

IL COLLASSO DELLA PAROLA
IN ANTONIN ARTAUD*di **Santi Lo Giudice**

La ragione mi ha insegnato che il condannare
così risolutamente una cosa come falsa e impossibile
significa presumere di avere nella testa i confini e i limiti
della volontà di Dio e della potenza della nostra Natura, e
tuttavia non esiste al mondo follia più grande del riportarle
della nostra sicumera.
Montaigne, *Saggi*

La follia è un momento duro ma necessario nel lavoro
della ragione; attraverso di essa, e persino nelle
sue vittorie apparenti, la ragione si manifesta e trionfa.
La follia non era per essa se non la sua forza viva e segreta.
Foucault, *Storia della follia nell'età classica*

Vittorino Andreoli, in una intervista rilasciata al "Corriere della Sera" di domenica 29 ottobre 1995 in occasione della pubblicazione del suo bellissimo romanzo *Camice matto*¹, ha espresso questa idea sconvolgente: «La pazzia è oramai un'ombra affascinante e minacciosa che accompagna ciascuno di noi. Tanto che se voglio offendere un amico basta dirgli: tu non sei neanche un po' matto». E aggiunge che con questa considerazione «vent'anni addietro non avrei fatto arrabbiare nessuno. Oggi la follia è nel conto temuta e desiderata».

Pertanto c'è da chiedersi: se la follia è diventata il comune denominatore della nostra vita relazionale, allora è possibile che l'esclusione di una persona o di un'intera collettività dal vissuto di «sinistre» contaminazioni sia ritenuta un'azione offensiva? Andreoli sembra che abbia ben visto; anche se riteniamo che la parola «offesa» debba essere congiunta alla parola «colpa»: ci si offende perché, nel sentirsi privati dalla follia, si avverte tutto il peso del sapere. E siccome il sapere genera affanno, come recita l'*Ecclesiaste*, si preferisce l'offesa alla colpa. Per evitare di sentirci colpevoli da giuste o ingiuste mancanze, dettate in parte da limiti naturali, in parte da limiti sociali, in parte da limiti individuali, in parte da una moralmente insana volontà, all'esser considerati saggi preferiamo l'esser considerati matti. La follia libera dagli obblighi morali e intellettuali, la saggezza ci lega a essi, soprattutto attraverso i volti votati da sempre alla sofferenza, alla privazione, alla povertà, all'indigenza, ma anche alla sopraffazione e alla vessazione. La follia della modernità, spesso, è figlia della superbia (ciò che i Gre-

ci chiamavano *hybris*, a testimoniare della separazione dell'uomo dal divino), mentre la saggezza è figlia della consapevolezza della condizione umana (ciò che i Greci chiamavano *omilia* a testimonianza dello «stare insieme» dell'uomo col dio).

Eppure, un tempo, la follia aveva una sua dignità, acquisita attraverso percorsi sapienziali. Penso, tra i tanti, a quelli che mi giungono da pensatori canonici come Platone e Kant; ma penso anche ai percorsi che mi giungono da un pensatore controverso come Antonin Artaud, che ha consumato la sua vita alla ricerca iperbolica di costruttività linguistiche all'insegna di «misure senza misura».

1. Platone: i doni della follia

Follia e Ragione sono per Platone un'esperienza dell'anima. E lo sono entrambe e alla stessa stregua a condizione, come riferisce Umberto Galimberti, che si legga Platone in modo non «platonico», cioè in modo non «ascetico», non «cristiano»². «I problemi che gli stanno a cuore sono quelli della dicibilità e dell'indicibilità, quindi le regole della ragione e gli abissi della follia», dice Galimberti. Crediamo che sia vicino al vero Galimberti quando afferma: «Platone nell'edificare il cosmo della ragione, il solo che gli uomini possono abitare, non chiude l'abisso del caos, ma lo riconosce come minaccia e dono, come sede di parole incontrollabili, come dimora degli dèi»³. Galimberti supporta questa lettura facendo ricorso a due indicativi passi del *Fedro*, laddove Platone non esita ad affermare: «I beni più grandi ci provengono mediante una follia (mania) che ci viene data per concessione divina» (244 a), e poco più oltre: «La follia (mania) che proviene da un dio è migliore dell'assennatezza che proviene dagli uomini» (244 d).

Espressioni che non vanno collocate ai margini della scrittura platonica, ma fanno parte dell'essenza del pensiero platonico e sono in assoluta armonia con la dottrina dell'anima e delle idee presente nel *Fedone* e nella *Repubblica*. Platone non solo inaugura l'«anima razionale» ma si predispone all'altrui comprensione affinché si comprenda la grande fatica che c'è voluto per liberarla dagli abissi da dove per lunghissimo tempo era costretta ad operare. Per consentire che l'«anima» emergesse come «razionale», che facesse suoi i significati che gli erano propri di «divina follia» (*theía manía*), Platone nel *Fedro* evidenzia la positività di chi opera in stato di follia e mette l'accento su quanti nulla hanno fatto per scioglierla dal fondo psichico in cui giaceva da così lungo tempo. «La profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodoma, quando si trovavano in stato di follia (*mania*), procurarono all'Ellade molti e bei benefici e in privato e in pubblico,

mentre, quando si trovarono in stato di senno (*sophronein*), ne procurarono pochi o nessuno» (244 a-b). Alle profetesse appena menzionate, Platone accomuna la «Sibilla» e «altri che, avvalendosi della mantica dell'ispirazione divina, predicando molte cose a molti, li indirizzavano sulla giusta via per il futuro» (244 b). L'ispirazione divina, man mano che la trattazione tende a concludersi, viene attribuita agli dèi mediante altre espressioni di follia: «Della divina follia abbiamo distinto quattro parti con riferimento a quattro dèi: abbiamo attribuito ad Apollo l'ispirazione profetica, a Dioniso l'ispirazione iniziatica, alle Muse la poetica, e la quarta ad Afrodite e a Eros, e abbiamo detto che la follia amorosa è la migliore» (265 b).

Nel discernere queste quattro forme di follia, Platone, fa presente Galimberti, sembra dare l'impressione di trascurare «quell'*identità* che tutte le sottende e le contrappone [...] all'umana ragione»⁴. Le cose non stanno in questi termini. Perdere di vista l'identità e la conseguente contrapposizione tra «umana ragione» e «divina follia» significa non cogliere l'intenzionalità platonica che distingue la differenza tra la conoscenza delle cose del mondo affidata alla «ragione umana» e la conoscenza di sé dal «dio proveniente». Platone non può permettersi di smarrire i termini di questa differenza; e non può perché non saprebbe dove andare una volta che si è proclamato la «voce» di Socrate, di chi aveva sacrificato la sua vita per affermare l'identità ragione=virtù=felicità, di chi aveva rintracciato nella ragione umana la conduzione di uno stile improntato a una vita di saggezza (*sophrosinè*). Con Socrate e, soprattutto, dopo Socrate l'anima non può procedere fuori dal corpo: l'anima non può avere più vita autonoma ma deve scendere a compromesso col corpo, ascoltare le sue scansioni e apprezzandone i suoi ritmi. Anima e Corpo danno vita al «soggetto», e per quanto violenti siano i contrasti mentre si vive ci si rende ben presto conto di quanto sia indispensabile la presenza di entrambi. E, si badi, non si tratta di due polarità che dicono dell'una e dell'altro ma di un insieme dove l'una vive dell'altra, si alimenta cresce e muore grazie all'altra (e anche se un giorno dovessero prendere strade diverse non è detto che non conservino memoria dell'altra in attesa di un definitivo ricongiungimento).

Una volta che ha preso coscienza dell'esistenza di un linguaggio senza regole (*Fileba*, *Fedro*), Socrate «*sa di non sapere*» e ne reitera il convincimento. Il suo dialogare con tutti, indipendentemente dal ceto e dalle credenze, si sostanzializza nell'interrogativo: che cos'è il bene, il giusto, il santo? E ciò al fine di raggiungere una definizione sulla cosa oggetto d'argomentazione, che ponga fine all'oscillazione di senso e alla proliferazione selvaggia dei suoi significati. Socrate ha insegnato che se non si addi-viene a un punto fermo al di sopra delle correnti della vita si rischia di farsi trascinare fino all'incontrovertibile naufragio. Necessita, nella dialettica dell'esistenza, raggiungere un punto fermo, un punto di riferimento da cui

tutto si genera e a cui tutto tende. Un punto che sia capace di sorreggersi da sé, che non si faccia scalfire dalle infinite metamorfosi cui la dialettica fa ricorso. Non è un caso che nei dialoghi Socrate ha sempre ragione; a conferirgliela è il *metodo* da lui inventato per annullare l'oscillazione del linguaggio e raggiungere l'univocità di senso. Univocità che rende Socrate, a vista di Platone, il padrone di tutte le ragioni e di tutti i significati che emergono oltre la sfera degli enigmi e degli oracoli. La caverna delfica cede alla luce della piazza (*agorá*), i messaggi soffusi dall'oracolo si dileguano e al loro posto s'insediano le parole disciplinate dalla ragione.

Siamo al primo cambiamento di rotta per l'umanità. L'anima, oramai soggetto storico, prende le distanze dall'inquietudine dell'enigma e cerca quiete sotto le ali del sapere. Lasciate le vaghe narrazioni dei miti o degli indizi oracolari, l'anima viaggia verso il possesso delle idee in cui è sita l'essenza delle cose del mondo che le definizioni producono e riproducono. La dialettica partorisce il *logos* e nel *logos* i significati si fissano una volta per tutte. Siamo al cospetto di ciò che Platone chiama *epistéme*: cioè, a seguire Emanuele Severino, «significa lo *stare (stème)* che si impone *su (epí)* tutto, e principalmente sull'irrequietezza minacciosa del divenire»⁵.

Questo cambiamento di rotta, che conduce l'uomo dalle seduzioni eleusine alla certezza delle idee, dall'instabilità della conoscenza mitologica alla stabilità della conoscenza razionale, è un'acquisizione definitiva nel percorso platonico. Si direbbe di sì, ma a una condizione: che ci si intenda sul termine *epistéme*. Platone non contempla l'anima razionale soltanto per la sua capacità di imbastire disciplina e ordine, ma anche di prendere coscienza dell'indisciplina e del disordine. Che tradotto in termini diversi significa che per Platone l'anima razionale deve restare sempre memore degli abissi dell'irrazionalità dai cui è emersa. Platone nel *Simposio* mette Socrate – proprio quel Socrate che ha fatto del «saper di non sapere» il suo fondamentale strumento di ricerca – nella condizione di affermare che l'unica conoscenza di cui è in possesso certo ha per oggetto la scienza delle cose d'amore: «Vi assicuro, di nulla ho sapere (*oudén epístashta*) se non delle cose d'amore» (177 d). Il termine usato da Socrate è *epistéme*, ma, si badi, non più il sapere abituale ma quello dettato dall'anima che spinge «*oltre*». E, puntualizza Socrate: «Amore è un gran demone intermedio fra dio e mortale» (202 e 203 a); dunque, amore non agisce tra gli umani, ma tra gli umani e gli déi.

Socrate ha sapere dell'amore; anzi ne ha *epistéme*, cioè conoscenza stabile. Socrate sa delle profondità da cui l'anima è emersa, si è affacciata alla luce, e discerne tra l'uomo volgare che ha dimenticato la sua origine e l'uomo demoniaco che ne mantiene intatta la memoria: «Chi è sapiente in queste cose è un uomo demoniaco (*daimónios*); chi, invece, è sapiente in altre cose, in arti o in mestieri, è un uomo volgare (*bánausos*)» (203

a). Socrate non è un uomo volgare: avendo conoscenza (*epistémè*) delle cose d'amore non le riconduce alle vicende umane ma a quel rapporto lacerante che da sempre è esistito tra gli umani e gli dèi. Gli dèi sono, però, dentro di noi e, pertanto, la loro follia ci abita. Sapere le cose d'amore significa sapere che con il sapere delle cose d'amore siamo in sintonia con l'altra parte di noi stessi, con quella *follia* da cui un tempo remoto ci siamo emancipati, senza dimenticare la memoria di questa emancipazione. Ogni qual volta (cioè sempre) siamo presi dalle cose d'amore sappiamo, se non siamo uomini volgari, che la follia ci sta accanto e, con amabile discrezione, ci tira un lembo della nostra veste quando facciamo finta d'esserci dimenticati della sua presenza.

Socrate assicura di avere *epistémè* e, Platone, che da Socrate ha appreso del valore del *logos* (nella sua più ampia accezione) vuol testimoniare della sua demoniacità dando conferma che al di qua e al di là dell'*epistémè* l'esistenza restituisce i suoi spazi all'uomo comune. Inaugurare l'anima significa, per Platone, stabilizzare il *logos* in modo da bandire da noi e dalla città ogni possibile ambiguità o disordine.

2. Kant: note al saggio sulle malattie della mente

A dare ascolto ai biografi, verso la fine dell'inverno 1803, penultimo suo anno di vita, Kant fu accompagnato da sogni terribili. Per lo più si trattava di sogni legati a figure di assassini che attentavano alla sua vita. Immagini che lo stravolgevano al punto da indurlo, a risveglio avvenuto, a individuare nel domestico che lo accudiva il sicario disposto a eliminarlo. Eppure, al ricordo delle notturne terribili visioni, nel diario ebbe ancora la forza di annotare: «Non arrendersi ora al panico del buio»⁶. Era l'ultimo tentativo di un uomo stremato che percepiva quanto la sua mente vacillasse e fosse vicina alla catastrofe. Kant finirà i suoi giorni in un catatonico rammollimento cerebrale. Forza del paradosso: i toni beffardi presero il sopravvento proprio sul pensatore che ha trascorso il suo tempo a combattere contro tutto quanto attentasse la ragione. Primariamente la follia, che non disdegnò di indagare ma dalla quale non si lasciò minimamente contaminare.

Nel 1764, al tempo del compimento del suo quarantesimo anno, Kant su invito di Johann Georg Hamann scrisse il *Saggio sulle malattie della mente*⁷. E se si volge attenzione a tutto il resto della sua produzione si comprenderà meglio il perché tornerà sull'argomento con considerazioni identiche a quelle sviluppate nel saggio pubblicato nella rivista diretta da Hamann. Del resto l'intera produzione kantiana è interpretata alla luce del rafforzamento del corretto uso della ragione contro le illusorie pretese di ciò che non è razionalizzabile. In netto contrasto con il movimento roman-

tico, oramai alle porte, che rintraccia nella follia un motivo di seduzione per la ragione, Kant non nutre alcuna simpatia per la malattia mentale. La osteggia a tal punto da ritenerla un nemico insidioso e imprevedibile. Meglio rafforzare le difese dell'intelletto, come dimostra la strategia che egli si è dato con la *Critica della ragion pura*.

Noi abbiamo fin qui non solo percorso il territorio dell'intelletto puro esaminandone con cura ogni parte, ma l'abbiamo anche misurato e abbiamo in esso assegnato a ciascuna cosa il suo posto. Ma questa terra è un'isola chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili. È la terra della verità (non allettante!) circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza, dove nebbie fitte e ghiacci prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre e incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure alle quali egli non sa mai sottrarsi e delle quali non può venire a capo⁸.

«L'oceano tempestoso», «le fitte nebbie», «i ghiacci che si sciogliono». Ecco le nordiche e terrificanti metafore che Kant utilizza per difendere il naufragio della mente dall'insidia più prossima: i perigli dell'imprevedibile, di quel seducente ma ingannevole universo che è l'onirico mondo del mistero. Certo la strategia kantiana non si sofferma sulla ricerca delle cause che generano la malattia mentale. Ma la sua impostazione è di raffinata violenza intellettuale, tanto che un poeta come Heine non esita a definire il pensiero di Kant «micidiale e annientatore»⁹, portatore, in ambito del pensiero, dello stesso «terrorismo» di cui, in ambito politico, il destino riservò a Robespierre. La terapia che egli propone contro le oscure pretese che freneticamente si muovono dentro la testa del folle si definisce a cominciare da un'analisi filosofica che riferisce, *apertis verbis*, intorno alle funzioni e ai limiti dell'intelletto. Sul piano della chiarezza e dell'evidenza, per Kant, l'uomo non può addivenire a nessuna forma di conoscenza che non cada all'interno dell'esperienza:

Le alte torri e i grandi uomini metafisici (che a queste assomigliano), intorno a cui di solito c'è molto vento, non sono per me. Il mio posto è la fertile bassura dell'esperienza¹⁰.

Da questa scrittura si evince: tutta la complessa storia, che nel Settecento spingerà la figura del folle dentro la cornice delle spiegazioni deterministiche, genera il più assoluto disinteresse di Kant. Stranezza del destino. Singolare coincidenza vuole che nel 1764, anno della pubblicazione del *Saggio*

sulle malattie della mente, appaia a Londra in forma anonima il *Dizionario filosofico* di Voltaire, che dedica alla follia una voce. Voltaire, di fronte alle spiegazioni che della follia offre il suo tempo, si rifugia nella celia. Di fronte a quanti dicono che «l'anima è pura» e, pertanto, «non può andare soggetta in sé a nessun'infermità», Voltaire dubita fortemente che ciò sia vero; anzi è convinto che «la facoltà di ragionare, data da Dio all'uomo, sia soggetta ad alterarsi come gli altri organi». «Un pazzo – scrive non senza una punta di ironia – è un ammalato il cui cervello soffre, come il gottoso è un malato che ha male ai piedi e alle mani: egli pensava col cervello, come camminava con i piedi, senza d'altronde aver chiara idea né della sua incomprendibile facoltà di camminare, né della sua non meno incomprendibile facoltà di pensare. Dunque si può avere la gotta al cervello, come si ha la gotta ai piedi? Insomma dopo mille ragionamenti, c'è forse soltanto la fede che possa persuaderci che una sostanza semplice e immateriale vada soggetta alle malattie»¹¹. La chiosa finale della voce voltairiana la dice tutta sul rapporto dei dotti con la follia: «Mi dispiace per Ippocrate che egli abbia prescritto il sangue d'asino per la follia, e ancor più mi dispiace che il *Manuale delle dame* dica che si guarisce dalla follia quando si prende la rognà». Commenta Voltaire: «Sono ricette assai curiose: sembrano inventate dai malati stessi»¹².

Kant e Voltaire rinunciano a misurarsi con un tema che li costringerebbe a varcare la soglia di quella casa instabile dove la ragione rischierebbe il naufragio e si ritraggono l'uno nella fortezza dell'intelletto, l'altro in quello della satira. Entrambi rifiutano la discesa nei recessi oscuri della malattia mentale. I malati mentali guardati da Kant e da Voltaire sono, dunque, privi di spessore psicologico. Kant, nello specifico, si limita a offrirci una nomenclatura delle storture della mente: «dalla sua paralisi nell'imbecillità, su su fino ai suoi eccessi nella follia». Egli non offre alcuna minuziosa classificazione nosologica; la sua attenzione è tutta rivolta a ricondurre la diversità delle patologie mentali alla struttura delle facoltà che vi è sottesa. Facendo suo il convincimento che le varie espressioni di equilibrio «si possono suddividere in tante specie principali quante sono le facoltà dell'animo (*Gemüt*) che esse colpiscono»¹³. I suoi recuperi newtoniani, tuttavia, non gli impediscono di guardare alla follia più come un prodotto della società che come un guasto fisiologico del cervello. Si percepisce, nel tempo in cui Kant scrive il *Saggio* e la successiva prima *Critica*, la eco ancora sensibile delle letture che egli ha fatto delle opere di Rousseau e ne esplicita gli effetti: come la società corrompe moralmente l'uomo così essa può stravolgere i delicati meccanismi del suo cervello.

Il modello di spiegazione sociologica, presente nella società settecentesca, non deve condurci in errore. Kant non è Rousseau, anzi si pone agli antipodi dell'autore dell'*Emilio* (opera che, tuttavia, tanto apprezza). Allorché si accinge a esaminare le forze «irrazionali» che serpeggiano nel-

la società civile, Kant non contemplerà la malattia mentale. Ne *La metafisica dei costumi*, opera della tarda età nella quale Kant mette ordine al complesso di regole che disciplinano i comportamenti umani, non esiste alcun riferimento ai guazzabugli mentali. Neppure un rigo viene a essi dedicato. Proprio perché ci si trova al cospetto di una sede formalistica sarebbe stato opportuno, assieme ai problemi del Diritto e dello Stato, affrontare problemi della vita sociale che dal Diritto e dallo Stato vengono regolati. E tra questi un posto di primissimo piano avrebbe toccato la sanità e la malattia mentale. Tuttavia, la volontaria esclusione della problematica relativa alla follia – a fronte, ad esempio, delle riflessioni che egli indirizza ad altre figure devianti, come il bastardo e il criminale¹⁴ – suggerisce una strategia particolare rispetto a quella escogitata nella prima *Critica*: al tempo, cioè, di rimozione e di revocabile fiducia verso l'irrazionale.

Da grande realista Kant ha coscienza dei recessi oscuri e negativi della natura umana, ha coscienza del pericolo devastante delle passioni. In sintonia col suo secolo egli scorge nella degenerazione delle passioni il percorso privilegiato alla follia. La passione, mal governata, si trasforma in delirio, che è precisamente un allontanarsi dalla dritta via della ragione: «Dissociazione, demenza, paranoia non sono che le deviazioni dalla regola». Collocate nel chiuso steccato della società civile, quelle passioni diventano per Kant il motore che fa progredire l'umanità. «Siano allora rese grazie alla natura per l'intrattabilità che genera, per la invidiosa emulazione della vanità, per la cupidigia mai soddisfatta di averi o anche di dominio!» – si legge ne *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) –. «Senza di esse tutte le eccellenti disposizioni naturali insite nell'umanità rimarrebbero eternamente assopite senza svilupparsi. L'uomo vuole la concordia; ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia»¹⁵.

E allora: dissociazione, discordia – o «*insocievole socievolezza*» – non sono varianti della follia umana? Drasticamente esclusa come strumento della conoscenza, la follia è vista da Kant come fattuale strumento dello sviluppo sociale ed economico. Certo è grandemente significativo che la riabilitazione della «follia» avvenga tacendone il nome. Kant considera le passioni come invidia, avidità, emulazione, egoismo, come un male necessario; ma, affinché la loro irrazionalità sia tollerabile, occorre chiuderle in quegli steccati mercantili della libera concorrenza alla quale Kant guardò con occhi spregiudicati. Spregiudicati al punto che ne *I sogni di un visionario* attribuisce, anche se minima, dignità alla pazzia: «Pazzia ed intelletto hanno dei limiti così mal tracciati che difficilmente si procede a lungo nell'uno dei due domini senza percorrere un piccolo tratto dell'altro»¹⁶.

3. Artaud

È di grande rilievo, filosofico e non solo, che Platone e Kant mettano a tema la tensione tra ragione e follia. Questa tensione diviene estrema, sino al sbigottimento, se si accosta un pensatore atipico come Antonin Artaud.

Artaud si colloca sullo scenario della follia che si disegna dal Rinascimento fino a Nietzsche. Già Erasmo e Heine colsero la vita nei suoi aspetti drammatici e deliranti ma ne furono capaci di ridere e di prenderne le distanze. Essi più che sulla tragicità preferiscono soffermarsi sulla tragicomicità; e anche quando la realtà non si fa carico di questa doppia valenza la loro fantasia ben si presta a rintracciare gli aspetti comici da coniugare con quelli drammatici. Siamo molto lontani dalla follia di un Bosch, Brueghel, Dürer, che mescolano folle dei pazzi e processioni di scheletri. Qui c'è ossessione; e la vita insegue l'«orrido». La stessa cosa che Heine coglieva, nella prima metà dell'Ottocento, nelle espressioni di vita del popolo tedesco¹⁷; la stessa cosa si ritrova, nella prima metà del Novecento – a seguire Rudolff Kurtz¹⁸ – nelle rappresentazioni cinematografiche tedesche di matrice espressionista.

Brandt, Erasmo e Heine sono di segno diverso: ridono anche quando non c'è nulla per cui ridere. E il riso, allora, si muta in sorriso. Si pensi alla descrizione della «nave dei folli» di Brandt, che dice dei luoghi di pellegrinaggio dove i folli erano più numerosi che altrove, ma che recupera anche un aspetto simbolico di grande rilevanza filosofica che rintraccia, nel lento vagare della nave lungo i fiumi, la presenza di una ragione di cui s'è persa da tempo memorabile la presenza nel mondo. Si pensi a Erasmo e al suo *Elogio della follia*: opera di grande raffinatezza lessicale, che racconta quanta follia accompagni la vita di ogni uomo, della sua importanza sociale e, pertanto, della necessaria considerazione che bisogna riservarle. Nell'*Elogio* parla la follia; e parla con accenti caustici e col sorriso sardonico agli uomini che hanno goduto di grande popolarità e che hanno pensato che il mondo non potesse fare a meno della loro presenza: la follia sorride degli uomini grandi ma ride, e tanto, degli uomini piccoli, di memoria reichiana, che si credono grandi sol perché la natura li ha destinati a vendere mercanzie nelle fiere paesane e il destino invece ha voluto che ricoprissero transitori incarichi in qualità di pubblici amministratori. Così Reich in un bel passo di *Ascolta, piccolo uomo*.

Il grand'uomo sa quando e come egli stesso è un piccolo uomo. Il piccolo uomo al contrario non sa di essere piccolo ed è timoroso di saperlo; dissimula la sua piccolezza e ristrettezza mediante grandezza e forza illusorie, ma non di sé. Si entusiasma della teoria che non ha ideato e non di quella che ha ideato. Tan-

to più è fermamente convinto delle cose, quanto meno le comprende¹⁹.

Si pensi a Heine, il più grande poeta tedesco, pari, forse, al solo Goethe. Nel capitolo finale della *Città di Lucca*, là dove parla della follia dei protagonisti dei libri fantastici che si sono occupati delle imprese dei cavalieri di re Artù oppure dei paladini di Francia, soprattutto là dove si sofferma, attraverso il seguente dire, sulla differenza tra la sua follia e quella del tanto stimato cavaliere della Mancia:

È vero però che la follia, le idee fisse che ho tratto da quei libri, sono di tutt'altro genere che la follia e le idee fisse del cavaliere della Mancia; questi voleva riportare in vita la cavalleria ormai al tramonto, io, al contrario, voglio annientare completamente tutto ciò che è sopravvissuto di quel tempo; e così noi agiamo con fini del tutto diversi. Il mio collega scambiava mulini a vento per giganti, io, invece, nei giganti dei giorni nostri vedo soltanto mulini gonfi di vento; lui prendeva otri di vino per maghi potenti, io vedo nei maghi odierni solo otri pieni di vino; lui prendeva taverne per castelli, asinai per cavalieri, ragazze di stalla per nobildonne, io invece prendo i nostri castelli per bettole, i nostri cavalieri per asinai, le nostre gentildonne per sguattere volgarissime; e come lui prendeva una commedia di burattini per un affare di Stato, così io, nei nostri affari di Stato altro non vedo se non una miserabile commedia di burattini... e con lo stesso valore del cavaliere della Mancia io tiro colpi al nostro governo di legno²⁰.

Siamo di fronte alla poesia della follia: Heine ne interpreta il messaggio in un linguaggio che non ha eguale, e dal quale mi piace riferire un'altra considerazione presente nel capitolo XI di *Idee. Libro Le Grand*.

"Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas, Madame!". Ma in fondo la vita è così mortalmente seria che non sarebbe sopportabile senza una siffatta unione di patetico e comico. Aristofane ci mostra le più atroci immagini dell'umana follia solo nello specchio sorridente dell'ironia; Goethe ha osato esprimere il dolore del gran pensatore che ha coscienza della sua nullità solo nei versi saltellanti di una commedia di burattini, e Shakespeare pone il più desolato lamento sui mali del mondo in bocca ad un pazzo, mentre gli fa scuotere angosciosamente il berretto a sonagli²¹.

In questa tradizione si colloca Antonin Artaud? Certamente no. Anche se la sua opera è tuttavia da ritenersi innovativa per l'approccio metodologico e fondamentale per una nuova interpretazione della follia. Non a caso Mi-

chel Foucault, in un'impareggiabile pagina della monumentale *Storia della follia nell'età classica*, legge l'opera di Artaud come l'esito finale di una mentalità che ha le sue radici in un processo che passa attraverso Kant fino a giungere a Nietzsche, Van Gogh e Freud: «Sotto la coscienza critica della follia e le sue norme filosofiche e scientifiche, morali e mediche, una sorda coscienza tragica non ha cessato di vegliare»²². Coscienza

che le ultime parole di Nietzsche, le ultime visioni di Van Gogh, hanno ridestato. È lei che indubbiamente Freud ha cominciato a presentire all'estremità del suo cammino: sono le grandi lacerazioni che egli ha voluto simbolizzare con la lotta mitologica della libido e dell'istinto di morte. È lei, infine, è quella coscienza, che è giunta a esprimersi nell'opera di Artaud, in quest'opera che dovrebbe suggerire al pensiero del nostro secolo, se vi prestasse attenzione, la domanda più urgente, quella che dà le vertigini a colui che la pone; in quest'opera che non ha cessato di proclamare che la nostra cultura aveva perduto il suo focolare tragico il giorno in cui aveva respinto da se stessa la grande follia solare del mondo, le lacerazioni in cui si compie senza sosta «la vita e la morte di Satana il Fuoco»²³.

E i pilastri del ponte del «focolare tragico» che Artaud getta sono visibili nel XVII secolo. Il Medioevo aveva accolto la follia nella gerarchia dei vizi, essa regnava su tutto ciò che di malvagio e di perverso si annidava nell'uomo. Tuttavia il folle, che conobbe insieme la persecuzione e l'ammirazione, non ha conosciuto fino al Medioevo la condizione di *recluso*²⁴. Dall'alto Medioevo in poi, a seguire quanto si legge in *Vie e mort de Satan le Feu*, Artaud coglie i segni di un tempo che si è rivelato per la salute mentale dell'intera umanità catastrofico. È il tempo dell'età classica: l'*Umanesimo* e il *Rinascimento*. Età che ha aperto ai folli le porte dell'internamento e soprattutto ha dato al sociale le ragioni per rendere credibile e accettabile la loro apertura. Foucault si chiede come sia potuto accadere tutto ciò attraverso i seguenti interrogativi: «Ma come si sono costituiti, nel XVI secolo, i privilegi della riflessione critica? In che modo l'esperienza della follia si è trovata confiscata da essi, tanto che sulla soglia dell'età classica tutte le immagini tragiche evocate nell'epoca precedente si saranno dissolte nell'ombra?»²⁵. La risposta primariamente appartiene ad Artaud: «La *Renaissance* del XVI secolo ha rotto con una realtà che aveva le sue leggi, forse sovrumane, ma naturali; e l'Umanesimo della Renaissance non fu un ingrandimento ma una diminuzione dell'uomo?»²⁶. Foucault, sulla strada intrapresa da Artaud, comprende, e pone la pietra miliare del suo percorso speculativo: «Il classicismo ha inventato l'internamento, un po' come il Medioevo la segregazione dei lebbrosi». Con Artaud, fa presente Foucault, si consolida un legame con il XVII secolo

la follia diventa una forma relativa alla ragione, o piuttosto follia e ragione entrano in una reazione eternamente reversibile che fa sì che ogni follia ha la sua ragione che la giudica e la domina, e ogni ragione la sua follia nella quale essa trova la sua verità derisoria. Ciascuna è la misura dell'altra, e in questo movimento di riferimento reciproco esse si respingono l'un l'altra, ma si fondano l'una per mezzo dell'altra²⁷.

Artaud ha coscienza della sua condizione mentale, come l'hanno avuta, tra i tanti, Tasso, Swift, William Blake, Hölderlin, Gérard de Nerval, Dino Campana. Tuttavia, come ha fatto presente Antonino Pennisi, «nessuno di questi monumenti letterari, nelle cui opere è certo trasparente il gene dell'alterazione psicotica, ha saputo riflettere con la lucidità impressionante di Artaud sul senso della propria esperienza»; «non si tratta», continua Pennisi, «di osservare dall'esterno le modificazioni introdotte dalla psicosi in una poetica rivoluzionaria, quindi il suo valore artistico [...], ma di sapere estrarre dall'interno della mente di un grande lavoratore della parola l'evento filmico della crisi dei suoi processi cognitivi, proprio nel punto in cui linguaggio ed esistenza mostrano il loro punto di sutura»²⁸. D'altra parte se ci si accosta, prima della catastrofe, alla sua scrittura si apprende della tensione che caratterizza la sua *nefe?* (termine che ci giunge dalla tradizione antropologica ebraica e che sta a indicare l'unione della carne e dello spirito, della vita organica e culturale). Tensione già presente in una lettera indirizzata, il 5 giugno 1923, all'amico Jacques Rivière:

Soffro di una spaventevole malattia dello spirito. Il mio pensiero mi abbandona a tutti i gradi. Dal fatto semplice del pensiero al fatto esterno della sua materializzazione in parole. Parole, forme di frasi, direzioni interne del pensiero, reazioni semplici dello spirito, io sono alla ricerca del mio essere intellettuale²⁹.

Artaud al tempo della presente scrittura aveva ventisette anni, ed era ben considerato nella Parigi del tempo. Artaud, però, ha un organismo malato e un'emotività in disordine. Di questa condizione ne risente il suo linguaggio e la sua logica. L'una e l'altra vengono anatomizzati. Attraverso una metodologia d'indagine mutuata dalla genealogia nietzscheana, Artaud offre un'analisi clinica di se medesimo. E come se visse in possesso di due anime: un'anima – molto vicina a quella platonico-cristiana-cartesiana – che astrae e (per quel che può) simbolizza quel sentire, fatto di tensione e di sofferenze, ciò che l'altra anima le fa pervenire attraverso segni non del tutto codificati razionalmente.

Fare di Artaud necessariamente un «folle» è una forzatura di coloro che nulla sanno del percorso ontologico e legano alla saggezza filosofica la

«pregnanza filosofica dei discorsi» e poi, mischiando capre e cavoli come è nella loro natura, si appoggiano a nomi come Minkowski, Blankenburg, Heidegger e Binswanger per mettere sotto le ali protettive dell'armonia linguistica (mente-linguaggio-realtà) la «pregnanza ontologica». Si dimentica che per Nietzsche il linguaggio è importante ma non al punto da porsi a fondamento dell'«*essere*», perché quando ciò accade siamo sempre al cospetto di una «vecchia baldracca» che ha la pretesa di spacciarsi come una pulzella casta e pura: un ingingimento ben ordito per dare a intendere ciò che non si possiede. Bisogna diffidare delle vecchie favole legate alla concettualizzazione del reale. Nel frammento 9 (98) dei *Frammenti postumi 1887-1888*, Nietzsche espressamente dice che «il concetto non contiene niente» e fa presente nel *Crepuscolo degli idoli* (“La ragione nella filosofia”) che i «concetti sommi» sono i più «vuoti, l'ultimo fumo della svaporante realtà».

In prospettiva ontologica ridimensionata, riteniamo che il problema di Artaud sia legato alla sua incapacità di dare a queste due anime, di cui si faceva cenno, le stesse regole grammaticali, sintattiche, lessicali. L'incapacità di gestire unitariamente la diversa “materia” di cui sono formate le sue anime è la causa della sua irriducibile schizofrenia. Artaud, sin dai primordi della sua teoresi linguistica, vuol trovare risposte in quell'ambito della parola (comunicazione interna e comunicazione esterna) dove pensatori più robusti, come Platone e lo stesso Nietzsche, avevano fallito e costretti a ritornare saggiamente sui loro passi: Platone alla «caverna» da dove un giorno si era affrancato dalle false rappresentazioni (cfr. la lezione heideggeriana sull'origine dell'opera d'arte), lo Zarathustra di Nietzsche alla caverna degli animali, da cui un giorno aveva preso congedo per scendere in mezzo agli uomini. In Artaud nessun ripensamento: fermo, ascolta la sua anima sensitiva, e ciò che percepisce intende trasferirlo alla sua anima razionale: ma ben presto si accorge dell'incapacità di quest'ultima di tradurre in linguaggio ciò che le perviene sensorialmente. Incapacità che presto si traduce in paranoia. Platone (si pensi al *Cratilo*) si salva facendo ricorso al «Sommo Bene», che di preciso non si riesce a capire cosa sia, ma non è da escludere che si tratti di qualcosa di molto vicino all'osservanza etica stabilita dalle leggi dello Stato, ossia di chi gestisce il potere politico ed economico; lo Zarathustra di Nietzsche, una volta esperita l'incapacità di farsi comprendere dagli uomini, ritorna, sconfitto ma gaio, in mezzo agli animali, col proponimento, anche se non mantenuto, di non far più ritorno tra gli uomini: e tra un cocchiere che frusta un cavallo e un cavallo frustato si predispone benevolmente verso quest'ultimo e lo abbraccia come tra i viventi il più vicino alla sua umanità. Anche per Nietzsche il regno delle tenebre è oramai prossimo, perché sa dell'incompiutezza di qualsiasi forma di umanesimo.

Quando Artaud percepisce l'assoluta inadeguatezza della gravidanza

ontologica della parola (discorsi e proposizioni, narrazioni logiche e finanche metanarrazioni), quando percepisce l'incapacità o distacco del suo pensiero dal contatto vitale della realtà, non gli restano che le «misure senza misura». In un altro passaggio di una lettera del 29 gennaio 1924, inviata a Rivière, direttore della "Revue de la Littérature Française" e personaggio singolare nel panorama filosofico letterario della Parigi d'inizio secolo, offre la cifra della «spaventevole malattia» in cui versa il suo spirito:

Questo sparpagliamento delle mie poesie, questi vizi di forma, questo cedimento costante del mio pensiero, sono da attribuirsi non a una mancanza d'esercizio, di possesso dello strumento che maneggiavo, di sviluppo intellettuale, ma a uno sprofondarsi centrale dell'anima, a una specie d'erosione, essenziale ed insieme fugace, del pensiero, [...] alla separazione anormale degli elementi di pensiero (l'impulso a pensare, a ciascuno delle stratificazioni terminali del pensiero, passando attraverso tutti gli stadi, tutte le biforcazioni del pensiero e della forma. Dunque c'è un qualcosa che distrugge il mio pensiero; un qualcosa che non mi impedisce di essere ciò che potrei essere, ma che mi lascia, se posso dire, in sospeso. Un qualcosa di furtivo che mi toglie le parole che ho trovato, che fa diminuire la mia tensione mentale, che distrugge man mano nella sua sostanza la massa del pensiero, che toglie perfino il ricordo dei giri di frase con cui si esprime e che traducono con esattezza le modulazioni più inseparabili, più localizzate, più esistenti del pensiero³⁰.

Cos'è questo «qualcosa» che, in altri termini, lo limita e, nel ridimensionare il senso delle parole in dotazione, non lo rende consapevole del suo "umano, troppo umano"? Per quanto singolare, il destinatario della scrittura squarcia l'autoanalisi di Artaud e ne tira fuori la ragione del disagio. Artaud, a seguire le acute riflessioni offerte da Rivière nella risposta, non può comprendere la causa di quel «qualcosa» che disfa il suo pensiero perché è portatore di una visione dello «spirito» come una fundamentalità monolitica. Invece lo spirito non si regge su una fundamentalità monolitica, dice Rivière; ma attraverso il seguente considerare attesta la plasticità e poliformicità dello spirito, che si realizza nel tempo non tramite un «eccesso di forza», uno «straboccare di potenza» ma, di contro, tramite la sua intrinseca «fragilità», la sua «debolezza», la sua incapacità di reggersi da «sé». Questo è il punto di vista di Rivière:

Lo spirito è fragile in quanto ha bisogno d'ostacoli, d'ostacoli avventizi. Solo, si perde, si distrugge. Mi sembra che questa "erosione" mentale, questi latrocinii interiori, questa "distruzione" del pen-

siero “nella sua sostanza”, che affliggono il suo spirito, non abbiano altra causa che la troppo grande libertà lasciategli. È l'assoluto a guastarlo. Per tendersi, lo spirito ha bisogno di un limite [...] Se per pensiero s'intende creazione, come Lei sembra fare quasi sempre, bisogna che a ogni costo esso sia relativo [...] La giustezza d'una espressione comporta sempre un resto d'ipotesi; bisogna che la parola abbia colpito un oggetto sordo e molto prima che sia stata raggiunta dalla ragione. Ma dove l'oggetto, dove l'ostacolo mancano assolutamente, lo spirito continua, inflessibile e debole; e tutto si disgrega in un'immensa contingenza³¹.

Rivière, come si desume dal prosieguito della lettera, suggerisce ad Artaud un cambiamento di prospettiva. Cambiamento che potrebbe essere ricondotto ai «giochi linguistici» di Wittgenstein. Artaud si può ben comprendere alla luce del percorso wittgensteiniano: la «parola», in quanto immagine, è un «modello della realtà» che vive interamente all'interno dello spazio logico entro cui s'è generata. E il linguaggio logico è il linguaggio del potere, a cui Artaud non intende sottostare né tantomeno esserne complice dei misfatti che inevitabilmente è portato a consumare. «Il linguaggio – fa presente Pennisi – rappresenta un'immagine del mondo non attraverso la parola ma attraverso l'insieme dell'articolazione discorsiva»³²; pertanto, continua il Pennisi,

la misura del giudizio non può riferirsi a referenze naturali ma al confronto tra spazi logici diversi [...]: forme di vita quando gli spazi logici si riferiscono a varietà etologiche (per esempio specie animali), modalità di esistenza quando si riferiscono a varietà ontologiche (per esempio diversità antropologiche, religiose, ideologiche, forse anche linguaggi privati e stati mentali). Pennisi dà così senso al suggerimento offerto da Rivière ad Artaud: «Tutta intera la fisiologia dell'attività discorsiva non è “servile imitazione” né semplice “riproduzione”, ma comporta “sempre un resto d'ipotesi”, cioè tende naturalmente a spostare opinioni e conoscenze che, nella nostra raffigurazione, appaiono come ristrutturazioni continue degli spazi logici posti a confronto»³³.

Artaud non raccoglie il suggerimento di Rivière. Anzi dieci anni dopo ritorna sull'argomento e ribadisce, all'inizio del mese di giugno 1934 all'amico Jean Paulhan, quanto importante sia, per la stabilità del suo pensiero, la ricerca della verità suprema:

La verità suprema, io non cerco che quella, ma quando si parla di ciò che è vero e mi domando sempre di quale vero mi si par-

li, e sino a qual punto la nozione che possiamo avere di un vero limitato e obbiettivo non scacci l'altra che ostinatamente sfugge a ogni scelta, ad ogni limitazione, ad ogni localizzazione, fuggendo per finire in ciò che chiamiamo Realtà³⁴.

«Verità suprema»: fissità (come fissazione) che lo allontana sempre più da quella «accorta prudenza» di cui è portatrice mitologicamente la dea Metis. Artaud non è interessato, sebbene vacillasse tanto nel corpo quanto nella vita di pensiero, alla *metis*: a quella forma di intelligenza fondata, nella pratica quotidiana, sull'efficacia, sulla stima ad occhio (o a sguardo misuratore) senza un'unità di misura, di cui, ad esempio, il contadino accorto fa ricorso per stimare con reale approssimità, dunque con efficacia, ciò che per natura è instabile, in perpetuo movimento. Artaud non conosce le strategie mentali del contadino accorto e, pertanto, vuole, al pari dei mistici e degli anacoreti, ciò che nessuno su questa terra gli può dare, ciò che nessuno su questa terra ha mai raggiunto: la verità suprema.

Artaud si sente Cristo, meglio di Cristo: mentre la fede del Cristo in croce, nel chiedere ragioni al Padre perché lo ha abbandonato, sembra vacillare, Artaud in mezzo a un vissuto di croci, piantati per quanti sono stati gli attimi della sua esistenza, non mostra alcun cedimento di fronte alla ricerca della «verità suprema». È l'incapacità di appropriarsi di questa Verità la causa della sua malattia fisica e mentale? Oppure è il disagio fisico e mentale a dettare la ricerca di un punto fermo, di una verità suprema, nelle tumultuose correnti della vita? Ritengo che si tratti di concause. Anteporre una causa significa limitare la prospettiva d'insieme, ammenoché, come credo, la *mancata* appropriazione della verità non si ponga come termine medio (come, per dirla come i latini, *id quo cognoscitur*) del disagio fisico e mentale.

Tutte le crisi psicotiche di Artaud sono da collegarsi all'accertata fluttuazione delle sue credenze; a seguire le lettere a Rivière si evince chiaramente che la causa delle sue sofferenze è presente in «una certa *flocculazione delle cose*»³⁵, al punto, confessa Artaud, «*di muovermi molto nel mio pensiero*»³⁶. Siamo al cospetto, puntualizza Artaud, «di una malattia che tocca *l'essenza dell'essere e le sue possibilità centrali d'espressione* e che si applica a tutta una vita»³⁷, di una turba emotiva e caratteriale «da cui l'anima è affetta nella sua più profonda realtà e che ne infetta le manifestazioni. Il veleno dell'essere. Una vera paralisi. Una malattia che toglie la parola, il ricordo, che estirpa il pensiero»³⁸.

Con l'avanzare del cataclisma coscienziale, la separazione dell'esistenza dal linguaggio, l'abbandono della vita dal linguaggio, si accentua sempre più. Il delirio lo spinge a sproloquiare. Artaud si sente attanagliato da strane forme di «congiure spontanee»³⁹. Il solco ormai è tracciato; e, una

volta tracciato, la rottura della vita della conoscenza da quella del linguaggio spazza via gli argini e il fiume straripa:

Sento sgretolarsi il terreno sotto il mio pensiero e sono portato a considerare i termini che adopero *senza l'appoggio del loro senso intrinseco, del loro substratum personale*. Meglio ancora, *il punto che sembra collegare questo substratum alla mia vita mi diventa di colpo stranamente sensibile e virtuale*⁴⁰.

Il tempo, per qualsiasi forma di ritrattazione, è oramai consumato; Artaud prende atto

*che l'anima venga meno alla lingua o la lingua allo spirito, e che questa rottura tracci nelle pianure dei sensi come un vasto solco di disperazione e di sangue, ecco la grande pena che mina non la scorza o l'impalcatura, ma la STOFFA dei corpi*⁴¹.

Questa impossibilità di rapportarsi alla misura della rappresentazione linguistica è stata vissuta da Artaud come la localizzazione della sua anima. Esplicita questo convincimento in un passo di una lettera indirizzata a Rivière intorno agli anni Venti:

Sono imbecille, per soppressione del pensiero, per malformazione del pensiero, sono vacante *per stupefazione della mia lingua* [...] Tutti i termini che scelgo per pensare sono per me *TERMINI* nel senso proprio della parola, vere terminazioni, *risultati dei miei stati mentali, di tutti gli stati che ho fatto subire al mio pensiero*. Sono davvero *LOCALIZZATO* dai miei termini, e se dico che sono *LOCALIZZATO* dai miei termini è perché non li ritengo validi nel mio pensiero. Sono davvero paralizzato *dai miei termini, da un susseguirsi di terminazioni*. E per quanto in quei momenti il mio pensiero sia *ALTROVE*, posso solo farlo passare per quei termini, per quanto contraddittori, paralleli, equivoci possano essere, pena in quei momenti il cessare di pensare⁴².

Nel 1936 Artaud parte per il Messico dove tiene una serie di conferenze e soggiorna presso la tribù dei Tarahumara, dopo aver ricevuto a l'Avana da uno sciamano un pugnale a cui attribuisce poteri magici. Nel 1937 fa ritorno in Francia e si trasferisce quasi subito in Irlanda, nel tentativo di riportarvi il presunto bastone di San Patrizio⁴³. Arrestato per vagabondaggio, dopo peripezie di vario tipo, viene rimpatriato e condotto, con sbarco in camicia di forza, a Le Havre. Comincia il calvario dei vari internamenti, tra cui quelli lunghi negli istituti psichiatrici di Ville Évrard e di Rodez, dove subisce 51 sca-

riche di elettroshock. Il tempo della «resistenza» alla sua salute mentale finisce e comincia quello del delirio. È il tempo della resa. La guerra, iniziata da Platone nel *Cratilo*, ma anche nel *Gorgia* e nel *Sofista*, contro l'imprecisione linguistica, è persa. Oramai è tempo di delirio. Ne fanno testo i sette volumi di *Cahiers de Rodez* (febbraio-aprile 1945 – febbraio-marzo 1946) e i quattro volumi di *Cahiers du retour à Paris* (maggio-giugno 1946 – dicembre 1946, gennaio 1947); ma fa anche testo *Misure senza misura*, un titolo di un libro smarrito o, più probabilmente mai scritto, ma, come rileva opportunamente Pennisi, nell'*incipit* del suo saggio «sempre vivo nella mente» di Antonin Artaud, che attesta del cedimento del linguaggio o meglio del senso del segno linguistico o dei vocalizzi linguistici. È il tempo dell'afasia, degli schizzi e dei bozzetti, di grida attraverso vocalizzi senza senso.

Il deserto avanza fino a impossessarsi di tutta la coscienza. Caduti gli steccati non resta che la lunga notte del delirio. Delirio invasivo ormai al punto da appropriarsi anche delle pur minime movenze del suo spirito che s'innalza, paradossalmente, a sistema: la colpa della catastrofe trova la sua ragione in infinite congiure paranoide. Ragione che ha nome «affatturamento generale», a cui partecipa l'intera società allo scopo di impedire ad Artaud di giustificare linguisticamente il mondo, restituendogli, attraverso un linguaggio scevro di condizionamenti, tutto il suo orrore e tutta la sua crudeltà. Affatturatori, indipendentemente dal ceto e dalle diversità, presenti a piè sospinto in tutti gli angoli di Parigi (e dire Parigi significava dire il mondo) allo scopo di governare la sua coscienza. È indicativo al riguardo un passaggio presente in una lettera dal manicomio di Rodez:

Arrotini, lavandai, droghieri, salumieri, vinai, magazzinieri, impiegati di banca, contabili commercianti, flics, medici, professori universitari, impiegati statali, preti infine, soprattutto preti, religiosi, monaci, frati conversi, cioè incapaci inetti, tutti funzionari dello spirito, uno spirito chiamato dai cattolici Spirito Santo e che è solo lo sfogo anale e vaginale di tutte le messe, i crismi, i viatici, le benedizioni, le elevazioni, le estreme unzioni senza contare le abluzioni e il nardo bruciato ritualmente dai bramini, il vorticare dei dervisci, i rosoni incrostati perché incrostati delle cattedrali, l'incrociarsi delle rotule con i talloni sotto le natiche dei budda, e le invocazioni intranaturali dei lama⁴⁴.

Tutte le componenti della città, dunque del mondo, cospirano contro il suo progetto messianico di trasmettere la «verità assoluta». Artaud ora si sente come Dio e forse più di Dio. Ma non c'è da meravigliarsi. Gli stadi paranoide portano a pensare tutto e il suo contrario; ma si tratta di un tutto che mantiene, rileva Pennisi, come corsia privilegiata il linguaggio:

(...) Verbigerazione, logorrea, circostanzialità, effetto valanga della fuga di idee, giochi di parole fondati su eufonie, deriva metalinguistica pura come nel linguaggio di tutti gli schizofrenici di tutti i tempi e di tutte le nazioni⁴⁵.

Sul terreno delle «verbigerazioni» tutto, o prima o dopo, può venire alla luce, compresa quella «poetica della crudeltà»⁴⁶ di cui, a un semplice esame, l'umanità farebbe volentieri a meno. Così come farebbe a meno dei tanti «passi di fecalità» che accomunano la scrittura di tutti gli ospiti dei manicomi del mondo.

Dal fondo di queste «verbigerazioni», non esenti di colorite espressioni coprolaliche, viene concepito *Misure senza misure*. Il progetto sa di luciferino: «Si può inventare la propria lingua e far parlare la lingua pura con senso extragrammaticale, ma bisogna che questo senso sia valido in sé, cioè provenga da orrore»⁴⁷. In vero, a seguire Pennisi, «si tratta di poesie in una neolingua regolare e insensata, fondata sui residui dei processi cognitivi fonetico-prosodici»⁴⁸ che – aggiungiamo a ragion veduta – neppure in superficie sono portatrici di immagini o sensazioni di orrore. L'orrore resta nella mente, forse, di chi le ha partorite. Si pensi a quanto è riportato a conclusione di “Io sputo sul Cristo innato”, che apre il volume *Io sono Gesù Cristo*, scritto pochi mesi prima della morte:

hoek tibi
shakh bí
yaz bif
che tif⁴⁹.

Oppure:

non aumong amay
mais
arhmong amay tamau⁵⁰.

Oppure si pensi a quanto si registra a conclusione di “Essere Cristo non significa essere Gesù cristo”:

koïmonk
redi
talik
onok
koïmonk eretiki

enoch
tapo

kalen
elen
meinarok eretiki

ya mon lerbo
derfel
te dan
e nelezo⁵¹

Di Artaud, una volta morto, si sono appropriate menti eccelse. Basti pensare a Deleuze e Guattari⁵², Derrida⁵³ che hanno colto nella glossolalia di Artaud uno «sfondamento» del muro del significante. Basti pensare a Galzigna che non esita a vedere nella glossolalia una spinta a «rompere l'involucro minaccioso della parola per attingere alla vita»⁵⁴, un «vitalismo radicale capace di infrangere le regole dei generi artistico-letterari»⁵⁵. Uno psicopatologo dello spessore di Eugenio Borgna ha, con grande compostezza speculativa non disgiunta da un'attenta e meticolosa indagine psicologica, coniugato l'esito glossolalico del travagliato percorso intellettuale di Artaud con la mancanza di attenzioni, di cure e di umanità in cui s'è imbattuto nella tristezza e nello squallore di Rodhez⁵⁶. A un filosofo del linguaggio come Antonino Pennisi

sembra chiaro [...] che il finale glossolalico di Artaud non può essere affatto confuso con un rigurgito di creatività, seppur circoscritta all'elemento fonetico-prosodico del linguaggio poetico, ma, semplicemente, considerato la capitolazione definitiva della forza agonistica del processo cognitivo primario che chiamiamo "linguaggio"⁵⁷.

Lecture tutte ben argomentate e, dunque, ben supportate da pertinenti riscontri estrapolati dalla carne-scrittura di Artaud. Tuttavia ritengo che l'esito glossolalico di Artaud abbia altra radice, rintracciabile, prima, molto prima, della scrittura o delle analisi fenomenologiche compiute dallo stesso Artaud: in quella primaria condizione dell'essere, che la vecchia tradizione filosofia definisce come *pre-ontologica*. Artaud visse di un'ontologia scomposta, perché la ritenne di stretta dipendenza dal suo «io». Rimase, finché le forze glielo consentirono, un "Narciso". Quando le forze vennero meno l'orrore della sua immagine fu così raccapricciante alla sua vista che non si orientò più, e l'io si dileguò. Il Narciso ha perso per sempre il suo oggetto d'amore: l'acqua cristallina si tramutò per incanto in una putrida pozzanghera e l'io di Artaud naufragò in essa per sempre.

Freud comprese che l'uomo non ha nessuna intenzione di rinunciare alla perfezione narcisistica della sua infanzia. E comprese anche che la

mancata rinuncia di questa condizione coincide con la mancata formazione della persona e con l'apertura a ogni forma di perversione. Egli offrì al riguardo argomentazioni che, se fossero state tenute nell'opportuna considerazione da parte della famiglia, della scuola e della società sarebbero, state di grande sollievo per l'uomo e non avrebbero consentito agli specialisti, ad esempio a quelli del settore linguistico, di scambiare l'effetto (fenomenologia) con la causa (fondamento). Una tale svista non è cosa di poco conto, si muove in un registro di tipo strettamente – o se si vuole – limitatamente linguistico. «La capitolazione definitiva della forza organica del processo cognitivo che chiamiamo “linguaggio”», a differenza di quanto sostiene Pennisi, non è un «fondamento», una causa, ma tutt'al più un effetto della non risolta ipertrofia narcisistica.

Artaud non volle mai prendere le distanze della condizione narcisistica; forse non lo volle perché non lo comprese oppure perché non possedette sufficiente ossigeno per disfarsi della bella e perfetta e immagine che della prima infanzia portava con sé. Chiarisce questa condizione, in cui da sempre versa l'uomo e nello specifico l'uomo creativo, Freud in una significativa pagina di *Introduzione al narcisismo* che non ha bisogno di alcun commento, anche perché è sufficientemente esplicitato il convincimento che il narcisismo non può essere ricondotto soltanto all'incompiutezza della sfera dell'evoluzione sessuale ma primariamente all'ampio spettro della sfera della cognitività:

Non ci sarebbe niente di strano se riuscissimo a identificare una speciale istanza psichica che assolve il compito di vigilare affinché a mezzo dell'ideale dell'Io sia assicurato il soddisfacimento narcisistico, e a tal fine osserva costantemente l'Io attuale commisurandolo a questo ideale. Se tale istanza esiste, non è possibile che ci accada di scoprirla; possiamo solo riconoscerla come tale e ci è lecito dichiarare che ciò che chiamiamo la nostra “coscienza morale” ha questa prerogativa. Riconoscere l'esistenza di tale istanza ci rende intelligibile il cosiddetto “delirio di esser notati” o, più precisamente, di essere “osservati”; delirio che si manifesta con tanta evidenza nella sintomatologia delle affezioni paranoide, sia come fenomeno morboso a sé stante sia inframezzato alle manifestazioni di una nevrosi di traslazione. I malati di questo tipo si lamentano del fatto che tutti i loro pensieri sono conosciuti, che le loro azioni sono osservate e inquisite; sono informati dell'opera di questa istanza da voci che hanno la peculiarità di rivolgersi ad essi usando la terza persona [...]. Una forza di questo genere che osserva, scopre e critica tutte le nostre intenzioni esiste davvero, e precisamente nella vita normale di ciascuno di noi. Nel delirio di essere osservati essa compa-

re in forma regressiva, rivelando in tal modo la sua genesi e la ragione per cui la persona ammalata vi si ribella. Infatti, l'esigenza di formare un ideale dell'io, su cui la coscienza morale è incaricata di vigilare, è scaturita nell'individuo per opere delle critiche che i suoi genitori gli hanno rivolto a voce, alle quali, nel corso del tempo, si sono associati gli educatori, i maestri e l'incalcolabile e infinita schiera di tutte le altre persone del suo ambiente (il suo prossimo e la pubblica opinione)⁵⁸.

Artaud era un Narciso: una smisurata appropriazione della sua immagine filtrata attraverso il suo linguaggio. Egli, come Dio, si riteneva un creazionista: riteneva di poter fare del linguaggio ciò che Dio ha fatto della Natura. Anzi nel suo delirio narcisistico, che cominciò molto tempo prima della sua sosta nel manicomio di Rodhez, pensava di fare con il linguaggio opera maggiormente compiuta di quella fatta da Dio con la natura.

Il narcisismo è malattia capitale; capitale proprio nel senso che da essa si generano tutte le altre malattie del corpo-mente. Il narcisismo di Artaud ha, però, radici antiche e moderne: dal libro della Genesi, il cui incipit è legato al Logos (ragione-discorso-linguaggio-parola), alla filologia dell'Ottocento, legata a un principio di verità assoluto. Artaud è figlio di questa mentalità: quando cerca il "linguaggio assoluto" altro non cerca che quella «Verità» che ha sempre costituito la suprema aspirazione degli uomini. Perché meravigliarsi, dunque?

La "glossolalia" di Artaud non «sfonda», come vogliono Deleuze e Guattari, il muro del significate, né, come vuole Antonino Pennisi, può essere considerata «la capitolazione definitiva della forza agonistica del processo cognitivo primario che chiamiamo "linguaggio"». La glossolalia di Artaud non è frutto di alcuna «capitolazione» di forze agoniche intrinseche alla sua fisiologia; è, invece, l'affermazione esasperata di un "io" che ha deciso di non condividere il cammino con alcunché né tantomeno di cedere il passo laddove il terreno è periglioso e l'organico instabile: Artaud ha intrapreso la stessa strada di Fichte, Schelling e Hegel, dell'Idealismo e del Positivismo, dell'Imperialismo e dello Scientismo: ha intrapreso la strada del Super-Ego pangermanistico, megalomane. Artaud è figlio del suo tempo; e del suo tempo non ha tradito, come attraverso altri impianti teorici hanno denunciato Nietzsche e Freud, l'economia dello spirito.

Osservazioni conclusive

Sul linguaggio si sono dette e scritte tante cose, quasi quante ne sono state dette sulla mente. Eppure – e questo è bene che si sappia – soltan-

to da poco tempo il suo studio è stato messo su solide basi, tanto dal punto di vista linguistico quanto da quello neurobiologico. Pochi sono coloro che riescono a occuparsi seriamente e a parlare con competenza di entrambi questi aspetti. A partire dal dato accertato che esistono nel mondo tra 6 e 7 mila lingue diverse, senza contare i vari dialetti. È incredibile che esistano tanti idiomi. Il problema è di sapere se la varietà di questi idiomi è illimitata oppure ha dei vincoli?

Domanda che la tradizione di pensiero non si era posta; o meglio una volta posta era stata assorbita inizialmente dalla Metafisica poi dall'Ontologia e, per ultimo, dalla Sociologia. La risposta che ci offre la linguistica attuale è chiara: pur al cospetto della loro grande varietà, i linguaggi delle diverse popolazioni del globo sono solo un sottoinsieme di tutti i linguaggi concepibili. Un linguaggio per essere umano deve possedere certe caratteristiche. Il tempo delle lingue di Babele è finito (se mai c'è stata una Babele). La lingua deve abitare entro certi confini.

La precisa definizione di un linguaggio umano è molto simile a quella della natura umana, un concetto rilevante e controverso che dopo anni ed eclissi sta ritornando d'attualità. L'approfondimento delle basi biologiche dell'uomo e dell'altro che gli appartiene per cultura ci sta illuminando sempre più sui fondamenti della nostra medesima essenza: noi percepiamo in un modo, ragioniamo in un modo, ci comportiamo in un modo. E parliamo in un certo modo. Prima di scandagliare le basi biologiche del linguaggio è quanto mai opportuno definirne al meglio le caratteristiche fondamentali. Anche se le lingue vengono analizzate e insegnate da millenni, è solo da qualche decennio che gli studiosi del settore si sono applicati seriamente a questo studio nel corso di questo ultimo mezzo secolo rivelatosi sorprendentemente produttivo: quello della cosiddetta linguistica strutturale, nello specifico quello che si rapporta a Noam Chomsky.

All'insegna di questa stagione di ricerca che cosa hanno di particolare le lingue parlate dall'uomo? Queste lingue hanno tratti distintivi, e se ce l'hanno quali sono? A seguire, ad esempio, le risposte che ci giungono dall'interessante volume *I confini di babele* di Andrea Moro, apprendiamo dell'esistenza di una carta d'identità di una lingua umana generalizzata. Veniamo introdotti ai segreti delle lingue nel quadro di un autentico viaggio di esplorazione, apparentemente esterno ma in realtà profondamente intimo: si tratta di cose familiari, da sempre sotto i nostri occhi ma che soltanto ora veniamo sollecitati a visitare con sguardo curioso e meravigliato. E che apprendiamo? Apprendiamo un patrimonio di conoscenze e, in definitiva di cultura, che è tradizionalmente di patrimonio dei «professionisti del linguaggio». Con l'ausilio di frasi reali o inventate, Moro ci introduce ai segreti della sintassi delle diverse lingue, che possono essere radicalmente diverse tra loro, ma che soddisfano in ogni caso determinati criteri che le fan-

no invariabilmente riconoscere come lingue parlate dall'uomo. Nel tratteggiare con grande perizia «la storia di *un incontro* fra due culture, la linguistica e le neuroscienze (o, in senso più specifico, le neuroscienze cognitive» è palese il proponimento di Moro di «mettere in luce una rivoluzione “nascosta” nella scienza contemporanea: *la scoperta che le grammatiche possibili non sono infinite e che il loro numero è limitato biologicamente*»⁵⁹.

La “lingua delle lingue”, cui faceva riferimento Artaud, non appartiene alle lingue parlate dall'uomo e, pertanto, ricondurla alla «capitolazione» definitiva della forza agonistica del processo cognitivo primario che chiamiamo “linguaggio”, è cosa del tutto incomprensibile, per la semplice ragione che una forza per «capitolare» deve prima esistere. E Artaud, quando si mise in testa di dar vita a una lingua universale, non esisteva più né come lingua e né come forza. A seguire gli esempi portati da Moro si può dire: «Maria ha detto che Gianni ha visto quella foto» (in italiano) oppure «Maria Gianni quella foto visto ha che ha detto» (in giapponese), ma non si può dire «Maria quella Gianni foto visto che ha detto ha», come non si può dire «Gianni Maria ha che detto ha visto foto quella». La terza e la quarta frase non si possono dire perché non sono contemplate da nessuna lingua esistente, tuttavia rileva Moro che «la differenza tra le quattro sequenze», relative alle quattro frasi sopra riportate,

si riduce infatti al solo fatto che la prima e la seconda sono ricavabili dallo stesso schema sintagmatico, mentre le altre sono veramente caotiche. L'unica differenza tra le prime due sequenze sta nell'ordine lineare della testa e del complemento di ogni sintagma: la testa precede il complemento nella prima sequenza mentre segue il complemento nella seconda; lo specificatore precede sempre il complesso testa-complemento⁶⁰.

A cosa è dovuto, dunque, il fatto che le lingue possiedono certi tratti comuni? E poi, più significativo, dove sta scritto che le cose debbano andare così? Cosa succede a chi si sforza di parlare un linguaggio «incomprensibile»? Una risposta ci giunge da quella parte del libro di Moro, che riporta alcuni preliminari ma fondamentali esperimenti di neurobiologia della funzione linguistica. Riunendo dati altrui e risultati propri, Moro ci offre un quadro organico del lecito e dell'illecito nell'universo delle funzioni cerebrali che ci consentono di parlare. Se io leggo, per esempio, le frasi impossibili riportate sopra a proposito di Maria e Gianni o le migliaia di frasi glosolale di Artaud, il mio cervello soffre perché si trova di fronte un muro invalicabile. La gran parte dell'impossibile linguistico affonda le sue radici in un impossibile neurobiologico. È vero che «*non c'è nessuna necessità logica per la quale la linguistica debba aver sviluppato un modello isomorfo*

al funzionamento reale del cervello»⁶¹, pur tuttavia Moro afferma, sorprendentemente, che «esiste una convergenza significativa: non solo la sintassi attiva reti neurali specifiche distinte dagli altri componenti la grammatica, ma anche il limite di variazione tra grammatiche possibili risulta essere condizionata dall'architettura neurofunzionale del cervello umano»⁶².

Ora, anche all'insegna degli apporti, a volte apparentemente semplicistici di Moro, ma improntati a grande serietà scientifica e chiarezza espositiva, siamo al cospetto di una definizione «in negativo» dell'essenza del linguaggio. Ma è proprio il fatto che sia possibile una tale definizione in negativo dimostra che nella nostra mente esiste una sorta di modello al quale tutte le lingue si devono uniformare. Questo modello di carattere neurolinguistico è parte della nostra natura umana⁶³. Questa e quello, come accaduto ad Artaud, ci possono andare stretti e possiamo desiderare di superarli, ma ciò sarà possibile soltanto conoscendole, e sempre più a fondo.

E voglio concludere queste considerazioni rapportandomi al bellissimo, per scrittura e umanità, libro di Pino Roveredo, *Ballando con Cecilia*⁶⁴: viaggio attraverso le ombre di un'esistenza spenta ed estraneata dal mondo. Cecilia è una donna che ha trascorso 60 dei suoi 90 anni in un ospedale psichiatrico, dentro il quale, per deliberata volontà, ha deciso di rimanere anche quando i suoi recinti si sono aperti ed è divenuto ex ospedale psichiatrico – grazie alla riforma Basaglia che ha consentito ai rinchiusi di riappropriarsi della perduta dignità e umanità e che ha liberato quei tanti, come accaduto a Cecilia, che non erano finiti in quell'orribile luogo a causa di malattie mentali, bensì per motivi legati a debolezza, cedimento fisico o per comportamenti sociali difformi alle norme che regolano il consuetudinario, anche se non pericolosi: dal disadattamento a innocue bizzarrie, all'alcolismo, alla stessa vecchiaia, ingombrante ai familiari prossimi e, se accompagnata dalla povertà, in balia di nessuno che se ne prenda cura.

Una lunga reclusione – come si ricava, in altra prospettiva, ne *L'insonnenibile leggerezza dell'essere* (1984) di Milan Kundera – può rendere inadatti alla libertà, può rappresentare quest'ultima, quando sopraggiunge, un peso insopportabile. Vivere, per chi non ha vissuto per una lunga stagione dell'esistenza, non viene visto come un dono aperto alle meraviglie del mondo, bensì può essere visto come qualcosa di terribile e di insostenibile. Chi ha i polmoni intasati di nicotina è facile che venga colto da vertigini qualora si trovasse improvvisamente a vivere in un luogo non contaminato dal fumo. Non è da escludere che Cecilia abbia preferito rimanere in ospedale, nel suo consolidato torpore pervaso a sprazzi da fiocche lucerne, invece che vivere delle possibili vertigini dettate dalla sua nuova condizione di persona libera. Ma passo dietro passo, nel dialogo con lo scrittore che si appropria della sua affezione, Cecilia recupera il tempo andato e si scioglie per il tempo avvenire.

Cecilia non è per nulla invasa dalla follia. Quanto di maldestro accompagna i suoi comportamenti iniziali, che rendono se non impossibile certamente difficile i contatti con lei, vanno visti come un usbergo costruito dalle tante afflizioni ricevute (Borgna). Ma la sua grande umanità risiede non nella sua manifesta diversità, bensì nella sua ragione, per lungo tempo disviata dalla sua pena e infine liberata, capace di capire e di appropriarsi della bellezza delle piccole cose che arricchiscono la quotidianità. Senza rinunciare ai grandi temi d'introspezione che Roveredo fa filtrare, per bocca di Cecilia, attraverso una discorsività di rara bellezza e di impareggiabile lucidità:

E smettila di cantare, stupido! Non vedi che non abbiamo più niente da dare?

Cosa vuoi, che ti dedichiamo un applauso? Certo, sei stato bravo, bravo a tirarci fuori tutto quello che c'era da tirare fuori, però adesso basta! Adesso il gioco è finito, e che ognuno torni alle proprie canzoni, chi a cantarle per far piacere a un amore, e chi, come noi, che l'amore ce lo siamo visti sequestrare, a trattenerle e soffocarle in gola...

Ma cosa credi, che noi non abbiamo mai avuto una voglia di cantare? Sapessi quanto, tanto. È che abbiamo imparato a cantare in silenzio, soprattutto i primi giorni, quando la speranza riusciva a calmare la rabbia. Io, bello mio, con l'obbligo del silenzio mi sono cantata dentro: tutte le mattine di sole, il volo delle prime rondini, il mandorlo in fiore lì fuori della finestra. Mi sono cantata anche i temporali, le piogge, e l'inverno che metteva il cappotto grigio al sole. Mi sono cantata persino le notti, sperando che qualcuno venisse ad accendere la luce per portarmi fuori dal delirio. Poi, quando mi sono accorta che il tempo, il mio tempo, era irrimediabilmente chiuso fuori a chiave, non ho cantato più. No, non ho cantato, e ho odiato il sole, le rondini, il mandorlo, la pioggia, il temporale, e mi sono abituata a cancellare le notti per non cadere nella tortura di sognare...Noi, caro il mio musicista, per non vivere di urla abbiamo lasciato che la memoria se ne vada per conto suo, e nel ricordo le camminiamo sempre un passo indietro. La mente e la memoria, per noi, sono come due scintille, e guai al contatto! E adesso, tu pretendi di tagliare la distanza facendoci cantare, ricordare...

Ma lascia perdere, lascia perdere...

Dami ascolto, porta via la musica da qui, e va a farla girare dove ti pare...con le bertucce, con tua madre, con i cantanti sani, le rondini, le mone calde, i membri pieni...se vuoi anche con le pietre, che sicuramente hanno rumori più vivi delle nostre canzoni...ma a noi, lasciaci perdere, che tanto non saremo mai un bel

risultato...Perciò togliti dalle nostre fermate, che qui non c'è niente da guadagnare! Dammi retta, cambia aria, e lasciaci alla compagnia del nostro silenzio, o alla pace della nostra cattiva salute, che noi...si sta bene così!

Vai, vai, musicista, torna alla tua musica, ai tuoi concerti...

Vai, vai...⁶⁵

Non è più tempo di stereotipi. La follia non è né uno stato di mostruosità né tantomeno uno stato di grazia. Bisogna finirla con questi pregiudizi. Iniquo è quello che vede nel reale (o presunto) malato mentale una minaccia, talvolta un mostro da escludere dal "genere" umano. Altrettanto iniquo è il pregiudizio di segno opposto, di cui le responsabilità della letteratura in genere non sono poche, che individua nella follia una condizione privilegiata, aperta, seppur dagli infiniti risvolti tragici, alla creatività. Questo vale per tanti comportamenti che, pur anomali rispetto ai paradigmi dominanti fissati da una norma sociale per lo più autoritaria e vessatoria, non sono in realtà affatto folli, ma tali vengono ritenuti in base a ottusi pregiudizi. La fede in Cristo è, ad esempio, per Paolo, «scandalo per i Giudei e follia per i Gentili» (I *Cor.*1,22); intendendo con questo non tanto che la fede sia reale follia, ma che sia *paradosso* per chi non è capace di aderirvi.

L'autentica malattia mentale, come tutte le malattie, è un male da curare, nel migliore dei casi, da attenuare, nel peggiore. Essa non è l'illuminazione di un dio minore né l'epifania di una realtà trascendente; per lo più è ossessione coatta, ripetizione a tentoni di gesti e pensieri. Chi ha avuto modo di frequentare persone disturbate mentalmente sa che le loro fissazioni, le loro lagnanze, le loro indolenze, le loro pretese, come la loro incapacità di ascoltare, non hanno nulla di creativo, anzi esprimono chiaramente il segno che qualcosa si è mentalmente inceppato. Tuttavia è bene ricordare che, come tutti i malati, anche il malato mentale non si riduce alla sua malattia; non è soltanto un semplice caso clinico bensì una persona umana, in possesso di passioni, affetti, fantasie, intelligenza, fascino. Un persona non affatto *disfatta* dalla sua malattia. In un disturbato mentale ci possono essere, come ci sono in tutti, intelligenza, ricchezze di ideazione, originalità, complessità di sentimenti, non in virtù della sua malattia ma nonostante la sua malattia. Considerare la sua malattia affascinante equivale a considerare affascinante il tumore. Affascinante è certamente la persona che convive con il tumore, così come affascinante è la persona che convive con la follia. Il «viaggio» autentico nella follia è il viaggio alla ricerca di quell'umanità che la follia tende a soffocare, in alcuni casi, a sopprimere, ma che è presente in tutti e va individuata e, poi, rispettata e amata. Si pensi a Cervantes a Dostoevskij a Pirandello che si sono avventurati nei sottosuoli e nelle radure della follia forse meglio di tutti.

Chi è avvinto dal male può essere più ricco di umanità a causa della tragica prova cui è sottoposto, come Primo Levi e Aleksandr Solgenitsyn, divenuti umanamente immensi in virtù del modo in cui hanno vissuto i *lager* nazisti e i *gulag* sovietici. Ovviamente non è un buon motivo per essere attratti piacevolmente dai *lager* e dai *gulag*, che sono l'espressione del «male assoluto» della prima metà del XX secolo⁶⁶. Eppure questa follia è stata voluta e preparata dai più grandi filosofi tedeschi dell'Ottocento, e andando indietro tracce visibili si colgono nel pensiero politico di Platone⁶⁷ e nei proclami etico-politico-religiosi di Lutero⁶⁸. La follia non è sempre così divertente come quella di quel tale di cui racconta Orazio, che ogni sera la condizione di delirio lo spingeva a immaginare splendidi spettacoli teatrali e se ne rallegrava e, una volta sanato il delirio, era colto da depressione per non più poter godere di quelle meraviglie. Carità, e poi ancora tanta carità, ci impone di convivere con quanti non vivono di una delirante gradevole messinscena, bensì di depressione e di tenebre, coscienti che queste persone non sono portatrici di una minore dignità e di un minore diritto di noi, e che quella condizione di malessere che li aggredisce, potrebbe in qualsiasi momento, come accade per qualsiasi malattia, aggredire anche noi.

* La genesi di questo breve scritto è da rintracciarsi in un occasionale incontro con un simpatico amico che ha ritenuto l'essere privato di una «ragione sragionevole» a tutto vantaggio di una «ragionevole sragione», offesa grave.

¹ Cfr., V. ANDREOLI, *Camice matto*, Rizzoli, Milano 1995. Stimo Andreoli per le sue opere d'impostazione scientifica e, soprattutto, per l'umanesimo che accompagna la sua scrittura e la sua pratica medica. Ho, inizialmente, ritenuto la sua affermazione soltanto provocatoria, detta per far riflettere il lettore sullo stato d'essere di una condizione umana che dava segni di irrequietezza e andava alla ricerca di una giustificazione finalizzata ad avvalorare l'insorgenza di possibili stranezze. E invece mi sbagliavo. Debbo riconoscere che la prospettiva di lettura di Andreoli ha colto non una possibile tendenza ma una «verità» *de facto*: una verità da ritenersi oramai la cifra della variegata stratificazione sociale della contemporaneità.

² U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 171.

³ Ivi, pp. 171-172.

⁴ Ivi, p. 173.

⁵ E. SEVERINO, *La strada*, Rizzoli, Milano 1983, p. 73.

⁶ Per una organica trattazione sul vissuto pubblico e privato di Immanuel Kant si rinvia al sempre interessante volume di L. E. BOROWSKI, R. B. JACHMANN, E. A. WASIANSKI, *La vita di Kant narrata da tre contemporanei*, trad. it., Laterza, Bari 1969.

⁷ Cfr., I. KANT, *Saggio sulle malattie della mente*, trad. it. Massari Editore, Bolsena 2001. Il saggio apparve sulla rivista locale "Königsbergsche gelehrte Zeitung" (edita proprio da Hamann) e pubblicato anonimo in quattro puntate: dal 13-28 gennaio 1764.

⁸ I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. Laterza, Bari 1971, p. 243.

⁹ H. HEINE, *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*, in H. HEINE, *La Germania*, trad. it., Bulzoni, Milano 1979, p. 268.

¹⁰ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 257.

¹¹ VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, trad. it. Mondadori, Milano 1970, pp. 323-324.

¹² Ivi, p. 325.

¹³ I. KANT, *Saggio sulle malattie della mente*, cit. p. 66. Kant ordina i disturbi di una mente squilibrata nei seguenti tre gruppi: «In primo luogo lo stravolgimento dei concetti dell'esperienza nell'allucinazione (*Verrückung*); in secondo luogo il disordine della capacità di giudizio innanzitutto per ciò che riguarda tale esperienza, nella demenza (*Wahnsinn*); in terzo luogo lo stravolgimento della ragione rispetto ai giudizi più generali nella pazzia delirante (*Wahnwitz*)» (ibidem).

¹⁴ Cfr. *La metafisica dei costumi*, trad. it., Laterza, Bari 1970, pp. 316-341.

¹⁵ I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. KANT, *Scritti di filosofia politica*, a cura di G. Solari e di G. Vidari, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 8. A nessuno è vietato negare che dietro questa «*insocievole socievolezza*» si nascondano varianti di sinistra condizione umana? Kant chiarisce così i termini di questa condizione: «Io intendo qui col nome di antagonismo la *insocievole socievolezza* degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire questa società. È questa evidentemente una tendenza insita nella natura umana. L'uomo ha un'inclinazione *ad associarsi*, poiché egli nello stato di società si sente maggiormente uomo, cioè sente di potere meglio sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una forte tendenza a *dissociarsi*, poiché egli ha del pari in sé la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa ch'egli deve da parte sua tendere a resistere contro altri. Questa resistenza eccita tutte le energie dell'uomo, lo induce a vincere la sua tendenza alla pigrizia e, spinto dal desiderio di onori, di potenza, di ricchezza, a conquistarsi un posto tra i suoi consoci, che egli certo non può *sopportare*, ma di cui non può neppure *fare a meno*» (Ivi, p. 7).

¹⁶ I. KANT, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, trad. it. Rizzoli, Milano 1982, p. 144.

¹⁷ H. HEINE, *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*, cit., p. 194. «I Tedeschi», scrive Heine, «trovano spesso nell'orrido il loro migliore divertimento, e le saghe popolari dedicate ai coboldi sono talvolta piene di tratti piacevoli» (ibidem).

¹⁸ Cfr., R. KURTZ, *Expressionismus und Film*, Verlag der Lichtbilbühne, Berlin 1926.

¹⁹ W. REICH, *Ascolta, piccolo uomo*, trad. it., Sugar Editore, Milano 1973.

²⁰ H. HEINE, *La città di Lucca*, in H. Heine, *Reisemalder*, trad. it. EPIDEM, Novara 1974, p. 218.

²¹ H. HEINE, *Idee. Libro Le Grand*, in H. Heine, *Reisemalder*, cit., p. 99.

²² M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. Rizzoli, Milano 1978, p. 46.

²³ Ivi, pp. 46-47.

²⁴ Cfr. Ivi, p. 47.

²⁵ Ibidem.

²⁶ A. Artaud, citato in M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 47.

²⁷ Ivi, pp. 47-48. Esplicita questo convincimento Vittorio Cotesta in un'interessante pagina del suo pregevole volume sul pensiero foucaultiano: «La parentela tra vagabondi, criminali, prostitute, libertini e folli viene rotta in una duplice direzione: nella riduzione di alcune forme della sragione a ragione (trasformazione produttiva degli esclusi che diventano 'operai'), nella selezione/separazione tra una sragione-criminale e una sragio-

ne-folle. Questa nuova coscienza della follia, però, non muta il rapporto della ragione e del suo altro. Al di sotto delle trasformazioni della coscienza della follia, delle forme di riconoscimento e trattamento permane la struttura del rapporto fondato sull'esclusione. L'atto originario che costituisce, a un tempo, la ragione e la follia, è ancora un atto di esclusione, un mettere a margine. La struttura della ragione è ancora l'*opera* e quella della follia l'*assenza d'opera*. L'inconciabile opposizione tra "l'operante conforme a un fine" e l'agire aprogettuale del folle o del criminale determina nell'età moderna la forma delle "immobili strutture del tragico"» (V. COTESTA, *Linguaggio potere individuo. Saggio su Michel Foucault*, Dedalo Libri, Bari 1979, p. 100). Per una attenta e acuta analisi dei motivi foucaultiani dell'immaginario e della sragione si rinvia al pregevole saggio di C. SINI, *Semiotica e filosofia*, Il Mulino, Bologna 1978. Inoltre, per una genealogia foucaultiana della "Ragione" a partire da Cartesio fino Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, fondamentale resta il contributo di S. NATOLI, *Foucault e la genealogia della "Ragione moderna"*, apparso in *Ermeneutica e genealogia*, Feltrinelli, Milano 1981 e ora riproposto in S. NATOLI, *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005.

²⁸ A. PENNISI, "Misure senza misura. I processi cognitivi nella psicopatologia del linguaggio", in *Patologie del linguaggio e scienze cognitive*, a cura di A. Pennisi e R. Cavalieri, Il Mulino, Bologna 2001, p. 397.

²⁹ A. ARTAUD, *Correspondance avec Jacques Rivière*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1956-1994, vol. I, t. 1°, p. 6.

³⁰ Ivi, pp. 10-11.

³¹ Ivi, pp. 17-19.

³² A. PENNISI, op. cit., p. 405.

³³ Ibidem.

³⁴ A. ARTAUD, *Œuvres complètes*, cit., vol VIII, p. 184.

³⁵ A. ARTAUD, *Correspondance avec Jacques Rivière*, cit., p. 39.

³⁶ Ivi, p. 55.

³⁷ Ivi, p. 23.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ivi, p. 55.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ivi, p. 60.

⁴² Ivi, p. 41.

⁴³ Nel 1937 René Tothomas donò ad Artaud un bastone contrassegnato da tredici nodi e irto di punte acuminate che, a sua volta, aveva avuto in regalo dalla figlia di uno stregone savoirdo. Artaud considerava questo bastone lo stesso che era appartenuto a San Patrizio, patrono d'Irlanda (389-461 d.C.). Il santo, a seguire la leggenda, avrebbe ricevuto in sogno direttamente dalle mani di Cristo questo bastone pieno di simboli magici. Artaud pensava, dunque, di aver tra le mani il cosiddetto *baculus Jesu*, un bastone dai poteri sovranaturali e taumaturgici che avrebbe dovuto necessariamente portare in Irlanda al fine di salvare i suoi abitanti da certa catastrofe. Artaud non si separa mai da questo bastone che aveva fatto ferrare alla base, in modo tale che venendo a contatto con le pietre delle strade producesse scintille, come si legge in *Les Nouvelles Révelation de l'être* (Denoël, Paris, 1937). Durante la notte Artaud lo interponeva nel letto tra il suo corpo e quello della fidanzata Cécile Schrammer affinché le loro membra non venissero in contatto.

⁴⁴ A. ARTAUD, *Cahiers de Rodez*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. XV, pp. 163-164.

⁴⁵ A. PENNISI, op. cit., p. 417.

⁴⁶ Cfr. A. ARTAUD, *Poesie della crudeltà*, trad. it., Ed. Stampa Alternativa, Viterbo

2002. La «crudeltà» a cui fa riferimento Artaud è brillantemente esplicitata nella breve Premessa (che qui di seguito riportiamo) al saggio di ARTAUD, *L'arve et L'aume. Tentativo a-grammaticale a proposito di Lewis Carroll e contro di lui*, apparsa nel volume A. ARTAUD, *Il sistema della crudeltà. Gli effetti, le intensità, il linguaggio dei corpi*, Millepiani, n. 11, Mimesis, Milano 1997: «Il sistema della crudeltà enunciato da Artaud indica il campo degli affetti, delle forze trasformative che mettono in relazione i corpi tra loro. Il problema della relazione tra i corpi-affetti è un argomento che getta una luce inquietante sul nostro tempo dominato dalla parcellizzazione e dalla frammentazione. La fine delle dimensioni utopiche ha scagliato i corpi e le relazioni in un orizzonte di microconflitti permanenti la cui posta in gioco non è il progetto o il desiderio di trasformazione, bensì il narcisistico meccanismo di autoaffermazione di identità deboli. Per questo motivo l'orizzonte ci appare opaco perché privo di capacità progettuale e dominato da quell'istanza del *giudizio differito* così ben individuata da Gilles Deleuze. Attraversare il piano della crudeltà significa riattivare la capacità creativa dei linguaggi, che indicano le nuove linee di fuga attraverso le quali si rende nuovamente possibile pensare il moderno» (p. 7).

⁴⁷ A. ARTAUD, *Cahiers de Rodez*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. XV, p. 167.

⁴⁸ A. PENNISI, op. cit., p. 416.

⁴⁹ A. ARTAUD, *Io sono Gesù Cristo. Scritti eretici e blasfemi*, trad. it. Ed. Stampa Alternativa, Viterbo 2003, p. 21.

⁵⁰ Ivi, p. 37.

⁵¹ Ivi, p. 57.

⁵² Cfr. G. DELEUZE-F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, trad. it. Einaudi, Torino 1975.

⁵³ Cfr. J. DERRIDA, *La disseminazione*, trad. it. Jaca Book, Milano, 1989; *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait, et autres ruines*, Éditions de la Réunion des musées nationaux, Paris, 1990 e *Memorie di cieco*, trad. it. Abscondita, Milano 2003.

⁵⁴ M. GALZIGNA, *Artaud l'irriducibile*, in AA.VV., *Linguaggio, ragione e follia*, ESI, Napoli 1990, p. 221.

⁵⁵ Ivi, p. 227.

⁵⁶ E. BORGNA, *Le intermittenze del cuore*, Feltrinelli, Milano 2003. Così scrive Borgna (avvalendosi delle considerazioni presenti nel romanzo di Sylvia Plath *La campana di vetro*, 1961, in S. Plath, *Opere*, Mondadori, Milano 2002): «Come in Antonin Artaud, nelle testimonianze fiammeggianti che egli ne ha dato, *anche* in Sylvia Plath, benché con immagini ed espressioni diverse, l'elettroshock è vissuto (per i modi con cui è stato realizzato e, cioè, senza anestesia), come segno indelebile di una desertica esperienza umana e psicologica: nel momento della sua applicazione e nelle conseguenze che ne sarebbero scaturite» (p. 95).

⁵⁷ A. PENNISI, op. cit., p. 471.

⁵⁸ S. FREUD, *Introduzione al narcisismo*, trad. it., Boringhieri, Torino 1976, pp. 50-51. Intorno al percorso freudiano sul narcisismo si rinvia al sempre attuale saggio di G. SASANELLI, *Le basi narcisistiche della personalità*, Boringhieri, Torino 1982.

⁵⁹ Cfr., A. MORO, *I confini di Babele. Il cervello e i misteri delle lingue impossibili*, Longanesi, Milano, 2006, p. 12.

⁶⁰ Ivi, pp. 122-132.

⁶¹ Ivi, p. 142.

⁶² Ibidem.

⁶³ Cfr. ivi, pp. 191- 220.

⁶⁴ P. ROVEREDO, *Ballando con Cecilia*, Lint Editoriale, Trieste 2000.

⁶⁵ Ivi, pp. 88-89.

⁶⁶ Nell'accennare al «male assoluto» della prima metà del Novecento non intendia-

mo escludere il fatto che nella seconda metà il male non sia stato meno «assoluto» della prima metà, come ben argomenta al riguardo Salvatore Natoli: «La spartizione post-bellica tra USA e URSS in zone di rispettiva influenza ha garantito una politica di equilibrio sufficiente per tenere lontani i pericoli di un nuovo conflitto mondiale. La potenza distruttiva degli arsenali bellici ha favorito paradossalmente la pace, ma, in senso stretto, la guerra non è mai finita. Infatti, mentre il centro del mondo sperimentava con successo una pace armata, la guerra perseguiva altrove e senza interruzione nelle periferie. Nella seconda metà di questo secolo le guerre locali sono divenute endemiche. Dalla Corea in avanti la carneficina non è mai cessata. E tutt'oggi imperversa: da un lato il terrorismo fondamentalista e dall'altro le politiche imperiali, giustificate in nome dell'esportazione della democrazia, promettono guerra infinita» (S. NATOLI, *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 20-21).

⁶⁷ «La formula "l'uomo di Stato deve essere saggio" significa per Platone – argomenta Karl Popper – una pretesa di potere del filosofo dotto; da qui deriva la pretesa di potere della gente colta, degli intellettuali dell'«élite» [...] Di solito il platonico non è un re, ma sempre il capo onnisciente di un partito; e per quanto il partito che comanda sia composto solo da lui, all'opposto quasi tutti i capi di partito, specialmente i capi dei partiti aggressivi e di quelli che hanno successo, sono platonici. Perché sono quegli individui migliori, più informati e più saggi di tutti, che Platone insegna debbano essere i nostri padroni» (K. POPPER, *La lezione di questo secolo*, Marsilio, Venezia 1992, p. 82).

⁶⁸ «Dar fuoco alle scuole e alle sinagoghe; distruggere le case; sequestrare i libri di preghiere e i testi talmudici; proibire ai rabbini di continuare a insegnare; abolire i salvandotti che permettono di circolare per le strade; confiscare denari contante e oggetti preziosi. Non basta tutto questo a distruggere il castello di menzogne architettato dagli ebrei? E allora, che si diano loro in mano zappa, vanga e conocchia, in modo da rieducarli al sano lavoro, invece che all'ozio da parassiti alle spalle dei cristiani!» Queste e altre crudeltà pedagogiche, che potrebbero far pensare al diario di un SS operativo ad Auschwitz, si leggono in *Degli ebrei e delle loro menzogne* (Einaudi) a firma di Martin Lutero, Padre della Patria della «cultura» tedesca. Il libro scritto nel lontano 1543, e successivamente, tra l'altro, strumentalizzato dai seguaci di Hitler e addirittura invocato come opportuna e giusta attenuante dal nazista Julius Streicher davanti al tribunale internazionale di Norimberga, è da ritenersi una sorta di pulizia religiosa ideata da Lutero per mettere a tacere, una volta per tutte, la stirpe ebraica attraverso la soppressione della loro espressione religiosa e del modello di vita conseguente. Lutero non fu il primo antisemita della storia, ma di certo il legame teoricamente più robusto di una catena di infamie destinata ad attraversare tutto il Novecento. Dal tempo delle conversioni forzate degli Ebrei nella Spagna di fine '400 (i «Libri verdi» che ricostruivano le genealogie dei marrani), alle accuse di «delitto rituale» lanciate contro i giudei nell'800 dall'italiano monsignor Benigni; dal razzismo «scientifico» del francese Gobineau alla Russia dei «Protocolli dei Savi di Sion», fino alle leggi razziali di Mussolini, ai Lager di Hitler, alla liquidazione bolscevica dell'«ebreo Trotckij», la catena ideologica, religiosa e politica, inaugurata da Lutero, ha perpetuato la sua infame opera di strangolamento degli Ebrei (e, di conseguenza, della libertà e della civiltà).