ne è un’accelerazione e un avvicinamento. Houellebecq sembra dirci: se bisogna essere-per-la-morte, tanto vale aumentare il passo.

In ogni caso, sarebbe vano cercare guizzi di speranza in Houellebecq. Il linguaggio della redenzione gli è estraneo così come quello del senso, che in Camus ancora sopravvive come sforzo infinito e per Sartre trapassa ideologia rivoluzionaria. Il nichilismo di Houellebecq è da laboratorio: egli sperimenta come sarebbe il mondo *se* non avesse senso, e finisce con lo scattare un’istantanea del mondo così com’è. Questo non significa però che la sfera più intima del soggetto non venga toccata dall’abisso. Non c’è gioia nel nichilismo houellebecquiano se l’unica attività possibile è farla finita con qualsiasi attività (ecco perché Tisserand è un eroe di coerenza), ma allo stesso tempo non c’è alcuna estetizzazione della bella morte (come potrebbe esserci in un **Bataille**). Le morti di Houellebecq non sono redentive, nelle sue pagine si muore sempre da ubriachi in pose oscene o ridicole. Ma la sensibilità non viene meno. I personaggi houellebecquiani patiscono fino in fondo le coazioni del mondo alle quali non possono opporsi. Se c’è un residuo di autentica e commovente umanità in Houellebecq, è l’impossibilità a farsi scivolare semplicemente addosso il mondo. L’assenza di disincanto coincide con la presa di coscienza, ed è quindi un momento del vero.

Nondimeno, una vita invivibile e senza senso non può non lasciare l’amaro in bocca, proprio come accade quando si fuma. Nell’immensa solitudine in cui si vive, il sapore amaro di una salvezza impossibile è l’unica compagnia a disposizione. Non è molto, ma almeno non è falso: “a poco a poco, si instaura la certezza della limitazione del mondo. Scompare anche il desiderio; non restano che l’amarrezza, la gelosia e la paura. Soprattutto, resta l’amarrezza; un’immensa, un’inconcepibile amarrezza. Nessun’altra civiltà, in nessun’altra epoca, è stata capace di sviluppare nell’individuo una simile mole di amarrezza. Da questo punto di vista, viviamo momenti senza precedenti. Se si dovesse riassumere in una sola parola lo stato mentale contemporaneo, sceglierei senz’altro questa: amarrezza”.

DESIDERARE DI MORIRE È COMUNQUE DESIDERARE?



MARIO ALOI

1. “Capii che non avrei più avuto il coraggio di richiamare Myriam, la sensazione di prossimità che si creava al telefono era troppo violenta, e il conseguente vuoto troppo crudele” (Michel Houellebecq, *Sottomissione*).

In un’epoca in cui il confine tra angoscia privata e rabbia sociale non fa che assottigliarsi, **Michel Houellebecq** è lo scrittore del secolo. Va bene, sono affermazioni forti. Però è vero che nessuno come l’autore francese è in grado d’intrecciare i due livelli della miseria umana – quella dell’uomo con se stesso e quella dell’uomo nella società – come fossero uno. **Philip Roth**, uno scrittore che a Houellebecq è in un certo senso vicino, diceva che letteratura e politica stanno agli opposti, sono inconciliabili: una si occupa sempre e solo del particolare, dell’esperienza interiore, individuale, mentre l’altra non fa – *non può!* – che generalizzare. Houellebecq in qualche modo riesce ogni volta a tenere le due cose insieme. Lo avvertiamo anche dall’uso che fa della lingua, dalla prosa: i suoi romanzi sono spesso scritti come fossero manuali o trattati, eppure allo stesso tempo non smettono mai di essere romanzi. C’è un aneddoto rivelatorio a questo proposito: in *La carta e il territorio*, è venuto fuori, ci sono interi brani copiati da Wikipedia e dal sito del Ministero dell’Interno, ma anche sapendolo è molto difficile

identificarli a occhio nudo, perché non suonano in alcun modo estranei o esterni allo stile generale, che comunque rimane anche letterario. A modo suo.

Questa doppia dimensione caratterizza l'opera del romanziere di Saint-Pierre sin dal principio. Scrive Houellebecq all'esordio, in *Estensione del dominio della lotta*: «In situazione economica perfettamente liberale, c'è chi accumula fortune considerevoli, altri marciscono nella disoccupazione e nella miseria. In situazione sessuale perfettamente liberale, c'è chi ha una vita erotica varia ed eccitante, altri sono ridotti alla masturbazione e alla solitudine. Il liberalismo economico è l'estensione del dominio della lotta, la sua estensione a tutte le età della vita e a tutte le classi sociali. Ugualmente, il liberalismo sessuale è l'estensione del dominio della lotta a tutte le età della vita e a tutte le classi sociali. Sul piano economico, **Raphaël Tisserand** appartiene al clan dei vincitori. Sul piano sessuale, a quello dei vinti. Certi guadagnano su entrambi i tavoli, altri su entrambi perdono. Le imprese si contendono certi giovani diplomati, le donne si contendono certi giovani e gli uomini si contendono certe giovani. Il problema e l'agitazione sono considerevoli». Insomma, a Michel Houellebecq interessano sia il rapporto sessuale che il rapporto economico. Non li trova così dissimili. È tutto una competizione che in qualche modo dobbiamo regolare.

2. In contesti perennemente competitivi come quelli della caccia e del commercio però l'orizzonte scompare, perché la competizione è sempre un gioco a somma zero. I romanzi di Houellebecq sono in questo senso tutti disperati, ma di una disperazione che non è mai davvero rassegnata, al contrario. È la disperazione propositiva del mercato, triste ma modulata – mai piatta, in moto perpetuo. I suoi protagonisti fanno viaggi organizzati in luoghi esotici, scrivono tesi di dottorato, vanno a puttane. Sono vinti, ma non la smettono mai di scalciare. Nel brano citato sopra l'autore parla non a caso di agitazione, e di nuovo sovrappone due cose che non dovrebbero andare insieme: sconforto e frenesia. Ma in questi anni di scissioni a catena i cortocircuiti sono un po' il punto. Il fatto è che una società priva di orizzonte non è necessariamente una società senza desideri. Anzi. L'assenza del primo spesso gonfia i secondi. E infatti il tardocapitalismo è un sistema depressivo ma non completamente anedonico, il suo umore di fondo è quell'ibrido fatto di iperstimolazione e collasso dopaminico che **Mark Fisher** chiamava, appunto, *hedonic depression*. C'è molto poco di lineare. L'uomo houellebecquiano soffre a tratti un effettivo calo del desiderio, che si manifesta se non altro nella mesta presa di coscienza che ogni appagamento sembra essergli precluso. Eppure nella pratica non abbandona mai la ricerca e quindi di fatto – e suo malgrado – continua a desiderare. L'unica vera resa è la morte. Dice a un certo punto François in *Sottomissione*: «Non avevo neanche voglia di scopare, o meglio avevo un po' voglia di scopare, ma anche un po' voglia di morire». È il desiderio di morte comunque desiderio? Al momento, parrebbe proprio di sì.

In questo quadro di forme a zigzig, l'autore francese sembra cogliere uno dei nodi centrali del nostro tempo: nell'odierna società occidentale piacere e desiderio non sono più l'opposto o l'antidoto alla rinuncia esistenziale, ne sono il nucleo. Intendiamoci, è sempre stato così sotto sotto. Ma in un sistema socioeconomico apertamente edonista la socializzazione e contemporanea radicalizzazione della ricerca del piacere hanno fatto il giro, avvitando in una forma di angoscia del tutto nuova. Detto con parole sue, di Houellebecq: «Aumentare i desideri fino all'insopportabile, rendendo la loro realizzazione sempre più inaccessibile, è il principio unico su cui poggia la società occidentale.»

3. Da *Estensione del dominio della lotta* a *Serotonina* la parabola narrativa è più o meno sempre la stessa. Il protagonista (che poi è ogni volta l'autore) vive un'esistenza vuota, o almeno la percepisce come tale, e non ha nessuna speranza che le cose possano migliorare. Poi qualcosa lo risveglia, si fa coinvolgere e almeno per un attimo distoglie lo sguardo dall'abisso – se non a parole, si comporta come se. Un passo dopo però l'impulso vitale, qualunque forma abbia preso, immancabilmente implode e la storia si esaurisce in uno stato di rinuncia esistenziale che è simile a quello da cui eravamo partiti, ma ancora più radicale, più disperato. Stilizzando, potremmo riassumere così: disperazione/speranza/fallimento/disperazione ancora peggiore.

Succede a **Bruno** in *Le Particelle Elementari*, che sembra aver finalmente trovato l'amore in/con Christiane, ma poi lei si ammala, perde l'uso delle gambe e si suicida. Simile la storia di **Michel** in *Piattaforma*. Incontra **Valérie**, costruisce una qualche sorta di complicità e stabilità emotiva. Ma poi lei viene uccisa in un attentato terroristico. Ne *La possibilità di un'isola* il catalogo si amplia, i tentativi relazionali sono due: l'amore stabile che però non regge al logorio del tempo con **Isabelle** e quello asimmetrico, impossibile da principio, con la giovane **Esther**. Sostanza e intensità diverse, naufragano comunque entrambi.

Da qui in poi Houellebecq sperimenta nuove soluzioni, stanco di cercare l'amore in forma letterale, si ritira nel campo delle sublimazioni. Nei romanzi successivi il fallimento relazionale è dato all'inizio – non è più la storia di per sé, ne diventa premessa – e allora si cerca soddisfazione altrove: nell'arte (*La carta e il territorio*), nella politica e nella carriera (*Sottomissione*) e infine il passaggio ultimo e più estremo, la sublimazione alla lettera, la repressione definitiva di qualunque pretesa vitale: un'esistenza invisibile, lo stato gassoso (*Serotonina*). Anche qui però se ne cava poco, nel migliore dei casi il protagonista si annulla in un sistema di riconoscimenti superficiali, si conforma, nel peggiore si annulla e basta. Alla fine una cosa rimane invariata dal primo Houellebecq al secondo: quasi ogni personaggio, nella parte alta come in quella bassa della bibliografia, finisce col suicidarsi, o comunque si arrende a considerare l'idea.

4. Il passaggio dalla relazione alla sublimazione ci permette di mettere a fuoco un punto, che pare il vero cardine di tutta la produzione letteraria houellebecquiana. Per Houellebecq la modernità ha lasciato all'essere umano un unico strumento di conservazione, controllo del reale, riduzione della sofferenza: la tecnica. Non importa quanto i nostri tentativi in questo senso si rivelino ogni volta più goffi, meno efficaci, sia dal punto di vista estetico che da quello pratico, o addirittura morale: non siamo più in grado di farci venire idee migliori. Da *Annientare*: «La vita umana è fatta di una successione di difficoltà amministrative e tecniche, intervallate da problemi medici; man mano che si invecchia, gli aspetti medici prendono il sopravvento». Sintetizzando, potremmo dire che ogni suo romanzo parla in fondo di come l'uomo contemporaneo non riesca a evitare di ridurre ogni dinamica a meccanismo, nel tentativo, vacuo, di addomesticare le interazioni, l'umano desiderio di contatto, il fatto che in un modo o nell'altro non possiamo fare a meno di metterci insieme – in varie forme, pubbliche e private, cercando di sfuggire alla sofferenza, alla solitudine e alla morte. E di come tutto questo raffreddare e annacquare i processi non abbia fatto che renderci più infelici.

L'ossessione tecnica è un po' ovunque. Per cominciare, tutti o quasi i protagonisti di Houellebecq sono appunto tecnici o scienziati, come d'altra parte era lui stesso prima di sfondare come romanziere (nasce perito agrario). C'è un programmatore informatico, un biologo molecolare, due funzionari ministeriali e un ingegnere agricolo. **François** in *Sottomissione* è un accademico che insegna letteratura, e sembra fare eccezione, ma non è vero: stringi stringi, che cos'è un accademico se non uno scienziato delle lettere? E infine, persino **Jed Martin** di *La carta e il territorio*, che in teoria fa l'artista, ottiene il riconoscimento sociale, la fama, rielaborando mappe e cartine – cioè di fatto riducendo l'arte alla sua riproducibilità tecnica. Non solo, Houellebecq sembra anche avere una specie di mania feticista per le grandi – ma anche non così grandi, a dire il vero – scuole tecniche francesi, o per istituzioni iperspecialistiche di controllo con enormi capacità tecnologiche, tipo i servizi segreti. Acronimi che rimandano a questo tipo di agenzie e istituti affollano i suoi romanzi con cadenza assillante, una vera fissa: ENS, INA, ENA, DST, DCRI, DGSI, e potremmo continuare all'infinito.

Signale a parte, l'autore francese mette costantemente in mostra una generale (e ambivalente) fascinazione per i tentativi di organizzazione della vita e delle risorse sociali, per questo finisce poi sempre a tirare in mezzo il mercato, unico vero luogo di aggregazione in quest'epoca di relazioni che sono ormai solo transazioni. In fondo il mercato altro non è che la sede dell'ultimo – ad oggi – tentativo di regolazione e organizzazione tecnica dei bisogni e delle risorse umane. Lo dice d'altra parte proprio Houellebecq in uno dei suoi *Interventi* che il commercio vorrebbe permettere, almeno nelle intenzioni dei suoi promotori, «una conciliazione ragionata degli egoismi» – scelta di termini interessante, che mescola anche qui, alla sua maniera, la dimensione socioeconomica e quella individuale, interiore quasi:

il mercato come spazio, ovviamente fallito, di ricomposizione di tutte le fratture narcisistiche degli attori coinvolti, del mondo intero.

I suoi due romanzi più potenti, *Piattaforma* e *La possibilità di un'isola*, sono interamente costruiti su queste idee. Il primo immagina un nuovo stadio di mercificazione del sesso, dell'intimità primaria, fisica: la pretesa di organizzare in maniera efficiente le risorse del piacere e del desiderio – sempre anche con un pizzico di violenza, perché tutto il desiderio è fatto pure di violenza e come diceva Hegel la violenza è il motore della storia (*Annientare*, p. 571). Il secondo affronta invece il tema dell'immortalità, o meglio del superamento di esperienze come morte, malattia e generale logorio del corpo proprio attraverso la scienza e la tecnica. Messi vicino questi due romanzi e questi due temi – la ricerca del piacere e la riduzione della sofferenza, che non sono esattamente la stessa cosa – evocano un secondo nodo che chiudendosi sul primo sta soffocando il mondo occidentale: la nostra non è solamente una società apertamente edonista, ma anche ossessivamente profilattica. Non vogliamo solo tutto il piacere possibile, lo pretendiamo anche in massima sicurezza. Eccitarci in controllo, amare senza morire.

A un livello puramente teorico, scienza e tecnica rispondono a questa doppia esigenza, ci danno l'illusione di un lavoro pulito. Ma la combinazione è appunto illusoria, perché al freddo i corpi si conservano meglio, ma smettono di sentire – giusto un vago bruciore, che segnala la stortura, il pericolo. È il quadro finale in *La possibilità di un'isola*: la rimozione dell'elemento che prima di ogni altro definisce l'umano, la morte e la sua consapevolezza, porta a una simmetrica scomparsa della risposta umana allo stare nel mondo, l'emozione. Fondamentalmente, si tratta di una variazione sul solito tema: organizzare il desiderio significa di fatto inibirlo. L'essere umano vive per sempre ma si ritrova inorganico, non fosse che l'uomo non può davvero essere inorganico e quindi l'azzeramento di ogni tensione crea in fin dei conti più angoscia di quanta ne risolve, e torna la tensione.

(Tanto che l'umanità inorganica alla fine de *La possibilità di un'isola* non è esattamente un nuovo stadio della specie, è transitoria. Riempie il vuoto in attesa dell'arrivo dei futuri: l'uomo nuovo, quello vero.)

5. *Annientare*, l'ultimo libro di Michel Houellebecq, è tutto costruito su un certo senso di sospensione, la storia si sviluppa interamente in un tempo di mezzo. La Francia si trova tra due governi, ed eleggerà un presidente di passaggio – l'epilogo sembra addirittura suggerire una svolta post-democratica imminente. Il matrimonio di **Paul**, il protagonista, è congelato da dieci anni. Lui e la moglie vivono in ali separate della casa, non si incontrano, non si parlano. Non sono divorziati, tecnicamente non si sono manco lasciati, ma non hanno alcuna relazione. E infine, anche suo padre è in stato vegetativo. Non è morto, ma non è nemmeno davvero vivo. In due su tre di queste ramificazioni della storia – il subplot politico funziona in maniera leggermente diversa, e rimane aperto – non si tratta neppure di vere e

proprie transizioni, più nuovi stati delle cose. Stati ibridi. Come in *La possibilità di un'isola*: nuove soglie di umanità, forse.

Poi però succede una cosa strana. Paul e **Prudence** si riavvicinano e fanno ripartire la loro storia, ricominciano, ma non nel senso che cancellano l'interruzione, non fanno finta che non esista, ripartono proprio da lì. Si innamorano di nuovo, o forse non hanno mai smesso, sono solo passati attraverso stadi alternati di mancanza e desiderio che possiamo comunque chiamare amore. Che Houellebecq stia invecchiando? È diventato più buono e riesce a immaginare la speranza senza doverla abbattere? Non proprio. Alla fine Paul si ammala, e muore. Però ecco, sembra già tutto un altro mondo, perché per una volta non muore solo.

“È TRISTE IL NAUFRAGIO DI UNA CIVILTÀ”: LA POSSIBILITÀ DI UN’ISOLA



FABIO CORIGLIANO

Il faudrait traverser un univers lyrique
Comme on traverse un corps qu'on a beaucoup aimé
Il faudrait réveiller les puissances opprimées
La soif d'éternité, douteuse et pathétique.
(*Configuration du dernier rivage*)

In giorni estremamente densi di violenza e brutalità, di guerre apparentemente senza fine, e anzi in continua tragica espansione, inaspriti dalla più volte paventata minaccia atomica, e infine, ma non da ultimo, da una crisi che non riguarda solamente le frontiere – come parrebbe di credere stando a certa isterica propaganda elettorale, in Europa e non solo – ma proprio quegli ordinamenti territoriali che si supponevano perennemente salvaguardati dalla loro ‘cultura’ e dalla storia delle

idee che l'hanno prodotta, può essere utile rileggere Michel Houellebecq. Non in quanto *profeta*, ma *osservatore* partecipe di tensioni che caratterizzano la nostra realtà. La sua intera produzione, infatti, pare rispondere ai caratteri che lui stesso si autoattribuisce ne *La possibilità di un'isola* (2005): 'pungente osservatore della realtà contemporanea'.

Al netto delle pagine volutamente morbose e scandalose, sessualmente esplicite – che non fanno altro, in realtà, se non descrivere il tormento esibizionista che caratterizza una delle molteplici derive dell'attualità – l'opera di Houellebecq è equiparabile a un termometro, certo nichilista, delle *tendenze fondamentali del nostro tempo*. Com'è noto, queste tendenze sono state studiate, tra gli altri, da **Emanuele Severino**, che ne ha descritto in questi termini l'essenza: «in crisi non è la civiltà della tecnica, ma le forme della civiltà occidentale, che da tale civiltà sono portate al tramonto. Non solo la creazione di nuove tecnologie distrugge le tecnologie obsolete, ma la civiltà della tecnica, nel suo insieme, distrugge le forme tradizionali nelle quali si è via via presentata la 'tecnica' occidentale: la religione, la morale, la politica, l'arte, la filosofia. Esse sono distrutte non nel senso che sono bandite, ma nel senso che vien negata la loro pretesa di guidare l'umanità, e questa negazione non consiste in un semplice atto teorico, ma nella maggior potenza della razionalità scientifico-tecnologica rispetto ad ogni altra forma di razionalità» (*La tendenza fondamentale del nostro tempo*, 1988).

Si tratta di un'analisi certamente non isolata né nuova, come dimostra la storia della filosofia del Novecento e forse anche quella precedente, se solo si pensi a tutta la critica antipositivista di fine Ottocento, ma che è in grado di incorporare in un'unica riflessione molto chiara e perspicua alcuni tratti primari della crisi che stiamo attraversando e nella quale siamo completamente immersi, a quanto pare. (Houellebecq direbbe: *sommersi*).

Seguendo l'indicazione di Severino, le forme attraverso le quali si è storicamente presentata la 'tecnica' occidentale, da più di duemila anni a questa parte, si trovano del tutto annientate e incapaci di segnare una rotta, di fornire una guida valida - la politica, la religione, la morale, l'arte, la filosofia stessa, tutto ciò che prevede un utilizzo comunitario del *logos*, perché la loro nascita è assolutamente coeva a quella tensione alla socialità che si è manifestata all'interno di uno stesso contesto culturale, all'alba di un movimento che, con le parole di **Werner Jaeger**, avrebbe portato ad uno sviluppo tale da *nobilitare* «tutto il genere umano, offrendogli il programma di una più alta forma di vita, *la vita della ragione*» (*Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 1934).

Ora, quella più alta forma di vita non è più in grado di svilupparsi nella direzione di una *nobilitazione* dell'umanità, e lascia il posto ad un indefinito tramonto regressivo di cui non sappiamo nulla, ma che deve essere obbligatoriamente esaminato, scomposto e interrogato.

La nottola di Minerva, ancora una volta, non può che spiccare il suo volo sul fare del crepuscolo, quando un’epoca della storia – *questa* epoca – è già passata, giungendo, per l’appunto, sempre troppo tardi. Si sarebbe quasi tentati di dire che quel tempo iniziato con la celebre esplosiva tesi marxiana su Feuerbach, che rovesciava secoli (millenni) di filosofia, ingiungendo all’umanità di cambiare il mondo prima che sia troppo tardi, prima che ci si debba limitare a dipingere grigio su grigio, sia anch’esso terminato, e che abbia rappresentato solamente una parentesi, obbligandoci a tornare ai criteri interpretativi hegeliani, e quindi all’irrelevanza della politica in quanto motore della trasformazione e dell’emancipazione dell’umanità.

Il *cogito* che aveva come propria definita missione (o destino?) quella di modificare e cambiare il pianeta, inaugurando l’epoca dell’antropocene, è stato sopraffatto dalla trasformazione, ne è risultato vittima, e come paventava **Goethe** nel *Faust*, ha desiderato e ottenuto, attraverso la sua indomabile industria, l’annientamento del mondo, provocando la sua stessa sparizione. La civiltà dei neoumani ne *La possibilità di un’isola* è il sogno di Faust: dominio, possesso e sfruttamento sono stati portati alle loro estreme tragiche conseguenze. Houellebecq sembra ripartire proprio dai progetti distruttivi che caratterizzano la seconda parte del *Faust* (*Zum Augenblicke dürft ich sagen:/ Verweile doch, du bist so schön*). Fermare il tempo, prosciugare il mare, annientare le ultime figure comunitarie della vita umana (con Aristotele: Filemone e Bauci rappresentano la famiglia, la cellula costitutiva della politica). Come si legge in Daniel 24,11, «l’intelligenza consente il dominio del mondo: essa non poteva apparire che all’interno di una specie sociale, e tramite il linguaggio. La stessa socialità che aveva permesso l’apparizione dell’intelligenza doveva in seguito ostacolarne lo sviluppo – una volta che furono messe a punto le tecnologie della trasmissione artificiale».

Le parole che **Manuela Ceretta** ha da ultimo dedicate all’analisi di *Sottomissione* potrebbero rappresentare, per certi aspetti, un’analisi della nostra attualità e altresì del suo *racconto*, descritto dall’intera produzione letteraria di Houellebecq: «ci restituisce il senso della irrilevanza della politica, così come era stata tradizionalmente concepita, in una società disgregata, rimandandoci l’impressione che essa abbia perso per sempre la sua capacità di modificare il mondo. Una perdita che è sia sintomo del declino della politica sia indice del venir meno della capacità umana di immaginare un mondo altro» (*Storia del Pensiero Politico*, 1/2022).

E non solo; continuando nell’analisi, Ceretta aggiunge che «la fatica di cui ci parla Houellebecq non è solo legata all’impossibilità di agire di concerto lungo i tradizionali canali politici, è una fatica che attraversa la società da cima a fondo e che penetra nell’individuo, è una fatica interiore, che coincide con il rifiuto di un mondo che obbliga a reinventarsi così rapidamente da sospingere gli individui a cercare in qualche ‘retropia’ del passato le consolazioni negate dal presente, e una fatica esteriore, che nasce dalla percezione di essere sprofondati in una società

dove il determinismo ha tolto ogni ruolo all'azione personale e umana, come se a nessuno fosse data la possibilità di incidere su di esso».

Ne *La possibilità di un'isola*, assistiamo al venir meno di una società, la nostra, che si è sbarazzata della parola – nel senso aristotelico, come mezzo per esprimere speranza, sogni e immaginazione, e quindi per vivere pienamente, in quanto esseri umani, nella politica – che decade ed elabora la sua stessa sparizione, il suo suicidio di massa. Le subentra una civiltà di tipo completamente nuovo, senza contatti, che cerca viceversa di fondarsi sulla parola (il *racconto di vita*) per provare a ricostruire l'essenza dell'umanità che verrà, i Futuri.

Daniel25 e Marie23, protagonisti delle ultimissime pagine del romanzo, sono già dei Futuri, in attesa non tanto degli Elohim che non verranno mai, e in cui non crede più nessuno, ma di salvarsi con le loro forze, attraverso i ricordi di ciò che caratterizzava l'umanità, i suoi tratti originali, positivi e imperituri, ciò che avrebbe potuto durare per sempre: l'ingegno e l'amore.

Basterebbero queste poche e insufficienti righe per comprendere come (anche) questo lavoro di Houellebecq vada a restituirci uno scorcio di quella crisi cui ci si riferiva in apertura.

Il tratto più originale di questo libro, tuttavia, risiede proprio nel collegamento tra la crisi e la parola, la scrittura, il racconto, e quindi i sentimenti, in quanto elementi essenziali e mirabili dell'umanità.

Ciò deriva anzitutto dalla scelta di affiancare ai capitoli numerati dei racconti di vita di Daniell i commenti, prima di Daniel24 e poi di Daniel25: la nuova civiltà di neoumani deve ripartire dalla parola, dalla sua analisi, e attraverso la stessa deve ricercare il significato della vita sulla terra.

In questo senso, infatti, la struttura di potere che ha presidiato e favorito, accelerandone l'andamento, gli ultimi giorni dell'umanità, ha sollecitato ogni essere umano pronto ad eternarsi (suicidandosi), a impegnarsi nel progetto di scrittura della propria vita e dei sentimenti che la caratterizzavano, per lasciare un documento ai neoumani, per permettere loro di creare le condizioni di possibilità dell'avvento dei Futuri, ovvero di quelle creature che avrebbero sostituito i neoumani e probabilmente costituito una nuova civiltà, questa sì, imperitura, in grado di coniugare l'efficienza genetica dei neoumani stessi e i sentimenti caratteristici dell'umanità. Lo dice molto chiaramente Daniel25,1: «se volevamo preparare l'avvento dei Futuri, dovevamo innanzitutto seguire l'umanità nelle sue debolezze, nei suoi dubbi, nelle sue nevrosi; dovevamo farli interamente nostri per superarli».

Come afferma Daniel24 nel descrivere il comportamento gioioso del cagnolino Fox (anch'egli generato attraverso la clonazione), «io sono solo un neoumano e la

mia natura non include alcuna possibilità di quest’ordine. Che l’amore incondizionato sia il presupposto che rende possibile la felicità, gli umani lo sapevano già, perlomeno i più progrediti tra loro». E ancora: «la bontà, la compassione, la fedeltà, l’altruismo rimangono dunque accanto a noi come misteri impenetrabili, racchiusi tuttavia nello spazio limitato della realtà corporea di un cane. Dalla soluzione di questo problema dipende l’avvento, o no, dei Futuri» (Daniel24,6). È Daniel25 ad evidenziare l’importanza inossidabile dell’amore: «nessun soggetto è trattato più dell’amore, nei racconti di vita umani come nel corpus letterario che ci hanno lasciato. Vengono affrontati l’amore omosessuale come quello eterosessuale, senza che si sia potuta rilevare finora una differenza significativa; nessun soggetto è stato pure così discusso, così dibattuto, soprattutto durante il periodo finale della storia umana, in cui le oscillazioni ciclotimiche riguardanti la credenza nell’amore divennero costanti e vertiginose. Nessun soggetto sembra insomma aver ossessionato tanto gli uomini; persino il denaro nei racconti di vita umani, persino le soddisfazioni della lotta e della gloria, in confronto, perdono di potenza drammatica. Per gli esseri umani del periodo estremo l’amore sembra essere stato l’acme e l’impossibile, il rimpianto e la grazia, il punto focale in cui potevano concentrarsi ogni sofferenza e ogni gioia».

L’acme e l’impossibile, il rimpianto e la grazia.

L’amore (incondizionato) è *il* problema: non si può spiegare, non si riesce a capire attraverso la ragione ma solamente per il tramite dell’esperienza diretta. Daniel24 lo intende solamente dopo la morte di Fox. Solo amando si può comprendere l’amore. Gli esseri umani che ci circondano, a volte non riescono a contemplare tale possibilità nemmeno nel corso di un’intera vita, pur potendo godere di esempi talmente potenti intorno a loro, ma è proprio questo il punto: l’esempio non basta. Ed è proprio questa la diagnosi di Houellebecq: una civiltà che non sa più amare, non è più in grado di esercitare appieno la sua cittadinanza politica, non può che essere votata alla sconfitta e all’autoannientamento. E ha la responsabilità di dichiarare il suo completo fallimento.

Autoannientamento, fallimento, suicidio programmato, ricerca di anticipare la fine della civiltà umana: «è nel fallimento, e tramite il fallimento, che si costituisce il soggetto, e il passaggio dagli umani ai neumani, con la sparizione conseguente di ogni contatto fisico, non ha modificato affatto questo dato ontologico di base. Proprio come gli umani, non siamo liberati dalla condizione d’*individuo*, e dal sordo stato di abbandono che l’accompagna; ma, contrariamente a loro, noi sappiamo che tale condizione non è che la conseguenza di un fallimento percettivo, l’altro nome del nulla, l’assenza del Verbo» (Daniel24,10).

Amare significa creare le condizioni per la pluralità e l'incontro, che sono allo stesso tempo i presupposti inevitabili della politica. Parola e azione, emancipazione e trasformazione sono le parole della politica e dell'amore e ne indicano l'inscindibile necessità.

Nell'epoca dell'estensione dell'ambito della lotta (come si legge nel romanzo di esordio di Houellebecq), la tendenza all'individualismo e all'egoismo contagiano l'economia e altresì l'amore, creando una società di vincitori e vinti che s'indebolisce proprio per effetto della competizione e del narcisismo che le sono connaturati.

Se pare oramai del tutto inevitabile e naturale, si direbbe connaturato alla nostra società, il ricorso a forme di produzione capitalistiche (con tutto ciò che comporta), ciò non significa che non si possa ripensare a forme di vita associata in grado di accettare la gratuità e intrinseca necessità dell'amore. Questo pare affermare da ultimo Houellebecq.

La rinuncia al sentimento, al desiderio, all'immaginazione, all'altruismo è l'indice di una devastante crisi che può potenzialmente produrre molti più danni di un'economia lasciata a sé stessa, alla sua rapacità, ai suoi rigurgiti di solipsismo, dal momento che porterebbe ad una distruzione dell'umanità e della sua ragion d'essere che coincide con le sue istanze aggregative, e quindi politiche.

E la rinuncia alla politica significa rinuncia all'umanità.

*Ho dovuto conoscere
ciò che la vita ha di migliore,
quando due corpi gioiscono nella loro felicità
e si uniscono e rinascono senza fine.*

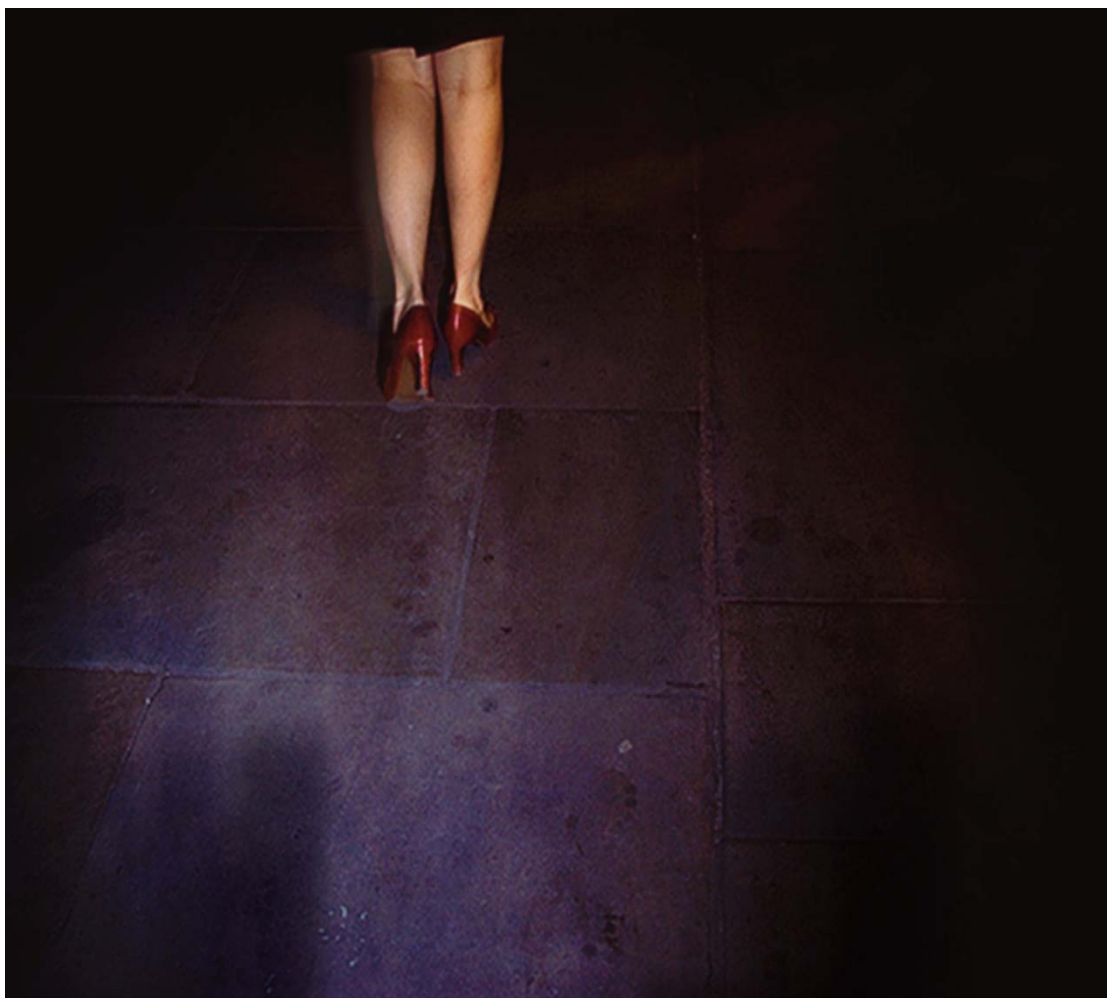
*Divenuto totalmente dipendente,
conosco il tremito dell'essere,
l'esitazione a sparire,
il sole che colpisce al limitare*

*e l'amore, in cui tutto è facile,
in cui tutto è dato nell'attimo;
esiste in mezzo al tempo
la possibilità di un'isola.*

In questa composizione poetica che rappresenta il lascito testamentario di Daniell, vi è un anelito universale che celebra attraverso la parola la potenza dell'amore, *in cui tutto è facile, in cui tutto è dato nell'attimo.*

Quell’attimo è movimento, e non stasi, ricerca dell’altro e non chiusura nella propria individualistica indolenza. L’isola possibile non è uno squarcio del tempo e nel tempo, ma *esiste in mezzo al tempo*, consente l’incontro, ed è anzi l’unica, l’ultima immagine pensabile della gratuità, che significa libertà, garantire all’altro di essere, di vivere spensieratamente la sua propria felicità, che nell’ottica di Houellebecq non può essere solitaria, non può significare un’estensione dell’ambito della lotta, ma condivisione e quindi emancipazione – ovvero il fondamento della categoria della politica, che è immaginazione di un mondo altro, della possibilità di un’isola, pel tramite di una parola che è pluralità e generosità. Una parola umana.

HO UNA VITA ASOCIALE MOLTO MOVIMENTATA



CRISTINA RIZZI GUELFÌ

“È una piccola compressa bianca, ovale, divisibile.

Verso le cinque o a volte le sei di mattina mi sveglio, il bisogno è al culmine, è il momento più doloroso della giornata.” Michel Houellebecq, *Serotonina*

Veniamo da uno di quei silenzi metallici che si stagliano lungo le ore e si proiettano sui muri, così, nelle nostre posizioni mai erette, e pensiamo alle formiche, drogate creature fatte per vedere solo fili verdi e triangoli di spazio. Il tempo? il tempo non esiste e se esiste gioca in circolo. Non si capirà mai se i fatti hanno mai avuto luogo oppure se stanno accadendo. La vita è un'angoscia meravigliata e intorpidita o disgustata o drogata come quella che si prova la prima volta che si va al circo e poi non si torna più.









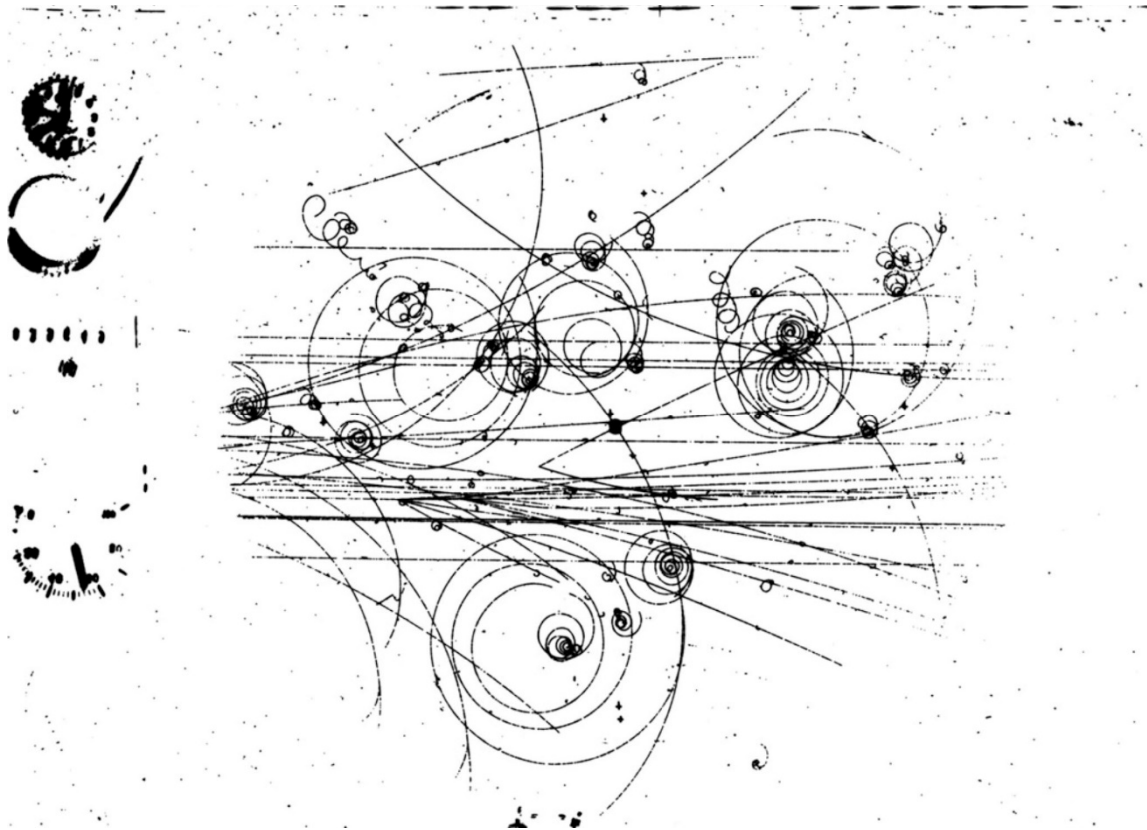








LA SCRITTURA NARRATIVA COME CAMERA A BOLLE: HOUELLEBECQ AL DI LÀ DI SCHOPENHAUER



RAOUL KIRCHMAYR

Spesso accade che, agli occhi dei critici, la letteratura non basti a se stessa, scontando un debito che è tale solamente se ci si pone dal punto di vista del “contenuto”, del “messaggio”, del “significato” di una scrittura. Nella prospettiva di una volontà di verità capace di cogliere la verità in ciò che non è dell’ordine del *logos*, la letteratura non potrà che apparire come la sorella minore di un *logos* argomentativo che, pur nelle sue molteplici vesti, pretenderà di farle dire ciò che la ragione vi avrà trovato. A posteriori, la filosofia si occupa di ciò che la letteratura *avrebbe dovuto dire* perché forse non lo ha detto, o non lo ha detto come si sarebbe voluto che dicesse. Nondimeno, la letteratura comporta sempre un’eccedenza rispetto al discorso supposto razionale. La storia stessa del tormentato ma vitale rapporto tra ciò che chiamiamo filosofia e la letteratura rifugge riduzionismi, semplificazioni, schematismi ecc., in nome di un debordamento – o perfino di un delirio, come avrebbe detto Deleuze (in *Critica e clinica*) – che mette a repentaglio più lo statuto

della filosofia che quello della letteratura. Qual è, per esempio, il grado di ambiguità, di paradossalità, di finzione che il *logos* è in grado di sopportare? E qual è il livello di tolleranza che il *buon senso* – ipotizzando che ne esista – è in grado di reggere rispetto alla vocazione della letteratura, che è di *dire tutto*?

Nel caso di scrittori scomodi e disturbanti, come Michel Houellebecq, l'ancoraggio della letteratura alla filosofia potrebbe svolgere quella funzione di protezione che a questa talvolta viene chiesto quando l'eccesso della scrittura diventa incandescente e il disagio si muta in rifiuto, sovente morale o di gusto. Alla filosofia, in questo modo, si attribuisce il compito di addomesticare il selvaggio, di smorzare i sapori aspri e di fare della letteratura un brodino caldo, buono per un palato d'infermo. Non c'è dubbio che nella scrittura di Houellebecq ci sia qualcosa di malato, ma questo perché la malattia è nel quotidiano delle nostre esistenze, là dove la possiamo ritrovare, oppure disconoscere per conservare quell'apparenza di normalità che, pur non credendoci o non credendoci più, pur tuttavia ci sforziamo di conservare.

Houellebecq mette in scena gli spigoli vivi della normalità apparente della vita ai tempi del nichilismo o, ancora, della società neoliberale. Per questo dà fastidio. Ch'egli sia fastidioso, disgustoso importa poco, è materia di biografie. Che sia uno scrittore schiettamente o ambigualmente reazionario è forse secondario rispetto a ciò che descrive e come lo descrive, rispetto a ciò che è mobilitato dalla sua scrittura. Quel che importa, piuttosto, è il modo in cui manovra la scrittura per mostrarci ciò che della nostra condizione non vorremmo vedere e preferiremmo non riconoscere. Così, per converso, trovare qualcosa di filosoficamente noto nelle sue opere o nel suo approccio all'arte dà l'impressione di ritornare a un porto sicuro quando si naviga in mezzo ai marosi. Ma è, appunto, una sorta di riflesso condizionato volto alla ricerca di una consolazione filosofica di fronte alla descrizione dell'intollerabilità del reale, ciò in cui riconoscerei la cifra della scrittura di Houellebecq.

Lo scrittore francese fece uscire alcuni anni fa, nel 2017, un volumetto intitolato *In presenza di Schopenhauer*. Ben poca meraviglia desta la prefazione di Agathe Novak-Lechevalier, la quale, maneggiando con incertezza tanto Nietzsche quanto Schopenhauer, non ha trovato di meglio che richiamarsi al prolifico quanto assai discutibile Michel Onfray per attestare la decisiva influenza del grande pessimista tedesco su Houellebecq. Secondo Onfray, infatti, tutta l'opera di Houellebecq sarebbe leggibile "attraverso il filtro della filosofia di Schopenhauer". È di per sé evidente che giudizi del genere, nella loro grossolanità da tabloid popolare, non servono né alla comprensione dell'autore in questione né della sua opera perché, se possiedono una qualche validità ermeneutica, essa consiste tutt'al più nel ricondurre una scrittura nell'alveo dell'eredità di un pensatore, ma niente più di questo. E, francamente, non si capisce in cosa consista il guadagno critico, dal momento che lo stesso discorso potrebbe essere fatto per molti altri scrittori contemporanei. Mentre si capisce bene che un'operazione siffatta ha lo scopo di smussare gli angoli, di eliminare le asperità, di rendere accettabile l'inaccettabile riconducendo la supposta *Weltanschauung*

di uno scrittore al tepore delle formule manualistiche con cui si crede di aver capito una filosofia.

Un succedaneo di Schopenhauer – guarda caso il pensatore del dolore e del pessimismo, della compassione e della contemplazione estetica – produce un succedaneo di Houellebecq, dal momento che la scrittura di quest’ultimo viene depurata dalla massa lutulenta che compone il paesaggio in cui abita l’ultimo uomo dell’Occidente contemporaneo, di cui lo scrittore francese non si fa osservatore quanto piuttosto anatomo-patologo o, come vedremo tra poco, fisico sperimentale. La metafora del filtro, sottratta al luogo comune in cui Onfray e Novak-Lechelier l’hanno precipitata, dice così molto di più sull’intento di *depurare* Houellebecq tramite la filosofia rispetto a ciò che dovremmo scoprire di Houellebecq per tramite del pensiero di Schopenhauer. Grazie al filtraggio della filosofia, le acque nere e torbide del reale in cui si abbevera Houellebecq sono pertanto rese trasparenti e potabili. Il risultato della depurazione non è che una stolda presunta analogia d’orientamento, che parrebbe fornire una qualche spiegazione dell’opera di Houellebecq. Un *pessimista*, certo. Come Schopenhauer, d’altronde. Ciò detto, poco altro ci sarebbe da aggiungere.

Ma non ci accontentiamo dell’acqua pulita della critica alla buona. Perché, altrettanto evidentemente, ricondurre Houellebecq a Schopenhauer non serve a nulla, a meno che non si decida di tracciare con chiarezza alcuni punti di distanza tra questo e quello, per poter dare un senso a un termine come “sofferenza” (*souffrance*), che connota la scrittura di Houellebecq e che non pare semanticamente sovrapponibile al “dolore” (*Schmerz*) di cui parla Schopenhauer, se non per vizio di superficialità. Analogamente, il tema schopenhaueriano della “noia” (*Überdruß*), che assume apertamente il valore del rifiuto della società borghese da parte del poeta e dello spirito libero, non trova dimora nello scrittore francese, dal momento che il mondo contemporaneo ha annientato anche ciò che la modernità aveva prodotto come suo sintomo. La noia non è più la *Stimmung* dei nostri tempi perché non vi sono più “tonalità emotive” che, come l’angoscia in Heidegger, aprono dimensioni di senso. Non è rimasto che un brusio indistinto, che è il tessuto sonoro della stessa sofferenza: su di essa si modulano i discorsi dei personaggi di Houellebecq. Ogni discorso si fa dunque sintomo. Per non accennare neppure alla questione dell’arte come tappa consolatoria verso quella saggezza che consiste, in Schopenhauer, nel comprendere la natura profonda della volontà di vivere. Per esempio, in *Piattaforma*, all’inizio del romanzo, Houellebecq fa tirare all’io narrante quella che gli appare come “una conclusione incontrovertibile: l’arte non può cambiare la vita”. Con una postilla rapida ed essenziale che tramuta un’apparente legge universale nella descrizione più limitata di un destino individuale: “Di sicuro non la mia”.

Tra Schopenhauer e Houellebecq emerge un altro punto di massima distanza o di vertigine, che fa dello scrittore francese non certo una gemmazione tardiva del pensiero del tedesco, quanto piuttosto un’estrema spoliatura di tutto ciò che ancora in questi è

consolazione dell'esistere. L'opera di Houellebecq, cioè, non appare più come un rimedio rispetto al fondo tragico della vita e neppure si attribuisce più quella finalità, perché non c'è più alcun romanticismo generatore – per quanto in modo paradossale – di filosofemi che portino ad argomentare a proposito della necessità delle illusioni e dell'altrettanto necessaria loro distruzione.

La scrittura di Houellebecq, invece, riproduce la scarna silhouette del reale all'epoca in cui questo si è reso nudo agli occhi di chi è in grado di tollerarne la visione. Nessuna forma o nessun ornamento potrà mai rendere sopportabile la condizione di noi contemporanei, e sarebbe sbagliato scambiare l'erosione di ogni significato con il cinismo dell'autore. A differenza di Schopenhauer, per il quale ancora le belle forme rappresentano la meta sicura in cui porre l'esistenza al riparo dell'eterno, il paesaggio dipinto da Houellebecq è scarno, brullo, vulcanico e aspro, come quello di Lanzarote, isola che diventa metafora di una condizione che non è più l'avventura dell'*attraversamento del deserto*, ma che si è scoperta, con sgomento, come deserto essa stessa, il punto terminale della modernità. Questo deserto è comune a tutti, perché comune è l'essiccamento dell'anima finché questa non diventa roccia vulcanica, dura e scabra, da sottoporre alla luce fredda dell'analisi e all'occhio dell'osservatore sperimentale, del microfisico che, grazie alla finzione letteraria, ne scruta i rilievi in quanto prodotti dall'azione di forze esterne.

Le forze esterne sono quelle della società, della storia, dell'economia, che non plasmano l'anima, ma la sfaccettano violentemente secondo geometrie caotiche, frutto di combinazioni casuali che lasciano sì tracce leggibili ma che, purtuttavia, non compongono mai un disegno unitario. Ogni esistenza, nel suo farsi, è sempre ciò che resta di innumerevoli scalfiture e abrasioni. In ogni personaggio di Houellebecq c'è qualcosa di respingente se non di ripugnante, quella stessa roccia aspra che ne costituisce il nucleo più intimo di cui è possibile ormai riconoscere i rilievi non come proprietà che le appartengono, ma come tratti induriti che le circostanze hanno inciso, casualmente e senza scopo.

La prosa di Houellebecq è resoconto del deserto che si mostra come permanenza e saturazione dell'esistenza, ed è un resoconto lucido fino a quella allucinazione o a quell'incubo che coincide con il procedere di una quotidianità prosastica e grigia. Se vogliamo capire cosa resta del progetto della modernità dopo la fine delle "grandi narrazioni" – secondo la diagnosi lungimirante di Lyotard – i romanzi di Houellebecq ne mostrano gli effetti, cioè la sparizione del senso del futuro, l'estendersi di un presente anestetizzato, e per questo insopportabile, fin nei gangli più minuti dell'esistenza, un desiderio che è alimentato da un altrove ormai colonizzato e mercificato, se possibile ancor più cinico e deprimente del mondo da cui provengono i protagonisti dei romanzi (maschi, francesi *de souche*, dunque bianchi, borghesi, con una posizione sociale, risorse economiche, simboliche, culturali: è il baricentro della società a essere imploso, sembra dire Houellebecq, quanto basta per aver spinto Carole Sweeney a definire l'opera di Houellebecq una "letteratura della disperazione".

Il secondo punto di distanza massima riconoscibile tra Schopenhauer e Houellebecq concerne lo scacco della compassione. Se Schopenhauer indica nel cammino che dalla

contemplazione estetica conduce alla vita etica la scoperta della comune tragicità del vivere in cui ogni essere è immerso, per converso in Houellebecq non c'è alcun serio investimento nella pietas verso il dolore patito dagli altri esseri perché la solitudine dei nostri tempi non può essere scalfita da alcuna tiepida forza d'affetto, ma unicamente dalla violenza dell'amore che unisce e stringe gli esseri, sottraendoli alla chiusura solipsistica.

Infatti, come afferma il narratore di *Estensione del dominio della lotta*, “in verità non c'è nulla che riesca a impedire il sempre più ravvicinato ritorno di quei momenti in cui la tua solitudine assoluta, la percezione della vacuità universale, il presentimento che la tua esistenza stia approssimandosi a un disastro doloroso e definitivo, si combinano per sprofondarti in uno stato di vera e propria sofferenza”. La solitudine assoluta non è che *una* componente della *humana conditio* contemporanea e, a differenza di Schopenhauer, non c'è nessun modo per forzare una vita sigillata nella solitudine. Se per Schopenhauer, cioè, il *principium individuationis* è metafisicamente superabile, di modo che la volontà di vita possa essere reperita nel suo sgorgare comune, per Houellebecq l'amore è l'ultima ed estrema risorsa, in ogni caso neppure essa indenne, dinnanzi all'annichilimento di tutte le altre. La “combinazione” nichilistica multifattoriale di solitudine, vuoto, disastro (cioè, oscurità) non apre nessuno scrigno metafisico né tanto meno segue alcuna logica: è un accavallarsi di linee di tendenza o di fuga, un intrecciarsi di motivi in cui risuona la stessa nota ripetuta di un esaurirsi di senso che, per quanto ancora brilli in alcuni significanti (solitudine, vacuità, disastro), si spegne precipitando in uno solo, che è “sofferenza”. Ma il narratore aggiunge anche una clausola decisiva, quasi una coda di riflessione che non si apre su alcuna speranza, ma che sigilla l'identità tra l'esistenza e la sofferenza: “E tuttavia continui a non aver voglia di morire”. Si badi: ciò che Houellebecq lascia intendere circa una non-volontà di morire, non coincide affatto con quel trionfo della vita come cieca forza trascendente e generatrice di cui *Il mondo come volontà e rappresentazione* è il Baedeker speculativo.

Al contrario, un'affermazione come quella del narratore dell'*Estensione del dominio della lotta* fornisce la scorata constatazione che la vita non è che un residuo che permane, seppure nella sua insignificanza. Il grande motivo sinfonico schopenhaueriano della *volontà di vita*, forza oscura e priva di scopo se non quello di ritornare a se stessa quale generatrice d'innomerevoli forme, si trova così svuotato. La vita non è creazione incessante di forme, ma è un trascinarsi di esistenze estenuate, alle quali è sottratto pure il desiderio del suicidio. Se c'è una magnificenza della vita creatrice e delle sue illusioni, nulla è più lontano di Houellebecq di una qualche idea di *élan vital*. La vita è sempre mortificata, lesa, violata e lo sguardo dello scrittore è quello di colui che racconta la desolazione di un paesaggio vulcanico senza magma né incandescenze.

La scrittura non è rimedio alla sofferenza, ma strumento d'analisi e di procrastinazione, argine momentaneo al caos, che “è rinviato di qualche metro” e, al tempo stesso, è tracciatura del caos. Del movimento delle esistenze in un mondo non più retto dalle

presunte certezze del determinismo, in un mondo che non può che essere post-newtoniano, non restano che le traiettorie luminose di “particelle elementari”. Se, infatti, consideriamo le pagine d’apertura del romanzo omonimo, il primo grande lavoro di Houellebecq, le esistenze dei protagonisti sono scomposte e portate alla visibilità (e dunque alla leggibilità) grazie un dispositivo che permette di riconoscere delle linee nel caos, perché *le linee sono generate del caos*. Questo dispositivo è appunto la scrittura come metafora non tanto della vita in generale, ma di quel concetto di vita che risulterebbe da un mutamento di sguardo su di essa di cui la scienza si sarebbe resa capace. La vita al tempo di un’altra scienza è infatti il filo conduttore del romanzo, quando l’altra scienza è la biologia *dopo* la rivoluzione della fisica quantistica: “appena si fossero abbordate le basi atomiche della vita, i fondamenti dell’attuale biologia sarebbero andati in pezzi”, afferma il narratore.

In fondo, se il narratore anonimo de *Le particelle elementari* è in grado di ricostruire la sequenza di vicende che segnano l’avvento della mutazione genetica dell’umanità per opera delle ricerche del protagonista, cioè di Michel Djerzinski, è unicamente perché egli racconta il dipanarsi degli eventi da una prospettiva che è *fuori dalla storia dell’uomo* e che appartiene, invece, alla storia di un’umanità trasfigurata, di una post-umanità prodotta bio-tecnologicamente che non conosce più né declino né morte. Anche in questo caso siamo distanti da una visione schopenhaueriana, nella quale la dimensione della storia è relegata al teatro delle illusioni rincorse dagli uomini. Invece, come giustamente ha notato Peter Sloterdijk, è uno schema di filosofia della storia hegeliana ciò che occorre riconoscere come criterio-guida che regola la finzione narrativa de *Le particelle elementari*. È dalla prospettiva della fine della storia che la storia acquisisce un senso e una direzione, seppur risultanti non unicamente dall’opera della scienza, ma da quella di una scrittura la cui condizione finzionale di possibilità è data dalla scomparsa dell’umanità e dall’avvento del post-uomo: “[...] questo libro andrà considerato più come una fiction, ovvero come una ricostruzione credibile basata su ricordi parziali, che come il riflesso di una verità univoca e inconfutabile”. E, di nuovo, le ultimissime righe del romanzo fanno risuonare un discorso che mima, ripetendola, la celebre chiusura di *Le parole e le cose* di Foucault, sostituendo l’“uomo” come concetto con l’“uomo” come specie e cancellando ogni differenza nello stesso significante di “uomo”, l’ultima parola del romanzo.

Così, l’opera di finzione non è altro che un omaggio funebre non per l’ultimo uomo nietzschiano, ma per una specie che ha posto da sé la base del proprio superamento biologico e genetico. Rovesciamento parodistico delle distopie novecentesche – si pensi al *Mondo nuovo* di Huxley, autore che compare citato, appunto, in *Le Particelle elementari*, a sua volta rovesciamento sintomatico delle angosce generate dal dispiegarsi della tecnica contemporanea – le *Particelle* e, di nuovo, il romanzo che ne è la continuazione e lo sviluppo, cioè *La possibilità di un’isola* (Houellebecq 2005), presentano la tesi estremistica e sconcertante secondo la quale il rimedio allo spegnersi del senso dell’esistenza è visto in quella scienza-tecnica la cui affermazione coincide con il tramonto dell’umano e, assieme, con l’avvento di una specie asessuata.

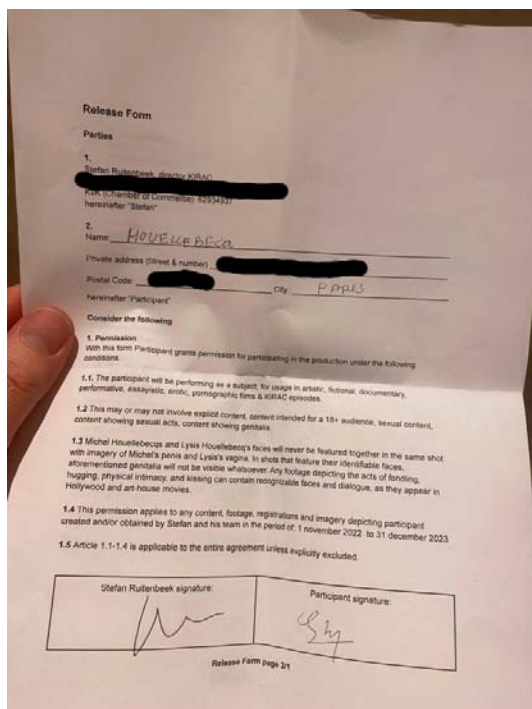
Sotto il profilo narratologico, è nel tempo del *post*, cioè all'epoca dell'avvenuta "mutazione metafisica" di paradigma – il foucaultiano "cambiamento delle disposizioni fondamentali del sapere" –, che le linee si chiariscono e diventano dunque traiettorie, è solo *a posteriori* che può emergere una configurazione di senso complessiva delle vicende umane, ma ormai e soltanto come di figure in via di scomparsa. Con la scomparsa dell'uomo come specie biologica scompare anche l'ancoraggio etico schopenhaueriano nella compassione. In *Ennemis publics*, dopo aver preso partito per Schopenhauer contro Nietzsche, ma anche dopo aver sottolineato come Schopenhauer avesse provato un "vago terrore" in merito all'origine del sentimento della compassione, Houellebecq si è chiesto retoricamente cosa succederebbe se sparisse la compassione. Aderendo alle tesi del narratore de *Le particelle elementari* – con un'identificazione che è quantomeno ambigua e problematica, se non la volessimo semplificare dicendo che il narratore ha il ruolo di portavoce dell'autore – lo scrittore si risponde in questo modo: "Penso che in questo caso l'umanità sparirebbe [...]. E che la scomparsa dell'umanità sarebbe una buona cosa" (*ibidem*). Tralasciando il complesso filo conduttore delle implicazioni etiche contenute nella scrittura di Houellebecq, torniamo alla metafora della camera a bolle, perché anche qui troviamo un'altra differenza notevole rispetto alla filosofia di Schopenhauer. Infatti, le osservazioni condotte dai protagonisti dei romanzi – ovvero dai narratori – con *esprit de géométrie* non implicano affatto il riconoscimento della genesi delle forme molteplici in cui la vita si dispiega.

Infatti, se consideriamo gli esempi morfologici che compaiono in *Il mondo come volontà e rappresentazione* e, soprattutto, la funzione di camera oscura che l'arte gioca in relazione alla visibilizzazione della volontà di vita (per es. Schopenhauer 1818: pp. 385), allora la principale preoccupazione filosofica consiste nel rendere ragione del molteplice fenomenico – descritto dal discorso scientifico – mediante la tesi metafisica dell'unità della natura.

Ma in Houellebecq non c'è nessun monismo metafisico che fondi il piano fenomenico né una rivendicazione di un qualche ruolo specifico dell'arte per la vita. Invece, tutto si gioca nell'immanenza, a patto che si riconosca che l'immanenza è solo parzialmente visibile nelle sue configurazioni attuali. Se ci può essere un futuro, esso non può dipendere che da una trasformazione dello stesso piano. Così, posto che le esistenze sono delle traiettorie di particelle che appaiono grazie alla camera a bolle come apparato di visibilizzazione del caos, la letteratura diventa lo strumento di osservazione di ciò che c'è realmente e di ciò che c'è virtualmente in quanto possibile mutamento plastico della realtà. Così, la scrittura narrativa è una camera a bolle. Sulle sue lastre una qualche forma si delinea, ma senza che un significato sia associato a essa. Nella fisica delle particelle i tracciati sono il risultato visibile dell'operare di forze invisibili a livello atomico e subatomico. Grazie a questo apparato, da un lato lo scrittore è un osservatore sperimentale

della realtà e, dall'altro, è un visionario che nella finzione prefigura future e ancora sconosciute configurazioni di forze, da cui trae i suoi auspici.

HOUELLEBECQ VIS-À-VIS CON L'ERMENEUTICA CONTRATTUALE



STEFANO VACCARI

1. **Michel Houellebecq**, nell'ultimo *'revenge-pamphlet'* intitolato *Quelques mois dans ma vie* (*Qualche mese della mia vita*, nella traduzione italiana per i tipi della Nave di Teseo), offre un esercizio di contraddittorio difensivo autobiografico rispetto ad alcuni avvenimenti che hanno segnato la vita dello scrittore francese nell'ultimo periodo.

Il *'cahier de doléances'* richiama, innanzitutto, le accuse di istigazione al razzismo e di islamofobia mosse nei confronti dell'autore, in ragione di talune affermazioni (definite provocatoriamente: i «*miei perpetui battibecchi con i musulmani*») che – complice lo stile diretto e la penna 'graffiante' – hanno suscitato dure reazioni nel mondo musulmano e non solo. Il riferimento è ai celebri romanzi *Plateforme* e *Soumission*, nei quali trovano anticipazione – in una sorta di tragica 'profezia' – i sanguinosi attentati di Bali e di Parigi, ma anche alla più recente intervista pubblicata sul *Front populaire*, nella quale Houellebecq ha dichiarato che la popolazione francese 'autoctona' desidera che i musulmani «*smettano di derubarla e aggredirla, insomma che rispettino la legge, e che li rispettino*».

In disparte al malcerto tentativo di riabilitazione *ex post* dell'autore («*Il primo colpevole sono innegabilmente io: da alcune delle mie frasi trapela un'aggressività che in realtà non ho mai provato*»; «*porgo le mie scuse ai musulmani che questo testo può avere offeso*»), il diario suscita grande curiosità per il lettore-giurista, coinvolto in una storia che impone un confronto obbligato con l'«algida bellezza» delle impalcature teorico-dogmatiche del diritto. Unendo questo elemento alla magnetica attrazione per la consueta *verve* polemica e per lo stile anti-conformista, entrambi marchio di fabbrica di Houellebecq, non può che risultare un «ircocervo giuridico-letterario» di indubbio fascino.

2. La fattispecie di rilievo giuridico si riferisce al noto caso, ampiamente divulgato dai principali *media* europei, del video a luci rosse con protagonista lo scrittore francese.

Entra in scena l'artista e regista **Stefan Ruitenbeek** (definito dall'a., in chiave fortemente caricaturale-dispregiativa, lo «Scarafaggio»), leader del collettivo KIRAK (acronimo di «*Keeping It Real Art Critics*»), noto al pubblico dei Paesi Bassi per il video-scandalo «*Honeypot*» con la partecipazione del filosofo – sovente inquadrato tra gli esponenti intellettuali della destra conservatrice olandese – Sid Lukkassen.

Tra la fine dell'ottobre e l'inizio di novembre 2022, il regista organizzò un incontro a Parigi tra Houellebecq e una studentessa di filosofia, asserita ammiratrice dell'opera dello scrittore francese: il che, com'era presumibile, fu sufficiente per galvanizzare l'ego del nostro, notoriamente sensibile alle lusinghe del gentil sesso («*vanitoso più o meno come la media degli scrittori, prestai fede a questa parte della menzogna*»). I due si accordarono per filmare un rapporto intimo destinato al caricamento sulla piattaforma «*OnlyFans*» ove la studentessa era attiva. Houellebecq si è dunque mostrato pienamente accondiscendente nei confronti della ripresa amatoriale condotta dal regista olandese, tanto da idealizzare la *performance* con una certa verticalità di pensiero («*vi scorgevo qualcosa di ammirevole, per via del coraggio che richiedeva, dell'assoluta indifferenza alle norme sociali che dimostrava; [...] ci vedevo persino un atto di generosità la cui gratuità mi colpiva*»).

Dopo alcune settimane, in occasione di una trasferta ad Amsterdam, Houellebecq firmò il contratto predisposto da Stefan Ruitenbeek avente a oggetto l'espressione del consenso per la collaborazione in produzioni di vario genere del *team* KIRAK (art. 1.1: «*Il partecipante collaborerà in film artistici, di finzione, documentaristici, performativi, saggistici, erotici, pornografici ed episodi di KIRAK*»). Tra i nove articoli che compongono il regolamento contrattuale è d'indubbio rilievo la clausola 1.4.: «*La presente autorizzazione si applica a qualsiasi contenuto, sequenza, registrazione ed elaborazione di immagini che raffigurino il partecipante creati e/o ottenuti da Stefan e dalla sua équipe nel periodo intercorrente*

tra il primo novembre 2022 e il 31 dicembre 2023». Grazie a tale previsione, il video parigino risultò incluso nel perimetro di efficacia (retroattiva) dell'autorizzazione rilasciata con la sottoscrizione del contratto («*Quel contratto era ampiamente retroattivo; firmato il 21 dicembre ad Amsterdam, autorizzava lo Scarafaggio a utilizzare le immagini pornografiche girate a Parigi il 1° novembre*»).

Houellebecq è costretto a confrontarsi con la categoria giuridica della 'retroattività', ossia la capacità di un atto (legge, provvedimento amministrativo o contratto) di estendere la propria efficacia (talvolta ricorrendo a una '*fictio iuris*') a fatti antecedenti al momento temporale della sua adozione o entrata in vigore. Del tutto incredulo, egli ritiene che si tratti di un 'meccanismo legale' inimmaginabile e in contrasto con la propria concezione del giuridico, potendo qui il lettore nutrire più di una riserva sulla genuinità delle esternazioni di Houellebecq («*Un contratto retroattivo era per me qualcosa di impossibile, di addirittura inconcepibile, violava le più elementari idee che avevo del diritto*»).

È evidente il tentativo dell'autore di incrinare la serietà e il carattere impegnativo del vincolo contrattuale («*Lo Scarafaggio sfoderò un contratto, presentandolo come una noiosa ma banale formalità, che ci toccava espletare il più rapidamente possibile*»), lasciando intendere che il semplice 'pentimento' di una delle parti (al di là delle clausole di recesso convenzionale, in questo caso non previste) possa giustificare la liberazione da ogni obbligazione sorta dall'atto di autonomia privata («*mi consideravo ancora molto furbo, e in effetti il mio unico errore fu quello di non prestare alcuna attenzione alla clausola 1.4. La lessi solo molto più tardi, il 31 gennaio 2023, e fu allora che decisi di intraprendere un'azione legale*»). Senza qui voler scomodare il domestico art. 1372, co. 1, c.c., secondo cui «*Il contratto a forza di legge tra le parti. Non può essere sciolto che per mutuo consenso o per cause ammesse dalla legge*» (del resto, il contratto in questione è regolato dal diritto olandese), si fatica a non opporre allo scrittore francese il tradizionale e fondamentale principio civilistico, incarnato nella coscienza collettiva, del c.d. *pacta sunt servanda*, salvo eccepire l'esistenza di vizi del consenso per incapacità (naturale) di intendere o di volere (non a caso, l'autore richiama – quali fattori asseritamente invalidanti – lo stato di ebbrezza accompagnato a depressione in cui versava al momento della sottoscrizione dell'accordo).

I più potrebbero risultare delusi dal tentativo di Houellebecq di apparire a posteriori quale vittima incolpevole, a tratti 'ingenua' («*Il video che venne poi presentato dallo Scarafaggio come prova a carico, una volta ingaggiata la battaglia legale, rivela che presto un'attenzione solo distratta alle sue clausole*»); in particolare, chi ha sempre apprezzato nello scrittore francese quello slancio di vitalismo dinionisiaco (pur con il suo caratteristico pessimismo) compendiabile nel nietzschiano paradigma dell'«al di là del bene e del male». In questo racconto autobiografico, l'uomo Houellebecq appare invece 'nudo' agli occhi del lettore, lasciando trasparire debolezze e contraddizioni, che l'autore non ha vergogna di

mostrare al proprio pubblico, sperando in un sentimento di ritorno nelle forme della comprensione più che del mero biasimo («*Quasi tutti si sbagliavano; questo film porno non sarebbe mai stato dimenticato. La vergogna, per citare Kafka, mi sarebbe sopravvissuta*»); «*A livello mentale ero attraversato da ondate di rabbia impotente, ma mi capitava anche di raggomitolarmi, trafitto dalla vergogna*»).

Basti considerare che lo scrittore arriva financo, in una sorta di ‘*excusatio non petita*’, a definire la sessualità – uno dei *leitmotiv* della sua cifra narrativa – come un ‘qualcosa di sporco’ («*In quei pochi minuti iniziali di Honeygot avevo avuto, per la prima volta in vita mia, l’impressione che nella sessualità ci fosse qualcosa di sporco; nella sessualità di per sé, al di là di qualsiasi devianza*»), pur di utilizzare anche questo argomento come ulteriore mezzo di ‘belligeranza dialettica’ nei confronti del regista-leader di KIRAK, sì da (tentare di) ‘esorcizzare’ la propria esperienza negativa («*spero che quello che avete tra le mani possa fungere da esorcismo rispetto a quei tre rifiuti umani che hanno turbato alcuni mesi della mia vita*»).

Ad ogni modo, il **Tribunale di Parigi** ha declinato la giurisdizione rispetto all’azione promossa da Houellebecq, evidentemente applicando la specifica clausola contrattuale (art. 9) dedicata alla legge applicabile e al foro competente: «*Il rapporto giuridico tra le parti è regolato dalla legge olandese; tutte le controversie che potranno insorgere tra le parti saranno risolte (secondo la legge olandese) dal tribunale olandese di Amsterdam*». A sua volta, il **Tribunale di Amsterdam**, dinanzi al quale è stata riproposta l’azione, ha giudicato valido (per assenza di vizi del consenso) il contratto sottoscritto dallo scrittore, pur riconoscendo uno squilibrio in favore della controparte.

Houellebecq si è visto costretto a proporre appello avverso l’ulteriore decisione giudiziale per lui negativa, pur dichiarandosi fortemente scettico circa le possibilità di successo del gravame («*L’udienza di appello avrà luogo tra due giorni. Le mie possibilità di successo sono scarse*»). Le bozze del libro sono state licenziate il 16 aprile 2023, a due giorni dalla prima udienza d’appello; a un mese di distanza, con il volume già consegnato alle stampe, il tribunale olandese ha statuito (secondo quanto si apprende dalle fonti di stampa) l’obbligo per il regista di mostrare a Houellebecq il film completo prima della sua distribuzione, sulla scorta di un argomento di ordine *lato sensu* cautelare: il definitivo consolidamento del pregiudizio dell’attore (processuale e, ironia della sorte, anche ‘cinematografico’) in caso di pubblicazione del filmato nella sua versione integrale. Si riconosce, pertanto, a Houellebecq il diritto di adire nuovamente la corte olandese nel caso in cui il regista dovesse rifiutarsi di apportare le modifiche al filmato eventualmente richieste, fatto salvo ogni diverso accordo transattivo tra le parti per una definizione consensuale della controversia.

3. In disparte all'esito del giudizio, ciò che in definitiva emerge dal libro è una concezione della funzione giurisdizionale a forte personalizzazione 'antropocentrica' («*La sentenza del tribunale di Amsterdam mi orientava purtroppo verso una spiacevole generalizzazione: credevo sempre di meno nella giustizia umana*»). Le pagine di Houellebecq non raffigurano la Giustizia secondo l'immagine della mitologia romana – evocativa dei canoni di terzietà e imparzialità – della dea bendata munita di bilancia, bensì quale mero potere di decisione che sconta gli inevitabili condizionamenti e le influenze prodotte dalle passioni che affliggono le singole personalità umane. Di qui il marcato sentimento di sfiducia nel sistema giudiziario («*Il 3 marzo ebbe luogo in Francia una prima sconfitta giudiziaria, acclamata dai media. In fondo, non avrebbe dovuto sorprendermi; già da tempo non avevo più fiducia nel sistema giudiziario del mio paese*»; «*Non sapevo nulla dei giudici olandesi, ma l'esperienza francese dimostra piuttosto che i giudici, arroganti di fronte al potere esecutivo, diventano servili di fronte ai media. Dei piselli*»), ricorrendo così all'infelice espressione '*petit pois*' utilizzata da Sarkozy nei confronti della magistratura francese) e nei suoi protagonisti («*Un'avvocata onesta come la mia si trova necessariamente in una posizione di debolezza di fronte a un bastardo privo di scrupoli*»), che si accompagna ad alcune raffigurazioni di tenore banalizzante attinte dai romanzi di Grisham o, financo, dai '*tòpoi*' ripresi da serie televisive ad ambientazione giudiziaria.

La prosa, sul punto, attiva gli efficaci (ma pericolosi) 'motori' della vendetta e dell'odio («*Non era più possibile delegare la vendetta, stava diventando nuovamente necessario esercitarla a titolo privato, evitando se possibile di farsi prendere*»), mostrando evidenti segni di debolezza dell'autore dettati dal forte coinvolgimento emotivo nella vicenda: non si tratta più di un mero *divertissement* intellettuale – il che richiederebbe la capacità del sereno distacco, della razionalità e della continenza espositiva – quanto di un incontrollato '*stream of consciousness*' assimilabile a certi flussi di pensiero che è possibile ritrovare negli esponenti della c.d. *beat generation* (in questo caso, senza sottofondo di sax o jazz '*bebop*'...).

Il lettore-giurista potrebbe dispiacersi di una così forte mortificazione della serietà del discorso giuridico, delle sue procedure e funzioni, su cui si regge l'ordinato svolgersi dei rapporti sociali. Forse Houellebecq potrebbe tacciare questo commento come intriso di moralismo e di ingenua passione per le virtù e la nobiltà del Diritto. Eppure... sono ancora numerosi coloro – tra cui è annoverabile il sottoscritto – a cui piace credere convintamente nella giustizia (con o senza aggettivazioni), nonostante tutto...

L'ULTIMA LANZAROTE



XENIA CHIARAMONTE

Lanzarote è il nome di un tenace sogno, di una fantasia, di una conquista realizzata, di un desiderio che non accenna a sopirsi, ma anche della fine di un mondo che c'è già stata, di una perdita che è già avvenuta, di una catastrofe che ancora si offre agli occhi e che non smette di interrogarci. Questo è un puzzle dei sogni che hanno affastellato le menti di coloro che hanno fantasticato sulle magiche e fortunate terre dell'Atlantico, che hanno costruito le rotte per raggiungerle e che sono stati divorati dal desiderio di appropriarsene, e che una volta raggiunta la "pace" della conquista, hanno visto e testimoniato la catastrofe del mondo, le viscere della terra che si aprono e che emergono dando forma ad altra vita e dando vita a nuove forme. L'ultima Lanzarote è quella di **Houellebecq**.

Prima era, forse, Atlantide, "che allora era più grande della Libia e dell'Asia unite insieme. Oggi, dopo i terremoti che l'hanno sommersa, altro non ne resta che insormontabili bassifondi, ostacolo ai naviganti che di qui fanno vela verso il mare aperto, sì che non è più possibile passare" – scriveva **Platone**.

E poi come in sogno "apparve Atlantide, immenso, isole e montagne, canali simili a orbite celesti" (**Battiato**). Terra sommersa, mito, leggenda, che da Gibraltar verso ovest supera le colonne d'Ercole, sfida la giusta misura, e viene spazzata via dall'ira degli dei.

Lanzarote è il nome del sogno di **Plinio** che nella *Storia naturale* riconduce le isole atlantiche all'arcipelago delle Isole Fortunate, conosciute anche come Isole Felici. Sono quelle non trovate, sommerse, tanto più misteriose quanto più invisibili. Almeno fino a quando il sogno dell'esplorazione non si materializza nella spedizione dei fratelli Vivaldi, non andando a buon fine, per poi riuscire come esito di una formidabile impresa che parte da Varazze.

1312: Il suo eponimo è **Lanzarotto Malocello**, il quale pare fu sì lo scopritore di Lanzarote, e delle Isole Canarie, ma non il loro conquistatore. Per quello ci pensò Jean de Bethencourt che battezzò l'isola con nome latino in onore del Malocello. Di alcuni anni dopo, datata 1341, è *De Canaria et insulis reliquis ultra hispaniam in Oceano noviter repertis* di Messer **Giovanni Boccaccio**, all'apparenza solo un'asciutta relazione mercantile, che procede in verità come una guida fantastica, racconto dei racconti delle avventure e delle violenze di amici naviganti.

Pare che Lanzarotto si sia trattenuto per venti lunghi anni e che sia stato infine cacciato dall'isola da una rivolta dei nativi *Guanches*. Dopo un secolo di strenua resistenza alla colonizzazione e allo sterminio, lotte sanguinose fra spagnoli e portoghesi, isola dopo isola, alla fine i *conquistadores* usurparono il potere e si appropriarono delle terre fortunate. Racconta Boccaccio:

“A novembre, infine, tornarono alle loro basi, recando questo insieme di cose: in primo luogo quattro uomini, indigeni di quelle isole, e poi velli di becchi e di capre in quantità, sego, olio di pesce, pelli di foca, legnami rossi che tingono proprio come il verzino (sebbene gli esperti in materia dicano che non si tratta del verzino), inoltre cortecce d'alberi che ugualmente tingono in rosso, e così una terra rossa, e simili. [...] Lui e i compagni [...] videro una grandissima moltitudine di gente che veniva loro incontro sul lido, uomini e donne ugualmente nudi quasi tutti, sebbene alcuni, che sembravano avere una particolare autorità, fossero coperti di pelli caprine tinte di giallo e di rosso e, a quanto si poteva capire di lontano, molto fini e morbide, cucite insieme piuttosto abilmente con fili di budello. Come si poteva capire dal loro comportamento, avevano a quanto pare un principe cui tutti prestavano rispetto e obbedienza. Tutta questa gente mostrava di voler commerciare e intrattenersi con l'equipaggio delle navi. Pure, per quanto alcune scialuppe dalle navi si fossero spinte verso la spiaggia, i marinai, non intendendo in alcun modo la loro lingua, non osarono affatto sbarcare. Del resto il loro idioma, a quanto riferiscono, suona piuttosto elegante, e sciolto al modo dell'italiano. Vedendo che quelli delle navi non sbarcavano, alcuni di loro cercarono di raggiungerli a nuoto, e così ne fu catturato qualcuno: si tratta di quelli portati al ritorno.

Alla fine, visto che in quel luogo non v'era nulla che valesse la pena, i marinai si allontanarono. Nel circumnavigare l'isola si accorsero però che a settentrione

essa è ben più civilizzata che a mezzogiorno, poiché da quel lato videro moltissime capanne, fichi, alberi, palme (sebbene siano palme sterili) e orti, cavoli, verdure. Perciò vi sbarcarono venticinque marinai armati, i quali, cercando di scoprire che cosa vi fosse in quelle abitazioni, vi trovarono una trentina di uomini, tutti nudi, che, atterriti alla vista degli armati, fuggirono precipitosamente. Addentrandosi fra le abitazioni, le trovarono costruite con mirabile artificio di pietre squadrate, e coperte di tronchi robusti e molto ben lavorati; e poiché desideravano vederne l'interno e ne trovarono chiuse le porte, si misero a spezzare gli usci con dei sassi, al che i fuggitivi si misero in furore e si diedero a empire il luogo di grida altissime.

Rotti finalmente i serramenti, entrarono in quasi tutte le case, ma non vi trovarono altro che fichi secchi in cestini di palma, buoni come quelli di Cesena, e frumento di gran lunga più bello del nostro, perché aveva i chicchi più lunghi e grossi del nostro ed era molto bianco; inoltre orzo e altre biade di cui, come giudicarono, quegli indigeni si nutrivano. Le case poi, oltre ad essere bellissime e coperte di bellissimi legnami, erano tutte così candide all'interno da sembrare imbiancate a gesso. Trovarono inoltre un oratorio ovvero tempio in cui non vi era proprio alcuna pittura né altro ornamento, tranne una sola statua scolpita in pietra, raffigurante un uomo con una palla in mano, nudo, coperto le vergogne con un perizoma di palma alla loro foggia. La presero e, caricatala sulle navi, la portarono a Lisbona. Quest'isola insomma è piena di abitatori, è coltivata e gli indigeni ne raccolgono il grano, cereali, frutta e specialmente fichi. Frumento e cereali o li mangiano come fanno gli uccelli o ne fanno farina che consumano così, senza confezionarne pane, bevendoci su dell'acqua.

Del resto trovarono molte altre cose che questo tal Niccolò non volle riferire”.

Nel 1402 Tyterogaka è conquistata, e illuminata di luce cristiana. È l'estrazione del lichene *Rocella canariensis* a dare senso finanziario all'impresa. E vi è di più perché la rotta delle Canarie, che anticipa di novant'anni la conquista dell'America, è la prova generale che consentirà l'approdo e il genocidio delle popolazioni del “nuovo” continente.

Per certuni Lanzarote è il luogo della morte e delle sue intermittenze, un luogo dove questa può essere rinviata e sostare a mezza via fra l'assurdo e la logicità più stringente, l'irrealtà più sarcastica e la realtà più nitida: “la morte, qualora finalmente si incontrasse, sarebbe stata una donna sui trentasei anni di età e bella come poche” (Saramago). Per altri è il nome di un'isola tanto materica quanto fatta della stessa materia del sogno.

1966: La casa editrice *Destino* pubblica, come parte della collezione *Guías de España*, *Las Canarias Orientales. Gran Canaria, Fuerteventura, Lanzarote*. È l'antologia di un sogno, il sogno di un mondo che si scandisce in foto, album,

indirizzi, percorsi, mappe, strade, lagune, *charcos*, saline, oasi, cactus, terra, oceano, e soprattutto il vulcano, il Timanfaya.

Lanzarote è l'archeologia della catastrofe, della fine di *un* mondo più che *del* mondo. Lo sa così bene Michel Houellebecq che non a caso ci conduce verso l'*ultima* Lanzarote. Un'isola che prende forma mentre il bug del Millennio si annuncia alle porte, messaggero di morte, e palingenesi forse. Ma Lanzarote è di più di questo, di più del simbolo che assurge a forma della catastrofe perché l'isola è catastrofe, ha conosciuto già la fine del mondo, come fine del suo mondo.

L'ultima Lanzarote termina, allora, con *una* fine di Lanzarote. Il testo può essere letto così a ritroso, a partire dalla sua fine. Fantastichiamo di un Houellebecq come Boccaccio, che anche se non raddoppia il racconto, lo fa finire con due pagine di cronache del parroco di Yaiza, ancora oggi municipalità dell'isola che porta lo stesso nome (ci si riferisce alla traduzione italiana. La cronaca del parroco di Yaiza non è riportata nella edizione francese). È **Don Andrés Lorenzo Curbelo**, che, salito sulla collina El Lomo del Cura, annota con perizia notarile tutto quanto avviene dinanzi ai suoi occhi turbati. Le viscere della terra si aprono davanti a lui, è un cataclisma spaventoso, e dura per interminabili giorni e poi settimane, e poi anni. La fine non avviene una volta soltanto. La fine si ripete.

“Il 1° di settembre dell'anno 1730, tra le nove e le dieci di sera, la terra si aprì di colpo a Lanzarote, nella località detta Timanfaya. [...] Fino al 28 ottobre l'azione vulcanica proseguì in questa forma, con gli armenti che cadevano di colpo al suolo, fulminati dai vapori pestilenziali che si condensavano in nubi e cadevano su tutta l'isola come una pioggia di morte. Dal 1° al 10 novembre il fumo e la cenere avvelenarono l'aria rendendo quasi impossibile la vita degli umani e delle bestie; fu allora che un nuovo flusso di lava venne ad aggiungersi allo spesso strato che non aveva ancora avuto il tempo di raffreddarsi sulle plaghe già devastate. E, il 27, il medesimo fenomeno si riprodusse. [...] Tutta la costa occidentale dell'isola era coperta di pesci morti, e tra di essi si trovavano specie rare e sorprendenti, che nessun isolano conosceva. Durante i mesi di ottobre e novembre le eruzioni si susseguirono un po' ovunque, e il 25 dicembre 1731, infausto giorno di Natale, l'isola intera venne scossa dal sisma più violento dall'inizio di quel lungo disastro”.

Al diavolo ogni tentativo di rendere vivibile un'isola come Lanzarote! Houellebecq ci ha abituati a ben pochi mezzi termini, e qui non addolcisce di certo la prosa. Così come un tempo davanti alla catastrofe più impensabile apparvero “specie rare e sorprendenti, che nessun isolano conosceva” così adesso, per Houellebecq questa “riserva mondiale della biosfera” è uno spazio protetto la cui bellezza e biodiversità è in realtà sconosciuta ai suoi stessi abitanti.

“Gli abitanti di Lanzarote, ripresi allora con brio, sul piano del rapporto con la bellezza hanno esattamente lo stesso comportamento degli altri *autoctoni*. Totalmente insensibile allo splendore del proprio ambiente naturale, l’autoctono si dedica in genere a distruggerlo, con grande scorno del turista, anima sensibile in cerca di felicità. Una volta che il turista gli abbia rivelato la bellezza del suo habitat, l’autoctono diventa capace di vederla, di preservarla e di organizzarne lo sfruttamento commerciale in forma di escursioni”.

È, d’altronde, nuovamente l’antologia, che va affinandosi dal ’66 a oggi, ed è l’agenzia viaggi che consente a Houellebecq di accarezzare per la prima volta la fantasia di Lanzarote. Lo scrittore richiama *la Guida per antonomasia*,

“*Guide Michelin*, che, con il suo ingegnoso sistema di punteggio a stelle, ha per la prima volta creato le condizioni per una classificazione sistematica del pianeta in base al suo potenziale di gradimento”.

Di dieci anni dopo, 1976, è la patrimonializzazione UNESCO dell’isola, e tutte le implicazioni discendenti dall’istituire Lanzarote come

“riserva mondiale della biosfera ed enumerava una lunga serie di divieti. Lessi con incredulità che raccogliere anche un solo ciottolo poteva comportare un’amenda di ventimila pesetas più sei mesi di reclusione. Figuriamoci poi portarsi via qualche pianta – anche se di piante non se ne vedeva neppure l’ombra. L’eccezionalità mondiale di quel luogo non trovava il minimo riscontro nel suo aspetto, ancor più desolato e triste dei paesaggi che avevamo visto il giorno prima”.

L’adagio che vorrebbe la “natura” come soggetto, e in più come soggetto capace di fare ampiamente a meno dell’umano, della cui assenza anzi, a ogni buon conto, beneficerebbe, è contraddetto sistematicamente nella prosa houellebecquiana: “L’atto di nascita di Lanzarote era una catastrofe geologica totale, ma lì, in quella valle e per qualche chilometro, ci si trovava davanti a una natura astratta ricostruita a uso dell’uomo”.

“Il silenzio era totale. Ecco, mi dissi, a cosa somiglierà il mondo quando sarà morto.

Forse in seguito potrebbe esserci una resurrezione. Il vento e il mare aggredirebbero le rocce, le decomporrebbero in polvere e sabbia; lentamente la terra perderebbe la propria sterilità. Nascerebbero piante – e poi, molto più tardi, animali. Ma in quel momento c’erano solo rocce – e una strada, tracciata dall’uomo”.

C'è tutta una dovizia disgustata con cui qui Houellebecq interpella il non-umano: “Enfi come sono, e pieni di spine, i cactus rappresentano alla perfezione l'abiezione della vita vegetale.” Nelle peregrinazioni fra giardini, “passeggiai per qualche minuto tra le piante – che potevano effettivamente essere delle bougainvillee, per quel che me ne fotteva”. Ma a Houellebecq non interessa in realtà mostrare una superiorità di specie, anzi si beffa anche di chi crede in quella. Quanto a sé stesso: “‘Povero fesso!’ Mi voltai: era proprio il pappagallo, che adesso ripeteva: ‘Povero fesso! Povero fesso!’ con crescente eccitazione”.

Houellebecq sente la catastrofe e qui la ambienta nell'ultima Lanzarote, un “western metafisico” che galleggia fra sentimento oceanico e frontiera. Ma come disporsi dinanzi alla catastrofe? “Anche quando la vita non ti dà più niente da sperare, ti dà comunque qualcosa da temere” – sostiene Houellebecq – e “tuttavia in quell'atmosfera desolata non c'era nulla che smorzasse il mio buonumore; fu allora che mi resi conto che l'isola cominciava a piacermi”.

“Releo lo anterior y compruebo con una suerte de agridulce melancolía que todas las cosas del mundo me llevan a una cita o a un libro” (**Borges**). “Qualcuno forse troverà queste parole, forse capirà cosa è accaduto. Saprà che già una volta tutto è andato a fuoco, che queste parole sono state già trascritte” (**Pugno**).

IL GIORNO DEL SUICIDIO DI MIO FIGLIO MI SONO PREPARATO DELLE UOVA AL POMODORO: MICHEL HOUELLEBECQ OLTRE L'UMANO IN *LA POSSIBILITÀ DI UN'ISOLA*



STEFANO PIETROPAOLI

Riconosciuto come uno degli scrittori contemporanei più provocatori e controversi, Michel Houellebecq ha il pregio di essere sempre discutibile (nel senso letterale dell'espressione), mai banale, irrimediabilmente incapace di lasciare indifferenti.

A fronte di una produzione letteraria che si sviluppa sostanzialmente in cinque romanzi pubblicati nell'arco di quindici anni, il numero di studi dedicati alla sua opera testimonia la sua capacità di intercettare le tensioni e le ansie della cultura odierna, attraversando temi che vanno dalla sessualità al lavoro, dal viaggio al consumismo, dall'invecchiamento alla solitudine e alla depressione.

Per mezzo di narrazioni in cui spesso sfumano i confini tra saggio e romanzo, Houellebecq affronta dunque le maggiori contraddizioni dell'esistenza contemporanea, ma anche questioni fondamentali sull'evoluzione dell'umanità e sui limiti dell'esperienza umana. È, quest'ultimo, il caso di **La possibilità di un'isola**, in cui l'autore esplora il possibile significato dell'essere umani in un'era postumana: un'era in cui una forma di eugenetica disciplinata a livello globale ha soppiantato l'umanità non geneticamente modificata.

La storia, narrata in larga parte dai cloni del protagonista principale, esplora la frammentazione dell'identità e la perdita di senso dell'esperienza umana a fronte di un'esistenza privatizzata, a-sociale e senza passioni, che mette in discussione il concetto stesso di umanità.

Due consapevolezze, di segno opposto, sembrano animare il volume di Houellebecq. Da una parte, sempre più evidente è la (bestiale) somiglianza tra la specie umana e altre specie animali. Dall'altra, siamo di fronte all'inveramento del sogno (moderno: basti riprendere Bacone) di modificare geneticamente e di dotare di protesi tecnologiche il corpo dell'*Homo sapiens*, consentendogli di superare i limiti stabiliti dalla natura all'insegna del cosiddetto *human enhancement*.

Domesticazione umana e clonazione sono dunque due espressioni del nuovo stadio di sviluppo in cui è immerso l'essere umano. Entrambe producono effetti socio-politici ed etici di straordinaria rilevanza.

Sostenendo che il comportamento umano è largamente determinato da un insieme complesso di istinti geneticamente codificati, Houellebecq sembra mettere in dubbio l'esistenza stessa del libero arbitrio. Già in **Le particelle elementari** le azioni che si presumono "liberamente" compiute dagli esseri umani erano paragonate alla turbolenza di un fiume che scorre intorno al pilastro di sostegno di un ponte: movimenti forse imprevedibili, ma non veramente liberi. Occorre tracciare una distinzione tra gli esseri umani, che dimostrano differenze e desideri individuali, e le forze della natura, che obbediscono a leggi universali. La sofferenza dell'umanità è il risultato dell'animale appiattimento al desiderio individuale, solo apparentemente dissimile dalla brutale lotta evolutiva che accomuna gli altri animali.

L'uomo – così dice **Daniel**, il protagonista "ancora umano" del romanzo – è un "animaletto innocente, amorale, né buono né cattivo, semplicemente in cerca della sua razione di eccitamento e di piacere". Solo il rifiuto dei desideri individuali (e in ultima analisi la rinuncia alla identità stessa: «Le moi est la synthèse de nos échecs») può condurre a un'accelerazione gestita del processo evolutivo capace di liberare l'umanità dalla sofferenza.

L'evoluzione umana – egocentrica e schiacciata sulla ricerca del piacere individuale – trova una battuta di arresto nel rifiuto di avere figli. Daniel registra non soltanto la sempre maggiore diffusione nella società umana di zone *child-free*, ma un più generale atteggiamento di rifiuto dei fastidi e delle spese di allevamento

della prole. Gli **Elohimiti** – la setta pseudo-religiosa le cui sperimentazioni creano i presupposti dei futuri “neo-umani” – hanno per slogan “JUST SAY NO”: espressione un tempo usata per la lotta contro le tossicodipendenze, e adesso impiegata nella lotta contro la procreazione. I neo-umani elimineranno del tutto l’infanzia. L’intero processo di embriogenesi e lo sviluppo infantile diventeranno obsoleti, inutili e “pericolosi” (in quanto soggetti a deformità ed errori). I cloni neo-umani saranno invece creati già come adulti completamente formati, dotati del corpo di un(a) diciottenne.

Daniel rivela che l’unico gesto nobile (e l’unico atto di autentica ribellione) compiuto nella propria – mediocre – esistenza è stato quello di non avere alcun rapporto con il figlio, in modo da rifiutare la catena, rompere il cerchio illimitato della riproduzione della sofferenza. “Il giorno del suicidio di mio figlio mi sono preparato delle uova al pomodoro”, dice Daniel. E prosegue: “Non avevo mai amato quel figlio: era stupido come la madre e cattivo come il padre. La sua scomparsa era lungi dal rappresentare una catastrofe; si può fare benissimo a meno di esseri umani del genere”.

Del resto – come racconterò in seguito il 24° clone di Daniel – il suicidio è destinato a diventare la regola per quasi la totalità degli esseri umani: eufemisticamente ribattezzati “partenze”, i suicidî si trasformano in una pratica sociale accettata (gli Elohimiti e alcune culture orientali sviluppano persino elaborate cerimonie pubbliche per questi rituali), comportando l’abbassamento dell’età media intorno ai sessant’anni (ma nelle nazioni più “svilupate” anche inferiore).

In uno dei primi resoconti forniti dai cloni di Daniel viene spiegato che l’obiettivo di datificare e memorizzare digitalmente le personalità, per poi scaricarle nei circuiti neurali dei discendenti clonati, è stato abbandonato nel momento in cui si è compreso che la personalità può essere ridotta a mera memoria. Di conseguenza, i cloni condividono l’identità del proprio antenato semplicemente apprendendo il “resoconto” della sua vita.

I cloni neo-umani osservano con commiserazione il comportamento dei “selvaggi”, i miseri resti della specie umana sopravvissuti a una lunga era di guerre, carestie e devastazioni ambientali, che condividono il pianeta con loro pur senza alcun contatto tra le due specie. I vecchi umani sono regrediti a uno stile di vita tribale, equiparabile a quello dei cacciatori-raccoglitori preistorici. La rigida gerarchia sessuale delle loro comunità – in cui solo i maschi più forti e in forma hanno accesso alle femmine – è solo superficialmente diversa dalla mischia sessuale delle società tardo-umane. Una società organizzata intorno alla cieca ricerca evolutiva della perpetuazione della specie comporta la conseguenza che un corpo non più “sessualmente utile” non merita più di essere protetto, conservato, salvato dalla società.

L’ennesimo clone di Daniel osserva cerimonie in cui i due membri più anziani di una tribù di selvaggi combattono all’ultimo sangue, finché il più debole non

viene sconfitto, fatto a pezzi e divorato. Nelle società (leggermente) più civilizzate, gli individui più anziani si autodistruggono invece di essere distrutti dalla comunità, ma il principio rimane il medesimo. Come osserva Daniel, il sesso è l'unico piacere sano e vivificante, mentre tutti gli altri – cibo e bevande abbondanti, tabacco e altre droghe – non sono in grado di dare un senso alla vita, essendo finalizzati solo ad accelerare l'autodistruzione una volta che il sesso non è più un bene disponibile.

Questa opprimente visione dell'evoluzione come sopravvivenza del più adatto, che innerva *La possibilità di un'isola*, ricorda in qualche modo la critica di Nietzsche: l'umanità non è semplicisticamente soggetta alle leggi della natura, e qualsiasi tentativo di far derivare una "etica naturalistica" da queste leggi pecca di "antropomorfismo estremo".

Daniel ammette di aver sempre evitato la politica perché "la radice di ogni male era biologica e indipendente da qualsiasi trasformazione sociale immaginabile". Questo tipo di posizione implica una fede lamarckiana nell'ereditarietà morale, un punto di vista che nel romanzo viene messo in bocca al neo-umano Daniel²⁵: "è naturale che siano gli individui più brutali e più crudeli, coloro che dispongono del potenziale di aggressività più elevato, a sopravvivere in maggior numero a una serie di conflitti di lunga durata e a trasmettere il loro carattere alla discendenza".

Questo pessimismo evolutivo è apparentemente smentito dallo sviluppo narrativo de *La possibilità di un'isola*, in cui l'umanità rinuncia sia al suo passato atavico sia al suo futuro come specie e si consegna al suo successore post-umano (o neo-umano). Come commenta Daniel²⁴, il rapido declino dell'umanità "ha tutte le apparenze di un suicidio collettivo". Daniel²⁵ aggiunge che alcuni fenomeni della tarda umanità – come il movimento ambientalista – sono stati segnati da uno strano masochismo, da un certo "desiderio dell'umanità di rivoltarsi contro se stessa, di porre fine a un'esistenza che sentiva inadeguata".

Questo esito appare paradossale: una specie così preoccupata dal raggiungimento di piaceri a breve termine, e per di più asservita a una logica evolutiva volta alla conservazione della specie, decide di propria iniziativa di abbandonare la posizione di padrone del pianeta e affida la successione a una specie radicalmente diversa. Non è difficile immaginare che una specie più avanzata possa soppiantare i suoi antenati attraverso la guerra o lo sfruttamento più efficiente delle risorse; ma è del tutto improbabile – paradossale, appunto – che una specie crei consapevolmente il proprio successore evolutivo per sottomettersi a esso. Sarebbe, questo, il trionfo della ragione sul desiderio?

Ipotizzando la transizione da un'umanità decadente ed egocentrica a una neo-umanità serena e saggia, *La possibilità di un'isola* solleva la questione che si situa al centro di tutte le narrazioni utopiche: l'utopia richiede una trasformazione radicale della soggettività, oppure vuole che le sue condizioni di realizzabilità siano già inscritte nella natura umana?

Houellebecq immagina una diversa organizzazione sociale in risposta al dolore causato da varie forme di disuguaglianza tra gli esseri umani. L'annullamento della proprietà privata del sé è solo il primo passo verso questa utopia. Ma c'è più di una sola utopia in LPI.

La prima – in realtà, come subito vedremo, una falsa utopia – è rappresentata dalla setta degli Elohimiti, che fondano una comunità alternativa basata su valori e principi diversi da quelli della società tradizionale. Sono loro che avviano le sperimentazioni sulla clonazione umana dalle quali sorgerà la specie neo-umana. Gli Elohimiti praticano uno stile di vita sano, connotato da una dieta attenta e dall'esercizio fisico, ma il nucleo della loro comunità è un'etica di liberazione sessuale paragonabile a quella degli anni Sessanta e Settanta del Novecento (già schernita da Houellebecq in *Le particelle elementari*). La loro sessualità è poligama e polimorfa, e incoraggia le donne a “far esplodere la propria femminilità e l'esibizionismo che è [loro] consustanziale attraverso tutti gli abiti scintillanti, trasparenti o aderenti che l'immaginazione dei sarti e dei creatori aveva messo a [loro] disposizione”. L'amore libero si rivela così solo la scusa di una minoranza di uomini per moltiplicare le proprie conquiste: quella degli Elohimiti è una falsa utopia, le cui fondamenta sono quell'individualismo e quell'edonismo egocentrico a cui solo apparentemente sembra voler rinunciare.

La vera utopia del romanzo, quindi, è costituita dalla specie postumana clonata. L'idea di questa comunità utopica era stata sviluppata dagli Elohimiti, che clonano il DNA dei loro adepti con la promessa di una futura resurrezione a vita eterna, partendo dal presupposto che, in un futuro, sarà possibile immagazzinare, copiare e scaricare gli elementi di una personalità in un corpo clonato, in modo che la coscienza individuale sia in grado di trascendere l'invecchiamento e la morte.

Tuttavia, questo programma viene successivamente modificato dalle prime generazioni di cloni, con l'intento di creare una specie neo-umana deliberatamente distante dai suoi antenati umani. Esistono, infatti, alcune differenze fisiche significative tra gli esseri umani e i neo-umani. Come già ricordato, i cloni superano le fasi dello sviluppo infantile, nascendo come adulti pienamente formati di diciotto anni. Ai primi cloni vengono apportate alcune modifiche anatomiche significative: l'apparato digerente e l'ano vengono eliminati, per lasciare il posto a un sistema che converte in maniera efficiente l'energia di cellule fotosintetizzanti. Ed è proprio questa modificazione genetica che permette ai neo-umani di sopravvivere al catastrofico cambiamento climatico che spazza via la popolazione umana.

In seguito, quando lo studio della storia umana porta i neo-umani a credere che la sensibilità della pelle umana sia in parte responsabile dell'angoscia provata per la mancanza di un tocco affettuoso, i cloni desensibilizzano deliberatamente le loro fibre nervose per spegnere questa sensazione. Queste differenze, benché ottenute con l'ingegneria genetica piuttosto che con la mutazione naturale, sono sufficienti a fare dei neo-umani una specie a sé stante, che non prova alcun senso di

responsabilità nei confronti degli esseri umani e non è obbligata a salvarli dalla propria apocalisse autoimposta. Come profetizza Daniell , la nuova specie avrebbe avuto nei confronti degli esseri umani “gli stessi obblighi morali che costoro avevano nei confronti delle meduse o delle lucertole”.

Ogni neo-umano vive da solo in un complesso privato e sicuro che, in linea di principio, non lascia mai nel corso della sua esistenza. Nonostante le loro vite siano completamente separate, sono anche praticamente identiche: come commenta Daniele²⁴: “ci riconosciamo isolati ma simili, e non abbiamo più voglia di unirci”.

I neo-umani hanno dunque completamente abbandonato la socievolezza: vivere in gruppi, tribù o famiglie può essere servito a uno scopo evolutivo utile nelle prime società umane, ma è diventato “un resto inutile e ingombrante”. Di conseguenza, il riso e le lacrime scompaiono rapidamente dalla vita neo-umana, poiché gli atteggiamenti di crudeltà o compassione che renderebbero possibili queste manifestazioni fisiche del sentimento non sono più immaginabili in questo stile di vita. Come afferma il clone che scrive il prologo del romanzo, le gioie della vita umana non sono conoscibili per i neo-umani, mentre i suoi dolori, invece, non possono distruggerli.

I neo-umani credono che il desiderio e l'appetito di procreazione siano il risultato di una sofferenza che si lega all'essere stesso. Essi cercano di superare questo destino infelice a favore di una situazione in cui l'essere è sufficiente a se stesso e tutto il resto è una questione di indifferenza: in breve, “la perfetta serenità”.

La vita di ogni clone è a tutti gli effetti identica a quella dei loro predecessori e successori clonati. Senza eventi significativi che segnino la loro vita, e senza il desiderio di diventare qualcosa di diverso da ciò che sono stati i loro precursori, non c'è alcuna possibilità per quella che Daniel²⁵ chiama “fantasia individuale”. I fondatori di questa nuova vita hanno redatto un testo intitolato “Istruzioni per una vita tranquilla”: un vero e proprio manuale che illustra dettagliatamente la procedura da adottare per ogni evento immaginabile in una vita neo-umana, in modo che i cloni non siano mai chiamati a prendere decisioni individuali (e reprimendo, quindi, l'insorgere di qualsiasi desiderio).

Niente denaro, niente sesso, nessuna scelta politica, dunque. Tuttavia, queste precondizioni di ordine negativo non erano sufficienti a permettere alla neoumanità di raggiungere l'auspicata “**neutralità del reale**”. Era necessario fornire un catalogo concreto di prescrizioni positive: indicazioni per dirigere il comportamento individuale in modo tale da renderlo “prevedibile quanto il funzionamento di un frigorifero”. In questa chiave, il massimo punto di riferimento “letterario” (!) prodotto dalla vecchia umanità è rappresentato dalle “istruzioni per l'uso degli elettrodomestici di dimensioni e complessità medie, in particolare quelle del videoregistratore JVC HR- DV3S/ MS”.

I neo-umani non escono mai, non si vedono mai, non hanno piaceri di cui parlare e passano la loro vita a studiare la storia, mantenendo un'esistenza perfettamente statica per non ripetere gli errori dei loro selvaggi predecessori.

Rispetto alle comuni percezioni della clonazione come strumento narcisistico teso a prolungare o ripetere il proprio io e la propria vita, o come mezzo per creare individui "perfetti" privi di malattie e difetti, i cloni di Houellebecq sono "migliorati" (nella misura in cui hanno una salute migliore, una maggiore resistenza e una maggiore longevità), ma non narcisistici (non hanno alcun senso di coscienza individuale), e non aspirano all'immortalità perché le loro vite sono rigorosamente identiche e ripetitive. Inoltre, la morte non li spaventa perché sanno che saranno sostituiti da qualcuno che avrà il loro medesimo aspetto e condurrà una vita identica alla loro.

Risulta quindi che le paure e i desideri che proiettiamo sulla clonazione - o sulla possibilità di una "umanità aumentata" - si basano interamente sulle nostre attuali preoccupazioni umanistiche, che nascono dal fatto di avere corpi mortali segnati da differenze individuali. Ciò che Houellebecq sottolinea è che, per una futura specie clonata, tali preoccupazioni - la mortalità, l'individualità, il narcisismo, la lotta sessuale, gli affari - cesseranno di avere qualsiasi significato.

In una visione propriamente postumanista la sofferenza è irrilevante. Ciò che conta è l'adattamento delle specie all'ambiente, e non la sofferenza provata dagli individui a causa della loro maggiore o minore conformità al modello adattativo. La distinzione tra un modo umanista (o antropocentrico) e un modo postumanista (non antropocentrico) di concepire queste questioni può essere ulteriormente chiarita se guardiamo di nuovo alle due utopie ricordate. La prima utopia, quella del culto elohimita, nascendo da desideri egoistici e fin troppo umani, si rivela incapace di cambiare davvero la vita umana. Il futuro deve essere pensato al di fuori di questa prospettiva antropocentrica: questo è ciò che ottengono i neo-umani, che eliminano tutto ciò che potremmo riconoscere quali tratti umanistici: individualismo, scopo, auto-nomia. La loro utopia ci appare gelida e senz'anima e, alla fine, forse non è più nemmeno un'utopia, che è un concetto legato alla fede nella perfettibilità umana.

Houellebecq ci costringe a riflettere sulle nostre aspirazioni e sui nostri limiti, ponendo interrogativi su ciò che può situarsi oltre l'umano in un mondo sempre più mediato dalla tecnologia. Nonostante la sua visione cinica, nel romanzo sembra a volte permanere un'aura di "nostalgia umanistica". Alla fine del libro, Daniel 25 sogna la possibilità di un'isola dove l'amore, non solo il piacere sessuale, sia possibile. Ma il testo rimane tragico, e quindi non vi è lieto fine. Il tempo per la redenzione umana è finito.

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa – Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all’ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.blaistreri@unito.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori