

Roberto Colonna¹

Sul concetto di sopravvivere, tra Alfred Van Vogt e relativismo

Introduzione/Abstract

La morte è un “conquistare”, un “conquistare”, tra i tanti possibili, che assume un rilievo particolare poiché rappresenta l’evento umano per antonomasia, quello che nei fatti definisce il senso della vita. Ogni esistenza, infatti, è tale proprio perché mortale ed è dal concetto di morte che la vita diventa un “sopravvivere”. Il problema è come intendere questo sopravvivere, come interpretarlo. Il sopravvivere può essere concepito intorno a un assoluto, e dunque deve farsi strada attraverso un credere, sia esso laico o religioso. Oppure il sopravvivere può essere considerato il frutto di un ‘principio non-assoluto’, che non implica lo scadere in uno sterile egoismo etico ma, al contrario richiede un costante, continuo e responsabile farsi da sé dello schema valoriale individuale. Quest’ultimo aspetto sarà affrontato in questo saggio riflettendo su un celebre racconto di Alfred Van Vogt.

L’uomo giusto non si muove se ben cade il mondo.

“Conquistare” deriva dal latino “conquirere”, parola dal significato equivoco che può tradursi tanto “cercare” (e “ricercare”), “raccogliere”, che “requisire”, “arruolare”. Un’ambiguità per opaca similitudine, più che per differenza straniante.

Il “ricercare”, del resto, richiede sempre la conquista, e la “conquista” richiede sempre il ricercare: un dualismo (solo apparente, dunque), senz’altro suggestivo, che nasconde, invero, una natura comune, per quanto bifronte, che colpì così tanto Franco Ferrucci che decise di utilizzarlo come architrave per interpretare l’intera letteratura occidentale. In un’ottica concettuale, la forza del conquistare è nel suo essere ibrido e irrisolto perché, parafrasando un celebre passo, ogni conquista comporta «nuove questioni e vuol essere superata e invecchiare» (Weber, 2001, 15).

A ben vedere, questo è anche il senso dell’evoluzione (e delle sue presunte conquiste), la quale, non avendo un termine (e un giudizio) prestabilito, è in uno stato di perenne divenire, «altamente spontaneo, dotato di plastica capacità di trasformazione» (Meinecke, 1954, XXV). Nessuna conquista è definitiva. E nessuna conquista può reputarsi uno stato di perfezione assoluta. “Conquistare” può perciò diventare un sopravvivere o un semplice mutare in qualcosa di differente, né peggiore, né migliore.

¹ Editor scientifico, CIRFF, Università degli Studi di Napoli Federico II

In questa prospettiva, anche la morte è un conquistare, un conquistare, tra i tanti possibili, che assume un rilievo particolare poiché rappresenta l'evento umano per antonomasia, quello che nei fatti definisce il senso della vita. Lo stare al mondo di un essere mortale si caratterizza infatti proprio per la sua mortalità, al punto che la morte deve ritenersi quel concetto limite (essenza pensabile, ma inconoscibile, della realtà in sé) che imprime un senso, un significato proprio, alla vita: se il Giuda borgesiano rende Cristo ciò che Cristo è, la morte rende la vita ciò che la vita è.

Certo il mondo "può" finire: ma che finisca è affar suo, perché all'uomo spetta soltanto rimetterlo sempre di nuovo in causa e iniziarlo sempre di nuovo [...] Il pensiero della fine del mondo, per essere fecondo, deve includere un progetto di vita, deve mediare una lotta contro la morte, anzi, in ultima istanza, deve essere questo stesso progetto e questa stessa lotta (De Martino, 2002, 629).

Ciononostante, non è la morte in senso biologico a suscitare la consapevolezza della vita, o meglio del tempo in cui ogni individuo vive; piuttosto, è il pensiero angoscioso della morte a fungere da pungolo costante all'esistenza. Questa angoscia, però, «non dev'essere confusa con la paura del decesso. Essa [...] costituisce l'apertura dell'Esserci al suo esistere come esser-gettato per la propria fine» (Heidegger, 2005, 301). L'idea di "non esistenza" può considerarsi quell'universale che sostiene tutta l'analitica esistenziale heideggeriana. Morire, per Heidegger, non è qualcosa che sopraggiunge al di fuori della vita, ma è una possibilità ontologica che appartiene all'essere. Questa umanizzazione della morte si riassume nel noto concetto di "esserci-per-la-morte" (*Sein-zum-Tode*): «La morte è una possibilità di essere che l'Esserci stesso deve sempre assumersi da sé» (Heidegger, 2005, 300).

Tale "possibilità", incondizionata e soprattutto estrema, che Adorno giudica tautologica - «il tempo stesso, e così la caducità, vengono in quanto eterni assolutizzati e trasfigurati dai progetti ontologico-esistenziali. Il concetto di esistenza, come l'essenzialità del caduco, temporalità del temporale, tiene lontana l'esistenza nominandola. Se una volta viene magari trattata come etichetta di un problema fenomenologico, è già integrata» (Adorno, 2004, 118) -, appartiene all'individuo. Ed è proprio siffatta consapevolezza del morire, innata e costitutiva di ogni vivente, che "cerca" e "arruola" la vita, fondendo, pur con considerevoli antinomie, quella contrapposizione di matrice freudiana tra Eros e Thanatos: se le pulsioni dell'io, nel loro individualismo, tendono verso la morte, le pulsioni sessuali permettono di prolungare la vita e di conferirle «una parvenza di immortalità» (Freud, 2007, 71).

In *Al di là del principio del piacere* e in *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* Freud parla della morte come esodo della vita interno a essa e la rende, così, riconducibile all'heideggeriano esser-libero-per-la-morte, ne *L'avvenire di un'illusione* e nel *Disagio della civiltà*, egli, a parere di Ricoeur, attua la «decifrazione» dell'enigma dell'istinto di morte: soppiantare la forza demoniaca di *Thanatos* con la forza di *Eros*, come prevalenza della vita

contro la morte nell'organizzazione della comunità umana, della civiltà, della cultura (Discipio, 1992, 105).

In tal senso, l'inaccettabile pensiero della fine ha imposto un continuo conquistare la vita, un "sopravvivere" appunto, che fin dagli albori della civiltà ha scandito il vissuto di ogni esistente.

L'accezione, il senso, da dare a questo "sopravvivere" si è rivelato ben presto il vero problema da affrontare, un intricato nodo da sciogliere su cui ogni cultura umana ha proposto in epoche e modi differenti le più disparate interpretazioni.

Euristicamente, le strategie di pensiero che si sono affastellate, nel tentativo di costruire un'architettura di pensiero capace di offrire un quadro di risposte il più possibile esauriente, hanno avuto la loro genesi a partire da due assunti, spesso percepiti dicotomici e inconciliabili: rintracciare degli oggettivi, i cosiddetti assoluti, su cui elevare un'ideologia, sia essa laica o religiosa, oppure accettare la mancanza di tali oggettivi e il carattere relativo della realtà.

Il primo assunto è imperniato sull'idea, metaforizzata, di "sentenza":

Durante una pausa dall'agonia, il prigioniero tentò di nuovo di spiegare ai persecutori il loro errore: lui non era colpevole di nulla.

«Ne sei sicuro?» chiese l'incappucciato, in tono quasi gentile.

«Non sei nemmeno certo delle dimensioni della tua cella, tante sono le volte che la misuri, ogni sera. Fossi al tuo posto farei lo stesso. Niente è certo, figlio mio. Domani al tuo posto potrei esserci io. Tutto ciò che conta è la sentenza. Altrimenti impazziremmo e regnerebbe la carneficina, fino a quando non resterebbe nessuno a dire cos'è vero e cosa no. Accetta la tua sentenza e, così facendo, salvati. È l'unico modo per restare saldi in questo mondo dove nulla è certo» (Ligotti, 2017, 76).

La "salvezza", o per meglio dire la brama di avere risposte che non possono essere soddisfatte con dati incontrovertibili, è la focale tanto delle religioni (si pensi, a questo proposito, e solo a titolo di idea direttrice, alla sintomatica risposta di Cristo, «perché mi hai veduto, tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!» (Giovanni, 2003, 20, 29), quanto di quelle filosofie (dall'idealismo al positivismo, tanto per rimanere, volutamente, sul generico) erette sugli assoluti.

Tuttavia, è una forma di salvezza solo gnoseologica volta a dimenticare quella antropica paura dell'abisso, del non-sapere. È una fittizia alternativa allo scetticismo (Rensi, 1937, 75-78). È la rassicurante certezza di un responso benevolo. L'amuleto della tranquillità.

Questa salvezza ha un prezzo, sempre uguale, da pagare sia alle religioni sia alle filosofie che la propugnano, vale a dire il dover credere per fede. Un prezzo salato in termini di razionalismo, poiché la fede è un atto della volontà e non della

ragione: avere fede significa scegliere di credere a ciò che è incerto (Adinolfi, 2000, 49); significa scegliere «per via dell'assurdo e non dell'umana ragione, altrimenti è semplice saggezza di vivere, non fede» (Kierkegaard, 1993, 108).

Crederne comporta un rischio, un salto, una decisione. La fede, come aveva già compreso Pascal, è una scommessa. Una scommessa che per chi riesce a credere è vinta fin dall'inizio, senza dover aspettare la fine della vita terrena o l'affermarsi di un dato progresso o di una determinata società, perché concede al "credente" un ecosistema mentale coerente che può essere utilizzato in ogni situazione e che non richiede, pur avendole, il rispetto ossequioso di una serie di regole autoimposte. Il (mancato) rispetto delle regole autoimposte costituisce peraltro uno degli snodi principali della morale delle culture dell'oggettivo. Solo nel tentativo di semplificare un ragionamento che possiede numerose implicazioni, oltre a una sterminata bibliografia, si rapporti per esempio questa problematica nell'ambito della religione cristiana. Si prenda quel "conflitto etico" che si sviluppa secondo Bonhoeffer nell'individuo posto davanti all'accoglienza o al rifiuto di una certa prescrizione religiosa. «L'errore», a parere di Bonhoeffer, «non sta nel fatto che l'individuo conosca questo conflitto, ma nell'utilizzare questo conflitto contro i comandamenti di Dio. Mentre i comandamenti sono dati proprio per mettere fine al conflitto etico» (Bonhoeffer, 2001, 59). In altre parole, «si attribuisce all'uomo la capacità di diventare giudice della parola di Dio, anziché semplicemente esserne ascoltatore ed esecutore» (Bonhoeffer, 2010, 91) così come esige, si potrebbe dire per statuto, quell'atto volontario e di volontà che è il credere per fede.

La posizione di Bonhoeffer, espressione, per quanto innovativa, comunque di un luteranesimo rigoroso, sottolinea quel contrasto tra la necessità di voler credere (religioso o laico) e l'istinto ad appagare i propri bisogni. A ben vedere, è il problema nietzschiano della "sopportazione" della verità, la quale, essendo l'altra faccia, ambivalente e sfuggente, del reale, risulta non sempre la strada più agevole da seguire.

Il secondo assunto, quello relativista, riprende il ragionamento del conquistare a cui si accennava in apertura di saggio. In questa prospettiva, il "sopravvivere" si struttura sulla base di un non-assoluto, che non implica lo scadere in uno sterile egoismo etico ma, al contrario richiede un costante, continuo e responsabile farsi da sé dello schema valoriale individuale in relazione all'incedere del tempo e del luogo o dei luoghi in cui si attua. È la "divina" questione dello scegliere, "divina" perché rappella quella capacità di scegliere che ebbe, che ha e che avrà la particella più primitiva nel suo tentativo di rimanere in vita. Una scelta che impone il non potersi affidare agli abituali punti di riferimento culturali, resi incapaci dalle circostanze di indicare una soluzione, e la necessità di creare nuovi capostipiti etici, non forzatamente migliori o peggiori dei precedenti, per poter

affrontare, come singolo che si rapporta a una collettività, una qualsiasi tipologia di accadere.

Mi sia consentito affrontare tale questione a partire da un celebre racconto di Alfred Van Vogt, "Enchanted Village", poiché, seppur consapevole dell'irritualità della scelta, è una feconda *Entwicklungsfähigkeit* – ossia quella felice intuizione feuerbachiana per intendere la *potenzialità* presente in alcuni testi, spiegata in modo efficace da Agamben come «la differenza fra ciò che spetta all'autore dell'opera e ciò che va attribuito a colui che la interpreta e sviluppa», che, a sua volta, «diventa altrettanto essenziale quanto difficile da afferrare» (Agamben, 2008, 8) – per analizzare quella "sublimazione" dell'idea di morte in quella di conquistare.

Van Vogt può essere considerato uno dei padri della fantascienza, benché il suo stile controverso (Altairac, 2010, 43-46) abbia provocato e indotto giudizi molto differenti (Gramantieri, 2011, 9-14) che spaziano da «un pigmeo che usa una gigantesca macchina da scrivere» (Knight, 1956, 50), con cui Damon Knight nel 1945 lo definì spregiativamente in una recensione sulla rivista *Destiny's Child*, a «l'autore che più mi ha influenzato» (Dick, 2001, 75), sostenuto da Philip K. Dick in un questionario per scrittori ed editori di Science Fiction professionisti nel 1969.

L'intreccio di questo racconto ruota intorno alla tematica del sopravvivere intesa come conquista declinata in modi differenti. *All'inizio è Marte che deve essere conquistato come, ai suoi tempi, fu conquistata la frontiera americana ("Pionieri di un nuovo Far West erano stati chiamati prima che il razzo decollasse per Marte" (Van Vogt, 2014, 25). Per questa ragione, è organizzata una missione costosa e piuttosto complessa. Tuttavia, l'astronave, che per un errore di calcolo si trova lontano dal luogo in cui sarebbe dovuta atterrare, precipita al centro del deserto marziano, lasciando in vita solo il capitano, Bill Jenner².*

Non deve stupire se Van Vogt si rivolga al concetto di "frontiera" per dare avvio al suo discorso sul "sopravvivere". Le frontiere, in letteratura e soprattutto nella fantascienza, non sono mai solo luoghi geografici da attraversare impunemente, bensì zone ad alta instabilità ontologica, in cui spesso i confini tra l'io e il non-io entrano in crisi, generando narrazioni che si pongono al di là del limite gnoseologico tanto dell'umano in quanto tale, che della dimensione antropocentrica in generale. La possibilità di diventare o non diventare sé stessi (quella che Heidegger definirebbe autenticità o inautenticità) non avviene in astratto, ma nella costante relazione con il mondo di cui si è parte. Un mondo che – essendo stato

² Da ora in avanti, l'utilizzo del corsivo nel modo siffatto avrà come fine distinguere il sunto della trama del racconto di Van Vogt dalle analisi di chi scrive.

privato di quelle leggi causali apriori capaci di dargli un senso – impone all’individuo scelte che lo atterriscono. Scelte che, in altre parole, lo costringono improcrastinabilmente a cernere quali aspetti, tra quelli che hanno caratterizzato il suo essere fino a quel momento, sacrificare per continuare a sopravvivere. Un rituale di passaggio a cui ogni essere umano è sottoposto per poter finalmente emergere da ciò che pensa di essere ed evitare di sprecare la sua esistenza nel duplice sforzo, fallimentare, di salvare quei frammenti di passato che lo illudono di preservare la propria identità e di riconoscere un’etica alla quale asservirsi durante la sua incessante e tormentata esplorazione delle future nuove frontiere da affrontare, siano esse materiali, mentali o spirituali.

Raccolte le poche provviste, Jenner decide di mettersi in marcia verso l’obiettivo prefissato, il mare polare del Pianeta Rosso. L’impresa si rivela subito proibitiva, la distanza da percorrere è immane. Proprio quando, ormai allo strenuo delle forze, Jenner è sicuro che il suo destino sia segnato, scorge all’improvviso “ai suoi piedi [...] una depressione [...] e, annidato nella conca, un villaggio” (Van Vogt, 2014, 26). Sennonché, dopo un iniziale entusiasmo, l’astronauta americano si accorge che il villaggio è vuoto, senza esseri viventi. Un villaggio strano, lastricato di un materiale simile al marmo e composto da edifici inquietanti tra i quali svettano quattro alte torri. Di tanto in tanto, dalle case si ode un suono terribile e assordante che lo costringe a rifugiarsi su una duna poco distante. Jenner ha fame, ma soprattutto sete, visto che la sua riserva d’acqua è ridotta a poche gocce. Nel villaggio trova una sorta di vasca per lavarsi, da dove però escono gas mefitici che per poco non lo uccidono. In un altro ambiente scopre, invece, l’erogatore di una poltiglia che, assaggiata, lo lascia per ore in uno stato tra la veglia e il sonno, in preda a dolori lancinanti. Gli automatismi con cui si attivano questi meccanismi, inducono Jenner a pensare che il villaggio sia stato concepito per ospitare una forma di vita intelligente, ma con abitudini ed esigenze differenti da quelle di un essere umano.

I processi di automazione del villaggio rinviano alla riflessione sulla cibernetica e al rapporto e ai processi di comunicazione fra l’uomo e le macchina e l’uomo e i sistemi complessi. Del resto, uno dei testi chiave in questo campo, il libro di Norbert Wiener “The Human Use of Human Beings”, è, come questo racconto di Van Vogt, del 1950. Secondo la prospettiva di Wiener, la realtà del mondo è costituita da mediazioni che, configurandosi come un incessante flusso comunicazionale, determinano, si potrebbe anche dire “interpretano”, forma e consistenza tanto dei fenomeni naturali che di quelli artificiali: «per l’uomo, essere vivo equivale a partecipare a un largo sistema mondiale di comunicazione», e ciò significa non solo «avere la libertà di provare opinioni nuove», ma anche di imbattersi in idee «che prendono una direzione reale o che sono soltanto causa di disordine nelle nostre menti». In tutti i casi, «ciò implica ugualmente la flessibilità del nostro adattamento al mondo e alle sue caratteristiche, la capacità di formare dei soldati quando

abbiamo bisogno di soldati, ma anche di avere dei santi quando ci servono dei santi» (Wiener, 1976, 269). La realtà percepita del mondo si rivela quindi organizzata da una rete di relazioni fondata sullo scambio reciproco e mutuamente condizionante di informazioni in entrata (input) e in uscita (output) tra enti (Grassi, 2002, 81). Per Wiener, d'altronde, la comunicazione è il "cemento" di una società (Wiener, 1976, 27), e solo dal suo studio è possibile comprendere il funzionamento di un qualsiasi sistema sociale (Wiener, 1976, 23-24). Sullo sfondo di questo ragionamento si può comprendere perché la felicità di Jenner nel vedere per la prima volta il villaggio sia proporzionale alla sua "di-sperazione" nello scoprirlo vuoto: nessun essere vivente, nessuna partecipazione. Così come quando scopre che il villaggio possiede un suo misterioso funzionamento interno, capisce che l'unica strada che può permettergli di sopravvivere è comprenderne il meccanismo, svelarne la logica che sottende la sua comunicazione.

I giorni passano, Jenner è sempre più debole e provato dalla stanchezza. A un certo punto nota qualcosa di simile a un albero, prova ad abatterlo e si rende conto che il pavimento su cui sorge l'inconsueto vegetale cambia colore. Il villaggio sembra vivo. E, se è vivo, esiste, forse, un modo per comunicare, per fargli produrre del cibo che sia possibile mangiare. A questo punto Jenner compie un atto "ostile", scalda una pila e brucia la superficie di "marmo" (Van Vogt, 2014, 36). Poi, mentre riflette, per sbaglio lascia cadere alcune gocce di acqua e sul marmo compaiono altre gocce. Così prova anche con delle molliche di pane e dei pezzetti di carne che ha nelle tasche. Il risultato non è ottimale, il sapore della sostanza fuoriuscita dall'erogatore è migliore della precedente, per quanto sia comunque immangiabile e tossica.

Non si può sopravvivere in un ambiente ostile che non può essere modificato e in cui non è possibile modificarsi. Darwin spiega che tutte le strutture genetiche si evolvono in relazione all'ambiente circostante, per cui, in un gruppo potenziale di mutazioni casuali, ci sono trasformazioni "selezionate" dal "rimanere in vita" che portano gli organismi ad avere e a tramandare le caratteristiche più vantaggiose in determinati contesti. L'essere umano, rispetto ad altre specie, ha però sovvertito le regole dell'evoluzione. Se la nota giraffa ha dovuto allungare il collo per crearsi la propria possibilità di sopravvivenza (Darwin, 1875, 187-190), l'Homo sapiens, considerandosi immutabile, ha alterato l'ambiente a proprio uso e consumo per conquistarsi la vita. Un'evoluzione imposta, anziché subita. Con un'unica, importante, eccezione, la cultura, vale a dire quel formidabile strumento che ha permesso all'umanità di non estinguersi. La cultura non è affatto immune al condizionamento ambientale ed è in costante evoluzione o, per essere più precisi, trasformazione (nell'accezione kafkiana di *Verwandlung*). Una trasformazione senza un fine o una direzione certa poiché gli obiettivi che di continuo la cultura si prefigge, per quanto possano essere sostenuti dalle migliori intenzioni (che possono anche

non rivelarsi o non essere tali), non è detto che si debbano e si possano realizzare nel modo in cui sono stati pensati in origine.

Ogni uomo ha contemporaneamente la sua separata necessità, sicché milioni di tendenze corrono parallelamente le une accanto alle altre in linee curve e diritte, si incrociano, si favoriscono, si ostacolano, tendono in avanti o all'indietro, assumendo in tal modo l'una per l'altra il carattere del caso e rendendo così impossibile [...] dimostrare una efficace e universale necessità di ciò che accade (Nietzsche, 1998, 51-52).

In tal senso, Weber individua nella vocazione (*Beruf*), e non in un fine "pre-determinato", la forma di legittimazione del sapere (Weber, 2001, 11 e 18), benché essa debba comunque fronteggiarsi con quella correlazione stabilita da Gargani tra le strutture cognitive e le strategie di disciplinamento della vita umana (Gargani, 2009, 61).

Ma il vero paradosso, implicito, della cultura è in quell'equazione in cui si manifesta la propensione, autolesionista, a corrompere l'equilibrio del mondo naturale: lo sviluppo della cultura – per qualcuno, e non senza errore, "progressivo" – si sta rivelando, specie negli ultimi decenni, proporzionale alla distruzione delle varie biogeocenosi di cui gli esseri umani fanno parte o con cui entrano in contatto.

In effetti, il binomio individuo-ambiente è fondato su un sacrificio che, almeno fino a ora, pesa quasi solo da un lato. Un sacrificio che andrà avanti nei termini che si conoscono fin quando non si giungerà a un cosiddetto punto critico: «I punti critici sono momenti molto delicati. I mutamenti che avvengono proprio in corrispondenza di questi punti possono avere conseguenze enormi» (Gladwell, 2006, 304).

Intanto, la mancanza di cibo e di acqua rende la situazione di Jenner disperata. È avvilito. Fallito il tentativo di costringere il villaggio ad assomigliarli, non ha più scampo: un'eventuale missione di soccorso non arriverebbe prima di vent'anni. Spossato dalla febbre, si reca di nuovo nella stanza dell'erogatore del cibo per un ultimo, assurdo, tentativo. Con enorme sorpresa il pastone che assaggia non solo è gradevole, ma commestibile:

Ho vinto! – si disse – il villaggio ha finalmente trovato il modo! Dopo qualche tempo si ricordò di una cosa e si trascinò verso la camera del bagno. Con estrema cautela, spiando il soffitto, si lasciò andare disteso nel fondo, sotto la doccia. Gli spruzzi giallastri scesero a irrorarlo, freschissimi, letificanti. In un'estasi voluttuosa Jenner agitò la gran coda fremente e alzò il muso oblungo, lasciando che i deliziosi getti di vapore gli mondassero i denti aguzzi delle impurità del cibo. Poi a passi brevi e ondeggiando striscì fuori, a crogiolarsi al sole e ad ascoltare la musica senza tempo (Van Vogt, 2014, 41).

All'approssimarsi della conclusione, Van Vogt pian piano cambia il protagonista del racconto, in principio è il capitano Jenner, poi verso la fine, con un efficace colpo di scena, diventa il villaggio. L'evoluzione del rapporto fra Jenner e il villaggio è uno degli assi portanti del racconto. Fredric Jameson, richiamando la

teoria dei “due alieni”, sottolinea come in molte opere dello scrittore canadese i personaggi umani si imbattano in esseri non umani (dunque alieni) all’interno di “rovine” di civiltà aliene scomparse (Jameson, 2007, 323-324). Si pensi, per esempio, ai “resti archeologici” presenti sul pianeta in cui si aggira Coeurl. Coeurl è il mostro vagamente felino di “Black Destroyer”, un fondamentale racconto del 1939 (poi assorbito nel romanzo “The Voyage of the Space Beagle” (Van Vogt, 1950b) che ha esercitato, secondo alcuni in modo “inconsapevole” (Decker, 2016, 78), più di un’influenza sulla produzione successiva, da “The Man Trap” di George Clayton Johnson (quinto episodio della prima stagione di “Star Trek”) fino alla sceneggiatura scritta da Daniel Thomas O’Bannon con Ronald Shusett, di una delle pellicole cinematografiche più iconiche del tardo Novecento, vale a dire “Alien” di Ridley Scott.

In “Enchanted Village”, invece, non ci sono rovine, ma l’effetto spaesante è provocato dal fatto che il villaggio sia “sopravvissuto” ai suoi costruttori, evolvendo in un sistema automatizzato perfettamente funzionante, di cui però è impossibile comprenderne la logica fin quando non si diventa un tutt’uno con esso. Quest’ultimo aspetto sembra quasi voler confermare la tesi sulla fantascienza quale «speciale veicolo mitico della moderna cultura scientifica occidentale» (Panshin, Panshin, 2010, 23). E, inoltre, può essere annoverato tra quei “simboli trascendenti”, molto presenti nella poetica di Van Vogt, che secondo Panshin rappresentano l’elemento di maggior forza letteraria di questo autore (Panshin, Panshin, 2010, 193).

La domanda che rimane senza risposta è chi, tra Jenner e il villaggio riesca a sopravvivere servendosi (si potrebbe dire “nutrendosi”, ossia “conquistando”) dell’altro. Van Vogt si muove sul terreno minato dell’autoipoiesi per cui la realtà diventa un percorso di conoscenza (inteso come universo soggettivo) dove tutto ha un senso, “ritagliato” all’interno di infiniti altri percorsi di conoscenza. Questo “ritagliare” non è una scelta del vivente, ma è il vivente stesso, espressione a sua volta della fusione della sua struttura biologica (il corpo materialmente inteso) con quella del medium che produce (la cultura) (Maturana, Varela, 1999, 88-89 e, metaforicamente, Bioy Casares, 2000). Del resto, nella condizione per così dire primordiale dell’io, soggettività e oggettività si intrecciano in maniera “consustanziale” (Piovani, 2010, 13): la realtà degli oggetti non può essere al di fuori dell’io (essendone l’io parte e derivazione), così come non può essere ridotta a un semplicistico libero volere dell’io (la cui provenienza non è un darsi, ma un essere dato). Nessun oggetto, quindi, senza relazione all’io e nessun io senza relazione all’oggetto, dove la relazione non si riduce né a un superficiale relativismo, né a un dogmatico realismo, ma a un più problematico relativismo rispetto a un valore.

Relativismo, è questo il punto.

Nel rapporto tra Jenner e il villaggio, l'io di Jenner diventa a un certo punto «un'illusione, un gioco di prestigio della mente, un tiro giocato da un cervello ai danni di sé stesso, un'allucinazione allucinata da un'allucinazione» (Hofstadter, 2010, 355). Jenner, se vuole sopravvivere, deve procedere per tentativi. Non esistono più certezze o riferimenti assoluti, se non quello, dubitante, di sé stesso. Eppure, Jenner non perde i suoi valori, non annulla la sua morale, ma li ridefinisce in risposta alla circostanza nella quale si trova.

Jenner è relativista.

Di sicuro non è un relativismo di maniera, quello, per intendersi, della «dittatura (...) che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie» (Ratzinger, 2005, righe 51-56).

È un relativismo diverso, un relativismo che si fonda sulla convinzione che l'azione del soggetto, essendo l'attuazione di una "unicità", deve richiamarsi a un pluralismo etico nel senso di "relatività" (ogni etica nel rispetto delle altre etiche è relativa al suo creatore in un dato spazio e in un dato tempo) e, di conseguenza, di rispetto delle libertà individuali. In altre parole, il relativismo valoriale non vuole rendere sinonimo l'idea di libertà con quella di un egoismo senza limiti, finalizzato al soddisfacimento di una qualsiasi pulsione soggettiva (si ricadrebbe nell'accennato relativismo superficiale o di maniera), ma al contrario proporre un'etica della responsabilità, basata sull'accettazione della "specificità" che contraddistingue la mutevole realtà materiale nella quale ciascun essere vivente è immerso. Pertanto, riciclando le parole di Ratzinger, il relativismo può considerarsi un atteggiamento "all'altezza dei tempi odierni", non perché legittimi qualsiasi tipo di "voglia" umana, quanto per il riconoscere, a causa della incessante e imprevedibile trasformazione del reale, l'assenza di oggettivi (siano essi culturali, ideologici o religiosi), la specificità di ogni accadimento e la libertà responsabile del vivente, quali perni di una "efficace" (vale a dire che produce un proficuo stare al mondo) morale individuale. Si sono di proposito utilizzate, cambiate di senso, le parole "tempi odierni". Questo perché il relativismo (che non deve essere confuso con il postmodernismo), seppur molto antico, è l'atteggiamento di un certo tipo di modernità che trova conferma perfino nella fisica novecentesca attraverso le speculazioni di Einstein sullo spazio-tempo. Qui, relativismo e relatività sono due concetti che si guardano allo specchio, e guardandosi, pur riscontrando alcune differenze, si identificano l'uno nell'altro, arricchendosi in modo reciproco. Einstein, come Nietzsche, mette in discussione l'(io) assoluto, ma lo fa partendo da una nuova idea di spazio. Secondo la nuova teoria della relatività, infatti, lo spazio non è tridimensionale e il tempo non è un'entità a sé. Sia spazio che tempo sono connessi

e formano un “continuum” a quattro dimensioni, vale a dire il cosiddetto “spazio-tempo”. In termini più precisi, un evento è la minima determinazione spaziotemporale possibile, individuata dall’assegnazione di tre coordinate spaziali e una temporale, dipendenti dall’osservatore o dal sistema di riferimento. L’insieme degli eventi costituisce lo spaziotempo (Moretti, 2016, 9). Sicché, non si può parlare di spazio separandolo dal tempo, e viceversa. Si evidenzia, così, la “non fluidità universale” del tempo, ossia che il tempo non è né lineare, né assoluto, ma relativo, e la sua percezione varia in base al soggetto (l’osservatore) che lo vive e lo misura: in un sistema causale l’apparente linearità degli eventi dipende, dunque, solo dalla prospettiva dell’osservatore, che poi è la stessa conclusione a cui arriva il quadrato protagonista di “Flatlandia” (Abbott, 1884). Allo stesso modo, lo spazio è anch’esso un concetto relativo che dipende dallo stato di moto dell’osservatore. Questo perché Einstein parte dal presupposto che le leggi della fisica sono uguali per ogni osservatore in moto rettilineo uniforme, cioè senza accelerazioni. Se però si prende come riferimento la velocità della luce – che è indipendente dalla velocità dell’osservatore e uguale in tutte le direzioni – all’aumentare della velocità dell’osservatore rispetto alla velocità della luce, ci sarà un rallentamento del tempo, al punto che un orologio, anche biologico, si muoverà più lentamente man mano che raggiungerà la velocità della luce (Einstein, 1988, 389-504). È il caso, per esempio, del famoso muone. I muoni sono particelle che si producono durante l’impatto dei raggi cosmici con gli strati più alti dell’atmosfera. Sono dotati di carica negativa e sono instabili: in un tempo brevissimo decadono (ossia muoiono) trasformandosi in un elettrone e un neutrino. Come tutte le particelle instabili, non decadono tutti contemporaneamente, ma sono caratterizzati da una certa vita media nel corso della quale, statisticamente, il loro numero si riduce della metà. I muoni in natura si muovono a una velocità prossima a quella della luce e, pertanto, vista la durata della loro esistenza, dovrebbero percorrere, una volta nell’atmosfera, circa seicento metri e non arrivare mai sulla superficie terrestre. Invece, innumerevoli esperimenti hanno confermato che molti muoni riescono ad arrivare sulla superficie terrestre (e, addirittura, nella sala sotterranea della stazione di via Toledo della metropolitana di Napoli!) poiché, grazie alla loro grande velocità, il tempo si dilata e il muone può percorrere una distanza maggiore di quanto potrebbe. Questa dilatazione dipende da quanto la velocità dell’oggetto che si muove, è vicina a quella della luce. Ciò dimostra che il tempo, cioè la durata di un evento, è relativo al sistema in cui avviene l’evento, sia che lo si osservi sia che non lo si osservi.

Del resto, il muone, dal suo punto di vista, non percepisce una dilatazione del tempo e considera “normale” poter arrivare sulla superficie terrestre. È l’osservatore che assiste all’evento che si accorge del comportamento eccezionale del muone, ma l’eccezionalità di questo comportamento è tale in relazione alla percezione della realtà dell’osservatore. Se fosse un muone a osservare un muone non percepirebbe nessuna eccezionalità. Un essere umano, invece, avendo dei

“parametri” di riferimento diversi da quelli del muone, non può non notare il comportamento straordinario di quest’ultimo. Tra osservatore e muone si crea però un rapporto che condiziona entrambi: l’osservatore (ossia l’io, il soggetto) e l’osservato (ossia la circostanza, la realtà, l’ambiente, l’altro) stabiliscono un legame urobórico in cui il significato dell’uno si può comprendere solo attraverso l’altro. Ritorna, ancora una volta, la questione del legame vivente-ambiente, soggetto-circostanza che segna la tendenza alla vita in contrapposizione alla non vita. Un legame inscindibile, le cui parti in causa non sono nette, distinte, ma tendono, nel rispetto delle loro singolarità, a compenetrarsi le une nelle altre. Per questo il Jenner di Van Vogt diventa parte del villaggio, perché il senso della sua esistenza dipende e si ricollega necessariamente a quello dell’ambiente in cui si trova, benché (in apparenza) ostile. La sua conquista finale è parziale, in parte resta quello che era, in parte no. Di fatto, diventa un meticcio al pari dei terrestri di “Tomorrow’s Children”, capolavoro troppo spesso dimenticato di Poul Anderson.

La sopravvivenza, ancora una volta, si rivela una conquista, una fusione di elementi differenti, in un’infinita altalena tra ciò che si perde e ciò che si ottiene. Una sopravvivenza che richiede l’abbattimento di steccati, assoluti e oggettivi di qualsiasi genere e sorta. Una sopravvivenza sporca, irriverente, insomma, bastarda. Una sopravvivenza che accetta la possibilità della morte e, proprio da questa accettazione, costruisce un nuovo equilibrio, non necessariamente migliore o peggiore, ma vivificante. L’accettazione della possibilità della morte genera vita, nuove possibilità di vita e abbatte la morte perché la sublima dentro di sé, dentro ciò che acquista un nuovo senso o che riacquista senso, senza mai metterne in discussione la sua natura iniqua. Solo così, tutto sommato, è possibile raggiungere quella consapevolezza che «la natura (intesa come morte) vince sempre, ma questo non significa che dobbiamo inchinarci e prostrarci al suo cospetto. Che forse anche se non siamo troppo contenti di essere qui, è nostro compito immergerci comunque: entrarci, attraversare questa fogna, con gli occhi e il cuore ben aperti. E nel pieno del nostro morire, mentre ci eleviamo sopra l’organico solo per tornare vergognosamente a sprofondarvi, è un onore e un privilegio amare ciò che la Morte non tocca» (Tartt, 2014, 892).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ABBOTT, EDWIN ABBOTT (1884), *Flatlandia: storia fantastica a più dimensioni*, Adelphi, Torino: 2003.

ADINOLFI, ISABELLA (2000), *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Città Nuova Editrice, Roma.

ADORNO, THEODOR (1966), *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino: 2004.

AGAMBEN, GIORGIO (2008), *Signatura rerum. Sul metodo*, Boringhieri, Torino.

ALTAIRAC, JOSEPH (2010), *Alfred E. Van Vogt. Parcours d'une oeuvre*, Les Belles Lettres, Parigi.

ANDERSON, POUL (1961), *Loro, i Terrestri*, Mondadori, Milano, 1988.

BERGMAN, INGRID (1961), *Quattro film. Sorrisi di una notte d'estate, il settimo sigillo, il posto delle fragole, il volto*, Einaudi, Torino.

BIOY CASARES, ADOLFO (1940), *L'invenzione di Morel*, Bompiani, Milano, 2000.

BONHOEFFER, DIETRICH (1933), *Creazione e caduta*, Queriniana, Brescia, 2010.

BONHOEFFER, DIETRICH (1937), *Sequela*, Queriniana, Brescia, 2001.

BORGES, JORGE FRANCISCO ISIDORO LUIS (1944), *Finzioni*, Einaudi, Torino, 2014.

DARWIN, CHARLES ROBERT (1859), *Sulla origine delle specie per elezione naturale, ovvero conservazione delle razze perfezionate nella lotta per l'esistenza*, Unione Tipografico-editrice, Torino, 1875.

DE MARTINO, ERNESTO (1977), *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 2002.

DECKER, MARK (2016), *Industrial society and the science fiction blockbuster: social critique in films of Lucas, Scott and Cameron*, McFarland & Company, Jefferson (North Caroline).

DICK, PHILIP KINDRED (2001), *Vita breve e felice di uno scrittore di fantascienza*, Feltrinelli, Milano.

DISCIPIO, DOMENICA (1992), *Heidegger e Freud*. In SEMERARI, GIUSEPPE (a cura di). *Confronti con Heidegger*, Edizioni Dedalo, Bari.

EINSTEIN, ALBERT (1988), *Opere scelte*, Bollati Boringhieri, Torino.

FERRUCCI, FRANCO (1991), *L'assedio e il ritorno*, Mondadori, Milano.

GARGANI, ALDO GIORGIO (1975), *Il sapere senza fondamenti: la condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Mimesis, Milano, Udine, 2009.

GIOVANNI, *Vangelo secondo Giovanni*, 2003. In *La sacra bibbia*, Edizione CEI, in <http://www.vatican.va/archive/ITA0001/_INDEX.HTM>.

GLADWELL, MALCOLM (2000), *Il punto critico. I grandi effetti dei piccoli cambiamenti*, Rizzoli, Milano, 2006.

GRAMANTIERI, RICCARDO (2011), *Metafisica dell'evoluzione in A. E. van Vogt*, Elara, Bologna.

GRASSI, CARLO (2002), *Sociologia della comunicazione*, Mondadori, Milano.

HEIDEGGER, MARTIN, 1927, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2005.

HOFSTADTER, DOUGLAS RICHARD (2007), *Anelli nell'io. Che cosa c'è al cuore della coscienza?* Mondadori, Milano, 2010.

JAMESON, FREDRIC (2007), *Archaeologies of the future. The desire called utopia and other Science Fictions*, VERSO, Londra, New York.

KAFKA, FRANZ (1915), *La metamorfosi*, Einaudi, Torino, 2008.

KIERKEGAARD, SØREN (1993), *Opere*, Sansoni, Milano.

KNIGHT, DAMON (1956), *Cosmic Jerrybuilder: A. E. Van Vogt*. In *Search of Wonder: Essay on Modern Science Fiction*, Advent Publischer, Chicago, 1967.

LEOPARDI, GIACOMO (1835), *Operette morali*, Mondadori, Milano, 2004.

LIGOTTI, THOMAS (1994), *Nottuario*, Il Saggiatore, Milano, 2017.

MATURANA, HUMBERTO ROMESÍN, VARELA FRANCISCO JAVIER (1987), *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano, 1999.

MEINECKE, FRIEDRICH (1936), *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze, 1954.

MORETTI, VALTER (2016), *Teoria della relatività speciale: formulazione matematica*, in <<http://www.science.unitn.it/~moretti/RelativitaSpeciale.pdf>>.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1874), *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano, 1998.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1888), *Ecce homo: come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano, 2010.

PANSHIN, ALEXEI, PANSHIN, CORY (1989), *The wold beyond the hill. Science Fiction and the quest for transcendence*, Phoenix Pick, Rockville (Maryland), 2010.

PENZO, GIORGIO (2000), *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo*, Ed. Messaggero Padova.

PIOVANI, PIETRO (2010), *Per una filosofia morale*, Bompiani, Milano.

RATZINGER, JOSEPH (2005), *Missa pro eligendo romano pontifice*, 18 aprile 2005, in <http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html>.

RENSI, GIUSEPPE (1937), *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano, 1991.

RICOEUR, PAUL (2002), *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1965.

FREUD, SIGMUND (1920), *Al di là del principio del piacere*, Mondadori, Milano, 2007.

TARTT, DONNA (2014), *Il Cardellino*, Rizzoli Milano.

WEBER, MAX (1919), *La scienza come professione. La politica come professione*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001.

WIENER, NORBERT (1950), *Introduzione della cibernetica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.

VAN VOGT, ALFRED (1950), *Il villaggio incantato* in *Le meraviglie del possibile. Antologia di fantascienza*, Einaudi, Torino, 2014. *Il villaggio incantato* fu pubblicato con il titolo "Enchanted Village" per la prima volta nel luglio del 1950 sulla rivista *Other worlds* e poi, due anni dopo, nella famosa raccolta *Destination universe!*

VAN VOGT, ALFRED (1950b), *Crociera nell'infinito*, Newton, Roma, 1994.