

# Dialettiche del Novecento

Tra lavoro, potere e mito

a cura di Federico Maria Angeloro e Alessia Araneo



ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

## Costellazioni

14

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni  
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

# Dialettiche del Novecento

Tra lavoro, potere e mito

a cura di

Federico Maria Angeloro e Alessia Araneo

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2022 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
[www.iisf.it](http://www.iisf.it)

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press  
Via Monte di Dio, 14  
80132 Napoli  
[www.scuoladipitagora.it/iisf](http://www.scuoladipitagora.it/iisf)  
[info@scuoladipitagora.it](mailto:info@scuoladipitagora.it)

ISBN 978-88-7723-163-5 (versione cartacea)  
ISBN 978-88-7723-164-2 (versione digitale in formato PDF)

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press  
è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.

## INDICE

Introduzione di Federico Maria Angeloro e Alessia Araneo	7
---	---

### SEZIONE I

<i>Lavorare per vivere o vivere per lavorare?</i> <i>La Dialettica Lavoro-Libertà tra Marx, Weber</i> <i>e Marcuse</i> di Castrese Palumbo	13
---	----

<i>Il ritmo della fabbrica.</i> <i>Nuove dialettiche del lavoro a partire</i> <i>dall'esperienza di S. Weil e G. Anders</i> di Francesca De Simone	43
---	----

<i>Corpo automatizzato e capitalismo integrato.</i> <i>Quale dialettica?</i> di Alessia Araneo	67
--	----

## SEZIONE II

<i>L'ombra di Carl Schmitt.</i> <i>Il "politico", lo spazio e l'America</i> di Andrea Guercia	89
---	----

<i>Dialettiche governamentali del Novecento.</i> <i>Potere e resistenza nel pensiero di Michel</i> <i>Foucault</i> di Federico Maria Angeloro	117
--	-----

## SEZIONE III

<i>La dialettica tra identità e alterità.</i> <i>Gaston Bachelard tra filosofia e psicoanalisi</i> di Gianluca Mariano Colella	141
--	-----

<i>Il mito e la storia.</i> <i>Mondo archetipico e dinamicità storica</i> <i>nel Giuseppe e i suoi fratelli di Thomas Mann</i> di Bianca Carotenuto	167
--	-----

<i>Riflessioni su simbolismo e modernità</i> <i>a partire da Ernesto De Martino</i> di Martina Dell'Annunziata	187
--	-----

Indice dei nomi	215
-----------------	-----

## INTRODUZIONE

Il Novecento – secolo della bomba atomica e del processo di Norimberga, della trasformazione del lavoro e della nascita dell'intelligenza artificiale, dello sviluppo di inedite forme di assoggettamento così come di nuove modalità di soggettivazione, stretto tra la fascinazione del mito e la tetragona forza della ragione moderna – costituisce l'alveo di gestazione di molte delle contraddizioni esplose nel ventunesimo secolo, nonché di molte delle sfide del nostro presente.

Il volume *Dialettiche del Novecento* si propone di svolgere una riflessione attorno al tema delle dialettiche che hanno attraversato, vergato e configurato il ventesimo secolo.

Il lavoro, in virtù delle profonde trasformazioni vissute dai suoi tempi e dai suoi spazi; il potere, per manifeste ragioni che lo pongono – in questo arco temporale forse più che in altri, quantomeno per la forza con cui le forme totalitarie in cui esso si è concretizzato hanno scosso il mondo e la coscienza delle

persone – al centro di una riflessione obbligata; e il mito, in quanto narrazione immaginifica comunemente sentita come alternativa alla spiegazione scientifica e razionale assunta a paradigma di infallibilità nel XX secolo, rappresentano probabilmente alcuni dei nodi più problematici che hanno caratterizzato il Novecento e attorno ai quali abbiamo svolto le nostre riflessioni. Riflessioni e studi da cui è emerso come la peculiarità di ciascun tema fosse quella di essere sempre accompagnato da un termine dialettico a esso correlato. Ciò a dire che, esemplificando, affrontare il tema del lavoro ha significato chiamare in causa, in modo più o meno diretto, il tema della schiavitù rispetto a esso e dunque della libertà; e ancora, affrontare il problema del potere ha richiesto di misurarsi, specularmente, con il tema della resistenza a esso e, infine, discutere il tema del mito ha significato dialogare con il suo “opposto”, la ragione.

Ciascun tema si è così progressivamente affermato nei termini di una diade, ovvero di una dialettica, secondo cui un termine della riflessione chiama inesorabilmente in causa il suo correlato opposto, fino a disegnare un rapporto di mutua interdipendenza.

L'opera risulta, dunque, tripartita, ossia articolata in tre sezioni, ciascuna dedicata ad uno dei sopracitati macro-temi: il lavoro, il potere, il mito.

Il lavoro emerge e si afferma quale categoria fondamentale del Novecento, ma non per questo piana e priva di contraddizioni. Il tema del lavoro si intreccia a filo doppio con quello della libertà dell'individuo. Una dialettica, quella che si consuma tra libertà e lavoro, che si colloca al centro del contributo di Castrese Palumbo, il quale tematizza due strade per

l'emancipazione "del" e "dal" lavoro, nel corso della riflessione novecentesca.

A caratterizzare il lavoro così come si svolge nel ventesimo secolo è un processo di crescente macchinizzazione; un processo che, lungi dal coinvolgere il solo spazio produttivo, chiama in causa il vero protagonista della fabbrica, l'operaio. Come si legge nel contributo di Francesca De Simone, l'operaio vive una condizione intrinsecamente dialettizzata, in quanto, da un lato, scisso tra corpo e mente e, dall'altro, sempre più indotto a identificarsi con il ritmo della macchina.

È dunque nel Novecento che si rinvencono i prodromi del processo di automazione del lavoro ed è nel secolo successivo che si consolida un processo di automatizzazione integrale, che aborre spazi di lotta e opposizioni dialettiche. Il rischio di una automatizzazione integrale del reale, catalizzata dal processo di digitalizzazione, è il perno su cui si incardina il contributo di Alessia Araneo.

Il modo in cui il lavoro può assoggettare o liberare l'individuo rinvia, inesorabilmente, al multiforme e insoluto tema del potere: un'altra categoria miliare del Novecento, a cui abbiamo dedicato la seconda sezione dell'opera.

Il Novecento, infatti, è il secolo in cui il tema del potere si è imposto in modo deflagrante, generando e degenerando nella forma del totalitarismo.

Lo sforzo perseguito nella seconda sezione del volume è stato quello di stanare le premesse antropologiche sottese a determinate immagini o costruzioni concettuali del potere, nonché il condizionamento esistente tra rapporti di potere e pratiche di soggettivazione.

Nel corso di questa indagine sono inevitabilmente esplose alcune delle contraddizioni sul cui instabile equilibrio si è costruita la Modernità. A denunciarle con schiettezza è stato sicuramente Carl Schmitt che, come puntualmente rilevato da Andrea Guercia, bene aveva colto la gravidanza dei rapporti dialettici tra l'uomo e la tecnica, l'umanità e la disumanizzazione, la statualità e l'anomia. A fare da contraltare alla trascendenza del potere teorizzata da Schmitt si leva la voce di Michel Foucault, la cui opera è inaggrabile allorché si discute di rapporti di forza, assoggettamento e soggettivazione. È attraverso il filosofo francese, infatti, che la nostra attenzione si è rivolta verso un'altra, più che mai attuale, correlazione dialettica, ossia quella che si delinea tra potere e resistenza. Federico Maria Angeloro dedica la sua riflessione proprio alle possibili forme di resistenza che tralucono dalla visione foucaultiana di una governamentalità inesorabilmente marchiata dall'oscurità dei totalitarismi.

Il terzo momento del volume disvela un'altra tinta del cosiddetto "secolo breve", ossia quella crepuscolare, in cui i colori del giorno incontrano quelli della notte. È Gaston Bachelard a offrirci questa prospettiva di colore sul Novecento. Il filosofo francese, infatti, prova a superare quella polarità tra razionalismo applicato (il giorno) e poetica dell'immaginario (la notte) che aveva percorso il Novecento. A partire dallo sforzo di Bachelard di porre e superare questa dialettica, Gianluca Colella fa dialogare la filosofia bachelardiana con la psicoanalisi, individuando nella soggettività lo spazio in cui razionalità e immaginazione, identità e alterità si incontrano, ovvero lo spa-

zio in cui abitano, collidono e si pacificano i processi dialettici.

L'apparente dicotomia tra il giorno e la notte costituisce il preludio perfetto all'epilogo, naturalmente aperto, del volume. Epilogo che coincide con una autentica titanomachia, ossia quella che vede fronteggiarsi il mito e la modernità e che coincide con la terza e ultima sezione della nostra opera. Un rapporto, quello che la ragione moderna intesse con il mito e il suo valore fondativo, controverso, quasi edipico.

Sebbene il Novecento, così come gran parte della Modernità, si contraddistingua per il suo tendere allo sviluppo di un pensiero capace di calcolare e misurare il mondo, la presa del mito pare rimanere inviolata. All'utilizzo deterioro del mito praticato dalla propaganda nazista, ad esempio, Bianca Carotenuto oppone lo sforzo positivo di rifunzionalizzazione del mito messo in campo da Thomas Mann, con ciò attestando la forza del legame che unisce il mito alla storia tedesca e, più in generale, europea.

Una dialettica, quella tra mito e modernità, ancora irrisolta e che, come ha attentamente osservato Martina Dell'Annunziata, ha affaticato grandi pensatori come Ernesto De Martino che, forse più di tutti, ha lumeggiato l'ancestrale bisogno dell'essere umano di cedere alla natura protettiva del mito. Messa a nudo l'insufficienza della ragione e l'*insecuritas* del soggetto umano, si tratta di capire in che modo fronteggiare l'angoscia del divenire.

Dunque, a tenere insieme queste categorie distintive del Novecento – ossia il lavoro, il potere e il mito – è l'inevitabile tensione dialettica che esse attivano, per cui al lavoro fa da contraltare la libertà, al potere la resistenza e al mito la ragione.

L'immagine del Novecento che emerge dal presente volume è l'immagine di un secolo intrinsecamente dialettico e per questo fortemente germinativo: un secolo, cioè, in cui esplodono le contraddizioni prodotte dalle tensioni tra lavoro e libertà, potere e resistenza, mito e ragione e in cui si rinvergono gli incunaboli della nostra contemporaneità, delle sue possibilità e dei suoi drammi.

Pertanto, comprendere la complessità dei fenomeni che attraversano il Novecento significa provare a ottenere gli strumenti per meglio interpretare il nostro presente.

Federico Maria Angeloro, Alessia Araneo

LAVORARE PER VIVERE O VIVERE PER  
LAVORARE?  
LA DIALETTICA LAVORO-LIBERTÀ TRA MARX,  
WEBER E MARCUSE

di Castrese Palumbo

1. *Introduzione*

Questo contributo vuole avviare una riflessione su un tema tanto fondamentale quanto ancora inesplorato del pensiero novecentesco, quello delle filosofie del lavoro, attraversando tre autori che al concetto di lavoro nelle sue diverse e molteplici determinazioni hanno dedicato una parte importante della loro opera: Karl Marx, Max Weber e Herbert Marcuse.

Uno degli aspetti più complessi delle trasformazioni che stiamo affrontando in questi anni di rivoluzione digitale è un cambiamento del lavoro per come lo avevamo da sempre inteso; l'informatizzazione e lo *smart working*, la graduale riduzione della fatica fisica a favore di quella cognitiva, l'apertura di tutto il globo alle logiche di mercato, sono cambiamenti ormai parte della vita di tutti. Ma economisti, sociologi e filosofi sembrano, almeno per il momento, rincorrere e osservare le trasformazioni tecnologiche senza riuscire a interpretarle con la stessa velocità con cui

esse cambiano le nostre abitudini; i legislatori sono ancora lontani dal dare ordine al caos generato dalla rivoluzione digitale nel mondo del lavoro.

Perché allora ritornare a tre classici della filosofia sociale come Marx, Weber e Marcuse? Un buon motivo per farlo è che il loro pensiero si pone in un'ottica storico-filosofica di lungo periodo, analizzando i caratteri del lavoro in generale e del lavoro nell'economia capitalistica in particolare con un'ampiezza di vedute che va oltre le trasformazioni tecnologiche contingenti, e in questo modo parlano un linguaggio rivolto tanto al lavoratore del secolo scorso, quanto a quello dell'epoca digitale. L'idea di fondo che sostiene questo contributo è che per comprendere le trasformazioni del lavoro nel mondo contemporaneo è necessario partire dalla domanda sul che cos'è il lavoro e sul perché gli uomini lavorano. Per orientarci in questo percorso intricato si è deciso di individuare una questione di fondo che attraversa qualsiasi filosofia del lavoro, quella del suo rapporto con la dimensione non lavorativa della vita, o se vogliamo, con la sfera della vita "libera" dal lavoro. Una specifica interpretazione del rapporto tra "lavoro" e "libertà" è presente nell'opera di ognuno degli autori analizzati, che condividono la convinzione che nella sfera della prassi, più che nella vita contemplativa, si ponga il problema della libertà. E nessuna prassi caratterizza l'uomo contemporaneo più di quella lavorativa, nella quale egli è impiegato per buona parte della sua vita da adulto.

Ripercorrendo le analisi di Marx, Weber, e Marcuse, si proverà a rispondere a un quesito tutt'altro che accademico: lavoriamo per vivere, o viviamo per lavorare?

## 2. Marx tra liberazione del lavoro e liberazione dal lavoro

In questo contributo prescindiamo dal lungo dibattito sul Marx “filosofo” o “economista”, dando per assodata la tesi di una sostanziale continuità tra le opere filosofiche giovanili e la critica dell’economia politica della maturità, che culmina nella scrittura del *Capitale*. Muovendo da questa convinzione, seguiremo le orme di Ferruccio Andolfi e del suo saggio *Lavoro e libertà. Marx Marcuse Arendt*<sup>1</sup>, con l’obiettivo di analizzare il carattere dialettico del concetto di lavoro in Marx e l’interdipendenza tra la liberazione del lavoro e la liberazione dal lavoro.

La dialettica interna al concetto di lavoro era già implicita nelle tesi fondamentali dell’economia politica classica di Smith e Ricardo, le cui scoperte sull’origine della ricchezza e sulla fonte ultima del valore sono il punto di partenza del Marx economista. Gli economisti inglesi trovarono nel lavoro astratto e generale, nella pura erogazione di forza lavoro umana la fonte di ogni ricchezza, e nell’unità di misura di questa grandezza – il tempo – il criterio alla base dell’attribuzione di valore alle merci. Ma essi non videro che l’altra faccia dell’attività produttrice di ricchezza è l’immiserimento dell’operaio. Marx elabora questa critica nel *Capitale*, mostrando il duplice carattere del lavoro in quanto produttore di valore d’uso e di valore di scambio. A base del valore d’uso di ogni merce c’è una determinata attività produttiva, un lavoro utile a produrre un bene che risponde a un

<sup>1</sup> F. Andolfi, *Lavoro e libertà. Marx Marcuse Arendt*, Diabasis, Reggio Emilia 2004.

bisogno. In quanto attività utile, il lavoro è una condizione d'esistenza dell'uomo, «una “necessità eterna della natura” (*ewige Naturnotwendigkeit*) che ha lo scopo di mediare lo scambio materiale tra uomo e natura, cioè la vita umana»<sup>2</sup>. Ma nel valore di scambio si prescinde dal bisogno che quel bene soddisfa, e si considera la merce solo in quanto dispendio di forza lavoro, cioè non in base alla sua qualità, ma alla quantità di tempo di lavoro sociale medio impiegato a produrla. Nel modo di produzione capitalistico il lavoro utile è subordinato al lavoro astratto, il valore d'uso al valore di scambio. Ciò vuol dire, in concreto, che «il processo lavorativo non è che mezzo al fine del processo di valorizzazione, e il processo di valorizzazione in quanto tale è essenzialmente processo di produzione di plusvalore, processo di oggettivazione di lavoro non pagato»<sup>3</sup>. Da ciò ha origine lo sfruttamento degli individui, un'espropriazione quotidiana di forza lavoro che espone l'operaio a fasi alterne di crisi, immiserimento e lavoro sfruttato. Ma se questo è lo stato del lavoro sotto il giogo del capitale, che caratteri assumerebbe in un sistema in cui non fosse più asservito alla produzione di valore di scambio e produrrebbe esclusivamente beni che soddisfano bisogni reali? Il problema da analizzare è se sia possibile realizzare una qualche forma di libertà nel lavoro, oppure qualsiasi attività lavorativa è e sarà sempre fatta di obblighi e doveri che l'uomo sente come un peso, limitandosi al massimo ad accettarli ed adattarsi.

Già a partire dalle prime opere emerge in Marx l'attribuzione del carattere della positività al lavoro,

<sup>2</sup> Ivi, p. 64.

<sup>3</sup> Ivi, nota 16, p. 79.

in contrasto con Adam Smith, che si era mantenuto su una concezione “biblica” del lavoro come maledizione e sacrificio, affermando che «nel suo normale stato di salute, di forza e di attività»<sup>4</sup>, la prestazione lavorativa impone all'uomo di «sacrificare la medesima porzione del suo riposo, della sua libertà e della sua felicità»<sup>5</sup>. Del resto, ebbe a dire Marx nei *Manoscritti*, la morale dell'economia classica è agli antipodi dell'idea di una vita orientata al godimento:

l'economia politica, questa scienza della ricchezza, è quindi, al contempo, la scienza della rinuncia, della privazione, del *risparmio* [...]. Questa scienza delle meraviglie dell'industria è, al contempo, la scienza dell'*ascesi*, e il suo vero ideale è l'avarò *ascetico* ma *usuraio* e lo schiavo *ascetico* ma *produttivo*. [...] Così l'economia politica – malgrado il suo sembiante mondano e voluttuoso – è una scienza realmente morale, la più morale delle scienze<sup>6</sup>.

Ma già in questa critica si trova in Marx una filosofia del lavoro come momento fondamentalmente positivo: il lavoro è il mezzo attraverso il quale l'uomo si fa uomo, è attività costruttrice di società e civilizzazione. Il termine positivo è da intendere nel senso che Hegel dava a questa categoria, cioè come momento di costruzione e avanzamento della realtà verso uno stato superiore. Il lavoro è attività che me-

<sup>4</sup> Ivi, p. 69.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. F. Andolfi e G. Sgrò, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2018, p. 209.

dia il rapporto dell'individuo con gli altri uomini, è un mezzo di appropriazione della natura e di costruzione della realtà sociale; nel lavoro il soggetto si oggettiva, e l'oggetto assume la forma del soggetto. In stretta continuità con Hegel, il lavoro è per Marx l'"attività teleologica" per eccellenza. Il filosofo jenese aveva colto l'essenza soggettiva del lavoro, di contro alle analisi strettamente oggettivistiche degli economisti: il lavoro è autocreazione dell'uomo nel processo storico, una produzione continua che costituisce la soggettività in quanto risultato del proprio lavoro. Per Hegel questa produzione è lavoro dello spirito, lavoro del concetto; per Marx è lavoro concreto e materiale, portato avanti dalle classi oppresse. Ma in entrambi è presente una visione ontologica del lavoro, che pone il suo fondamento al di là della sfera economica, nella «produzione e riproduzione costante dell'esistenza»<sup>7</sup>. Lo stesso tentativo di dare una definizione del processo lavorativo come ricambio organico tra uomo e natura, mediato dallo strumento e teleologicamente orientato, introduce l'idea del lavoro come una condizione umana eterna, «un invariante di cui le diverse forme sociali sarebbero le variabili»<sup>8</sup>.

Tutto il materialismo storico, sostiene Andolfi, è pervaso da una serie di assunzioni sulla "continuità" della riproduzione materiale della società, a dispetto della "discontinuità" dei modi in cui tale riproduzione si svolge: la produzione-riproduzione è la variabile indipendente, di cui i diversi modi di produzione sono

<sup>7</sup> H. Marcuse, *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*, in Id., *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969, p. 169.

<sup>8</sup> F. Andolfi, *Lavoro e libertà: Marx Marcuse Arendt*, cit., p. 75.

la variabile dipendente. Ciò che manca in Marx, sottolinea Andolfi, è una messa in discussione del presupposto del lavoro come prassi umana “eterna”: egli non si chiede se l’identificazione tra lavoro ed essenza umana non rappresenti una forma di alienazione più alta e resistente di quella del lavoro subordinato al capitale, che sul piano storico è relativamente recente. Facendo risalire l’alienazione al dominio dell’uomo sull’uomo, non ci si interroga sugli aspetti psicologici e sulle ragioni della coazione interiore al lavoro che pare caratterizzare gli uomini anche al di fuori delle ragioni di necessità materiale. La critica marxiana, «se è in grado di storicizzare il modo di produzione, si rivela strutturalmente incapace di mettere in questione quel più ampio processo di identificazione dell’uomo con il lavoro che ne costituisce il fondamento»<sup>9</sup>.

Il tema della positività del lavoro in Marx e del suo legame con la filosofia hegeliana è stato trattato da György Lukács nel suo *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, dove viene tematizzata quella mentalità teleologica che, come detto, caratterizza per Marx l’essenza del lavoro. Per Lukács il lavoro è il modello dell’agire teleologico, anzi l’unico punto in cui è davvero dimostrabile la presenza di un agire conforme agli scopi del soggetto. La categoria dell’agire teleologico per Lukács ha un’importanza di prim’ordine nel pensiero di Hegel, perché ha fornito la chiave della risoluzione delle “antinomie del pensiero borghese”<sup>10</sup>, cioè di quelle contraddizioni ine-

<sup>9</sup> Ivi, p. 73.

<sup>10</sup> La connessione tra le problematiche della filosofia classica tedesca e le contraddizioni economico-sociali dell’epoca borghese è una chiave di lettura che attraversa tutta l’opera di Lukács, tanto

vitabili in cui il pensiero cade se non adotta il metodo dialettico. Un esempio classico di queste antinomie è la contraddizione tra “meccanicismo” e “finalismo”, che ha interrogato i filosofi fin dall’antichità e che Kant ha tematizzato portandola al massimo livello di astrazione, distinguendo tra il causalismo della ragione conoscitiva e il finalismo della ragion pratica. La categoria della teleologia in Hegel avrebbe risolto il problema a cui Kant, con la *Critica del giudizio*, aveva provato a rispondere: quello di una connessione tra le due sfere della ragione, apparentemente antitetiche. La risposta di Hegel si trova proprio nella sua filosofia del lavoro. La sua analisi concreta della dialettica del lavoro umano, spiega Lukács, supera «l’antinomia di causalità e teleologia, mostrando il posto che la finalità umana consapevole occupa all’interno del contesto causale complessivo, [...] senza dover fare appello a qualche principio trascendente»<sup>11</sup>. Nel lavoro, l’uomo impiega le proprie forze per far fare alla natura qualcosa di innaturale: l’elasticità della molla, la potenza di un corso d’acqua, l’intensità del vento, vengono impiegati dall’uomo che, attraverso il lavoro e la sua materializzazione nello strumento, riesce ad abbattere la barriera che separa i suoi scopi soggettivi dall’oggettività della natura. Nel processo lavorativo prende vita reale la categoria filosofica del finalismo: lo scopo è presente nell’intelletto umano come “causa

da dedicare un intero capitolo di *Storia e coscienza di classe* alle antinomie del pensiero borghese. Cfr. G. Lukács, *Le antinomie del pensiero borghese*, in Id., *Storia e coscienza di classe*, trad. it. G. Piana, SugarCo, Milano 1991, pp. 144-196.

<sup>11</sup> Id., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 1960, p. 481.

finale” già prima dell’attivazione dell’uomo al lavoro; il lavoro giunge alla meta prefissata sfruttando a suo vantaggio i nessi causali della realtà oggettiva. Il processo lavorativo è così “sintesi” di causalità e finalità.

In questa impostazione del problema della teleologia, o della causa finale, si scorge il senso della positività del lavoro. Ne *Il giovane Hegel* Lukács porta un altro esempio di quanto il lavoro così inteso fosse una colonna portante di questa tradizione filosofica: nella dialettica servo-signore della *Fenomenologia dello spirito*, l’idea di Hegel è che «la grande via dello sviluppo dell’umanità passa attraverso il lavoro del “servo”, mentre l’arrestarsi del “signore” al godimento immediato, alla soddisfazione immediata dei bisogni, rimane sterile per l’ulteriore sviluppo dell’umanità»<sup>12</sup>. Nella figura del servo si ritrova quella permanenza e continuità dell’esistenza caratteristica del concetto di lavoro nella tradizione hegel-marxiana. Mentre i momenti del consumo e del godimento, per loro natura legati all’immediatezza e a un repentino dileguarsi, esprimono i vizi dell’uomo, tutte le virtù stanno dalla parte del lavoro:

nel lavoro, nello strumento etc., si esprime un principio più universale, più alto, più sociale. Qui si amplia e si approfondisce il terreno della conoscenza della natura, a vantaggio non solo del singolo, ma dello sviluppo di tutta l’umanità. In quanto questo processo si riproduce ininterrottamente, non si determina un noioso progresso all’infinito, ma la continua autoriproduzione della società umana a un livello – sia pure inegualmente – sempre più alto. Perciò Hegel

<sup>12</sup> Ivi, p. 485.

può dire a ragione che lo strumento, il mezzo è al di sopra dello scopo per cui viene impiegato, dell'appetito, dell'impulso alla soddisfazione dei bisogni<sup>13</sup>.

Ma se il lavoro rappresenta un momento positivo della storia umana, in cosa consiste esattamente la liberazione dal lavoro? E cosa ne sarà di lui dopo il passaggio dal *regno della necessità* al *regno della libertà*?

Seguendo le conclusioni tratte da Ferruccio Andolfi in *Lavoro e libertà*, possiamo dire che su questo punto Marx si mantiene in equilibrio tra i due poli opposti del "lavorismo" estremo e di una liberazione pensata come trionfo dell'ozio. Nelle sue opere è rintracciabile sia un'affermazione della libertà umana dentro il lavoro che al di là del lavoro. Da un lato emerge che il lavoro appartiene e apparterà sempre al "regno della necessità", cioè a uno stadio, per quanto tendente a ridursi con l'aumento della produttività, di obbligo dettato dalle leggi naturali, solo al di fuori del quale – cioè nel tempo libero – è possibile uno sviluppo delle capacità umane come fini a sé stesse; dall'altro lato, l'avvento della società comunista consisterebbe proprio nella trasformazione del lavoro in libera attività, prassi umana autonoma e consapevole, cioè nel suo passaggio da "mezzo di vita" a "bisogno vitale". In questa accezione, l'uomo è libero proprio quando lavora, perché nel lavoro esprime liberamente la propria personalità e capacità creativa, in una dimensione di sviluppo onnilaterale dell'individuo liberato dalla reificazione capitalistica.

Non c'è una visione univoca del rapporto tra lavoro e libertà nelle opere marxiane: «nel *Capitale* il re-

<sup>13</sup> *Ibidem*.

gno della necessità è sempre un regno di non libertà e l'*optimum* che si può raggiungere è una significativa riduzione della giornata lavorativa e un alto grado di razionalizzazione»<sup>14</sup>, mentre nei *Grundrisse* Marx immagina una condizione di piena automazione della produzione, che permetterebbe al “produttore immediato” di dissociarsi dal processo materiale di produzione e diventare «un soggetto libero nel senso che può divertirsi e fare esperimenti col materiale tecnico, con le possibilità della macchina e delle cose prodotte e trasformate dalle macchine»<sup>15</sup>. Una dialettica della liberazione che è ben lontana dall'essere pura investigazione filologica, dal momento che a partire da essa si sono aperte due interpretazioni del marxismo nel Novecento; da un lato le varie forme di socialismo reale, che hanno identificato il lavoro con la sfera della necessità, ponendosi come obiettivo strategico la razionalizzazione della produzione e il governo democratico dell'economia; dall'altro lato tutte quelle esperienze che fanno riferimento al “marxismo critico”, che mettono al centro altre dimensioni esistenziali al di fuori del lavoro, antepo- nendo il cambiamento degli uomini a quello delle strutture amministrative della vita associata.

Una possibile risoluzione di questa dialettica va ricercata nel modo in cui il passaggio al comunismo viene immaginato. A grandi linee possiamo dire che alla prima fase di questa transizione, il socialismo, corrisponde il lavoro come dovere sociale, frutto di una disciplina imposta o autoimposta; nella fase finale, quella del comunismo, il lavoro si trasforma

<sup>14</sup> H. Marcuse, *Il regno della necessità e il regno della libertà*, «Problemi del socialismo», 11 (1969), 41, p. 756.

<sup>15</sup> Ivi, p. 758.

in bisogno vitale, massima espressione della libertà umana. Questa dialettica storica nella quale i due momenti – prima la liberazione del lavoro, poi quella dal lavoro – troverebbero una sintesi, non può però oscurare la propensione marxiana a concepire il “momento attivo” come assiologicamente superiore a quello dell’“ozio”. L’uomo liberato dalle catene del capitale troverà nel tempo a disposizione per sé stesso la sua vera ricchezza; ma come utilizzerà questo tempo?

Marx propende per la tesi per cui la libera disponibilità di tempo per sé e per lo sviluppo autonomo delle capacità personali metterebbe l’uomo nella condizione di dedicarsi con ancora maggiore intensità alle attività produttive: «una liberazione dal lavoro che consenta l’esplicazione di attività creative, scientifiche e artistiche, [...] è la condizione per lo sviluppo della ricchezza, che si attua finalmente attraverso un lavoro umanamente degno, “liberato”»<sup>16</sup>. La concezione della vita produttiva come “essenza umana” è del resto una cornice che permette di intravedere la continuità tra le opere filosofiche giovanili e il progetto di critica dell’economia politica della maturità: nei *Manoscritti* del 1844 la vita produttiva è la vera “essenza generica” e il lavoro è la prassi caratteristica dell’uomo, tant’è che Marx si chiede, quando tratta della seconda determinazione del lavoro estraniato – l’estraniamento dell’uomo nell’atto della produzione – «che cos’è la vita se non attività?»<sup>17</sup>. L’uomo liberato dal lavoro salariato ha maggiore disponibilità di tempo per sé, ma parrebbe preferire l’uso di questo tempo per affinare

<sup>16</sup> F. Andolfi, *Lavoro e libertà*, cit., p. 95.

<sup>17</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. di F. Andolfi e G. Sgrò, Orthotes, Napoli 2018, p. 137.

qualità umane da investire nella produzione, rendendo così difficile distinguere il tempo di lavoro da quello di non lavoro. La futura società senza classi sembrerebbe caratterizzata dal trionfo della “mentalità teleologica” e il problema di come conciliare il bisogno interiorizzato di lavorare con un effettivo godimento del tempo disponibile non trova una risoluzione univoca, rinviando piuttosto a una verifica empirica le sorti della dialettica tra lavoro e libertà. Si tratta comunque di uno degli aspetti più controversi del concetto di lavoro in Marx, e non è un caso che i suoi seguaci si dividano tra le due vie della “liberazione del lavoro” e della “liberazione dal lavoro” e che proprio qui si concentri la critica di Hannah Arendt, secondo cui

la giustificazione del *lavoro* avverrebbe attraverso una proiezione su di esso [...] delle caratteristiche dell'*opera*, cioè di quella forma dell'attività che ha per termine prodotti stabili costituenti il tessuto della civiltà e rilevanti per l'identità di chi li mette in essere. L'ispirazione profonda della teoria marxiana andrebbe individuata però nell'intuizione ebraica e classica che lega il lavoro alla procreazione ed equipara la produttività alla fecondità<sup>18</sup>.

### 3. *Weber e l'etica del Beruf: il lavoro come valore assoluto*

Weber è stato uno dei primi pensatori a contestualizzare la narrazione borghese del lavoro nella sua cornice storico-culturale, mostrando come lo studio della

<sup>18</sup> F. Andolfi, *Lavoro e libertà*, cit., p. 28.

“sovrastuttura” su cui si regge il lavoro sia altrettanto importante quanto le indagini “strutturali” dell’economia politica. Le tesi de *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pur seguendo una direzione differente da quella tracciata dalla coppia Marx-Marcuse, hanno il pregio di ampliare i punti di osservazione possibili sulla dialettica lavoro-libertà: ci permettono di capire come l’evoluzione storica dei processi produttivi sia stata accompagnata da una trasformazione della morale che ha portato gli uomini a rinnovare continuamente il proprio modo di intendere la libertà nel e fuori dal lavoro; evidenziano che il lavoro è concepito come “mezzo” o come “scopo” dell’esistenza in differenti epoche storiche e a diversi livelli di sviluppo dell’economia, e che l’etica del lavoro è soggetta a forti differenze geografiche e sociologiche.

Una delle tesi fondamentali dell’*Etica* è che il capitalismo nell’epoca moderna si è affermato nella sua forma più avanzata nei paesi protestanti non per ragioni di carattere storico, geografico o politico, ma per le proprietà interne di alcune correnti religiose nate dal cristianesimo riformato. Weber si chiede come l’etica promossa dal protestantesimo abbia influenzato la mentalità economica del capitalismo e come questa componente “soggettiva” abbia agito nella formazione dell’economia occidentale moderna. Questa mentalità, che egli chiama “spirito del capitalismo”, è l’ideale di vita che ispirò i grandi eroi dell’epoca d’oro dello sviluppo dell’economia borghese, esemplificata nelle lettere di Benjamin Franklin a “coloro che vogliono arricchirsi”<sup>19</sup> e ispirata dall’ideale filosofico

<sup>19</sup> M. Weber, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. e cura di G. Galli. e A.M. Marietti, BUR, Milano 2016, pp. 72-73.

secondo cui la massima utilità individuale corrisponde alla massima utilità sociale. Lo spirito del capitalismo dell'età moderna intende l'uomo come *homo oeconomicus* e promuove valori come la puntualità, la diligenza, la parsimonia e il risparmio, necessari per accrescere gli affari individuali e la fiducia sociale in chi porta avanti l'impresa.

Nella società antica e in quelle società che ancora rispondono a una mentalità economica "tradizionale", l'uomo lavora per vivere (o per sopravvivere), e ripone le proprie speranze di felicità e realizzazione al di fuori della sfera lavorativa, nel riposo o nell'ozio; nella società moderna invece si vive per lavorare, nel senso che il lavoro è la massima forma di autorealizzazione e di servizio sociale che l'individuo può offrire. Questa mentalità è chiaramente visibile nell'imprenditore di successo, ma finisce per compenetrare tutti i ceti sociali, dal momento che la mancata emersione nella sfera professionale condanna l'individuo alla fame o quantomeno a un invisibile anonimato.

Nell'età moderna si afferma il lavoro come *Beruf*, cioè l'idea di una vocazione professionale alla quale l'individuo responsabile è chiamato a rispondere. Il concetto di *Beruf* modifica del tutto la dialettica tra lavoro e libertà che era stata tipica della mentalità tradizionale. Il rapporto che il professionista borghese ha con i momenti del consumo e del riposo è molto austero; la sua condotta di vita è ispirata a un ideale che comporta la fuga continua dal godimento. La borghesia è, almeno nella sua forma idealtipica, una classe ascetica, per la quale l'adempimento dei doveri intramondani attraverso l'esercizio del proprio *Beruf* è il livello massimo di servizio divino che l'uomo possa rendere.

Secondo Weber la dottrina religiosa a partire dal-

la quale si sviluppa lo spirito capitalistico è quella elaborata da Calvino, che portò a uno sviluppo superiore il carattere ascetico della dottrina protestante, a partire da una rielaborazione del concetto di “predestinazione” che assegnava maggior potere a Dio nel determinare la salvezza o la dannazione della persona. Per Calvino la decisione divina sulla salvezza o dannazione di ognuno è del tutto imperscrutabile, Dio soltanto è libero e decide se far conoscere o meno all’uomo il suo destino, mentre quest’ultimo si annulla completamente, fino a ritenere inutili il merito e la colpa nella condotta terrena. Il mondo, per il calvinista, è solo un mezzo dell’autoglorificazione di Dio, e la condotta del fedele nella società deve tendere ad accrescere l’opera divina, rifuggendo completamente da una qualsiasi idea di godere del frutto del proprio lavoro. Visto che non si sa nulla del decreto divino, il calvinista vive nell’angoscia di non sapere di essere o meno tra i predestinati, e non trova risposta in nessuna opera esteriore, per quanto utile alla società. Per questo gli viene raccomandato un lavoro professionale indefesso, come mezzo fondamentale per raggiungere la sicurezza di sé e fugare i dubbi sul proprio destino, avviando così la specifica condotta di vita borghese. In questo modo

al posto degli umili peccatori a cui Lutero promette la grazia, qualora si rimettano a Dio con costrizione e fede, vengono educati quei “santi” sicuri di sé che ritroviamo nei mercanti puritani, duri come l’acciaio, di quell’epoca eroica del capitalismo, e, in singoli esemplari, fino a oggi<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Ivi, p. 173.

Il fedele calvinista è strumento di Dio in questo mondo e in quanto tale è spinto continuamente ad agire per rendere grazie al creatore e cercare una comprova della propria salvezza, pur essendo assolutamente vietato il sospetto di essere tra i dannati; gli è vietato adagiarsi nel possesso e perdere tempo è il più grave di tutti i peccati, perché, secondo una massima paolina interpretata alla lettera, “chi non lavora non deve mangiare”. Tra questo principio teologico e il motto capitalistico secondo cui “il tempo è denaro” c’è un’evidente “affinità elettiva”. Il lavoro evita di far cadere nelle tentazioni mondane fino a creare una seconda natura nell’uomo, abituato e disciplinato a reprimere i propri istinti; lo dimostra chiaramente la regolamentazione della vita sessuale, dove il Puritanesimo estese l’obbligo di castità – in precedenza prerogativa del monaco – a tutta la vita coniugale, ammettendo i rapporti sessuali solo come mezzo voluto da Dio per accrescere la sua gloria nella procreazione. Questa etica del lavoro non condanna il possesso e la ricchezza in sé, ma la loro forma feudale-aristocratica, che è risultato di una trasmissione ereditaria e non del lavoro professionale indefesso prescritto al professionista borghese. C’è una continuità evidente tra la teologia morale puritana e lo spirito del capitalismo:

la massima dell’ascesi “rinunciare devi, tu devi rinunciare” si trasforma in quella capitalistica positiva “guadagnare devi, tu devi guadagnare”, e ci sta di fronte, pura e semplice nella sua irrazionalità, come una sorta di imperativo categorico. Per i puritani il motivo stava solo nella gloria di Dio e non

nella vanità umana, e *oggi* sta *solo* nel dovere nei confronti della “professione”<sup>21</sup>.

Ma lo spirito capitalistico non è un *ethos* tra i tanti possibili, bensì il tipo ideale di filosofia del lavoro dentro gli assetti economico-sociali esistenti. L'adesione personale di Weber al tipo di vita prescritto da un'educazione borghese lo porta a ritenere auspicabile, seppur improbabile, un ritorno a quello spirito eroico dei grandi pionieri dello sviluppo capitalistico occidentale. Ma se per questi il lavoro indefesso aveva una sanzione religiosa che portava a rinunciare alla propria libertà per riporla completamente in Dio, nell'epoca contemporanea del capitalismo maturo, in cui l'etica lavorativa è del tutto secolarizzata, l'umanità è entrata in una inossidabile gabbia d'acciaio. Il senso del “dovere professionale” ha oggi un carattere del tutto immanente e l'individuo può trovare solo nella contingenza del proprio percorso di vita le ragioni ideali che lo spingono ad agire in questa gabbia. Lo sviluppo tecnico mette l'individuo nella condizione di dover raggiungere un livello così alto di professionalizzazione da dover rinunciare a tutta una serie di possibilità di accrescimento personale; in questo contesto ogni azione è allo stesso tempo rinuncia. Il professionista deve abdicare all'ideale dell'“umanità universale faustiana”<sup>22</sup> e nessuno può dire quali saranno le sorti future degli “ultimi uomini”, che Weber si limita a immaginare seguendo una sentenza di Nietzsche riportata nel testo senza fonte: «specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si im-

<sup>21</sup> Ivi, nota 274, p. 332.

<sup>22</sup> Ivi, p. 239.

magina di essere asceso a un grado di umanità non mai prima raggiunto»<sup>23</sup>. L'affinità di questi passaggi con le pagine marxiane sull'alienazione, in particolare con il tema della separazione dell'uomo in quanto individuo dall'uomo come genere, è evidente. Ciò che non è tematizzato esplicitamente dal sociologo tedesco è una possibile via d'uscita da questa situazione; l'inevitabilità della permanenza del capitalismo è per lui un dato oggettivo, almeno «finché non sia stato bruciato l'ultimo quintale di carbon fossile»<sup>24</sup>.

Ma è legittimo mettere in dubbio, nel capitalismo del ventunesimo secolo in cui l'automazione del lavoro è sempre più estesa e quel traguardo dell'esaurimento del carbon fossile da bruciare non pare irraggiungibile, che questa situazione sia destinata a durare in eterno. Weber ci ha visto lungo nell'inquadrare il lavoro, sia come prassi collettiva che individuale, nella sfera della necessità. Ma forse immaginare uno spazio di libertà dal lavoro è inevitabile per chi voglia ripensare il vivere associato oggi, dove il lavoro necessario al ciclo produzione-riproduzione è sempre più meccanizzato e globalmente distribuito, liberando così una parte dell'umanità da questo peso già qui e ora. La liberazione dal lavoro, almeno per come lo abbiamo finora inteso, è in parte già un dato di fatto, come esito di uno sviluppo interno del capitalismo; creare le condizioni per una vita appagante al di fuori della professione è un'esigenza immediata e non di un futuro indefinito. Ripensare strutturalmente il nostro vivere associato in un mondo, anche solo parzialmente, libero dal lavoro è condizione necessaria per

<sup>23</sup> Ivi, p. 241. La citazione di Nietzsche è senza fonte nel testo.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 239-240.

pensare a una vera libertà del lavoro, a partire dalla scelta di una professione realmente soddisfacente per l'individuo, che dia la possibilità di evitare le deformazioni dello "specialismo" che ingabbia le migliori aspirazioni e potenzialità personali.

#### 4. *Marcuse e la critica del concetto di lavoro come fulcro della teoria critica della società*

L'interpretazione del lavoro nell'ambito di una teoria critica della società attraversa tutta l'opera di Herbert Marcuse, con un approccio molto originale rispetto ai due predecessori. Nel saggio *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*<sup>25</sup> egli indaga il concetto di lavoro in una direzione ontologica ed esistenziale, astraendo dalle determinazioni assunte dalla prassi lavorativa nei diversi contesti storico-sociali, permettendo così di evidenziare alcuni suoi caratteri "eterni", che resterebbero in vita anche in un'eventuale società post-capitalista.

La critica marcusiana parte da una ridefinizione del concetto di lavoro che ha lo scopo di riscoprirne l'essenza al di là delle indagini riduttive e unilaterali degli economisti. Nella scienza economica contemporanea si tende a dare per scontato che il lavoro sia nient'altro che «la prassi all'interno della sfera economica»<sup>26</sup>, cioè la produzione di beni e

<sup>25</sup> H. Marcuse, *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*, in Id., *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969.

<sup>26</sup> Ivi, p. 147.

servizi volti a soddisfare determinati bisogni umani. Ciò inevitabilmente porta a escludere dalla sfera lavorativa quelle attività “improduttive”, che si trovano nella condizione paradossale di essere forme di vita per intere categorie di individui, senza tuttavia essere considerate “lavoro” nell’analisi economica: basta pensare all’attività dell’uomo politico, dell’artista, dello studioso o del prete, tutte poste dagli economisti in un contrasto di fondo con la sfera produttiva. Un’ulteriore restrizione del concetto di lavoro viene operata laddove si tende a considerare come tale solo l’attività “non libera”, cioè il lavoro esecutivo, a fronte dell’attività libera di chi è posto nella condizione di progettare e dirigere la produzione: «così per es. Max Weber vorrebbe intendere per lavoro soltanto il “lavoro orientato in base a disposizioni” (e non come attività “disponente”)»<sup>27</sup>.

Queste definizioni del lavoro tipiche degli economisti sono il frutto di un modo ben determinato e per nulla neutrale di trattare l’economia, che sotto l’apparente ovvietà del concetto economico di lavoro nasconde delle “decisioni preliminari” ideologicamente precise. Per smascherare queste decisioni preliminari è necessario riprendere il metodo di Marx e le due fonti a cui esso attinge: l’economia politica e la filosofia classica, operanti in lui in un nesso inseparabile che è andato perduto nelle teorie economiche successive, un legame senza il quale è inevitabile cadere nell’unilateralità e nell’ideologia. Ripartendo da queste due fonti, Marcuse sostiene che il lavoro non costituisce semplicemente “una determinata attività” tra le tante che l’uomo porta a termine nel mondo, ma

<sup>27</sup> Ivi, p. 148.

è piuttosto l'attività umana nel mondo per eccellenza, il "fare" propriamente umano: «Hegel concepisce il lavoro come il fare [...] in cui "il puro esser-per-sé della coscienza... esce fuori di sé nell'elemento del permanere"; in questo elemento la coscienza "giunge a se stessa", dandosi insieme "come sostanza" all'oggetto del lavoro»<sup>28</sup>. Il lavoro è un evento fondante dell'esistenza che domina integralmente la vita dell'uomo, perché svolge l'attività di mediazione tra il soggetto e l'oggetto, tra l'uomo e la natura, dando così un volto "umano" alla natura, che viene trasformata a seconda dei bisogni umani e delle tecniche disponibili, e un'oggettività alla coscienza; nel lavoro avviene quella "appropriazione" dell'oggettività che caratterizza l'uomo, distinguendolo dall'animale che si adegua al contesto naturale preesistente; lavorando, l'esistenza umana giunge a se stessa e diviene "per sé". Tale concetto presuppone un'estensione del lavoro ben oltre l'attività economica, permettendo di studiarne l'essenza non in relazione all'oggetto lavorato, «ma in base a ciò che nel lavoro avviene dell'esistenza umana stessa»<sup>29</sup>. Per Marcuse la prassi umana è un "fare" nel senso che l'uomo deve "far accadere" la propria esistenza; la vita autentica si distingue da un'esistenza reificata proprio per la capacità di far accadere, a differenza dell'animale che "lascia accadere" la propria esistenza. L'uomo è un animale che progetta, costruisce, realizza la propria esistenza in relazione a uno scopo continuamente rinnovato; la condizione che si trova ad affrontare nel mondo «non è già immediatamente la sua, nel senso che egli pos-

<sup>28</sup> Ivi, p. 152.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

sa semplicemente lasciar-accadere la sua esistenza in questa immediatezza; deve invece far sua ogni situazione “mediandola” con sé»<sup>30</sup>. Se l’uomo deve far accadere la propria esistenza, vedendosi negata la possibilità di un immediato lasciar accadere le cose, ciò è dovuto al suo trovarsi in un mondo che non può mai bastare ai suoi bisogni, che eccedono continuamente ogni tentativo di soddisfazione; il bisogno è l’impulso del fare dell’uomo, e tale rimane anche nella situazione più prospera che si possa immaginare. Questa constatazione rende unilaterali le definizioni economiche del lavoro come attività volta alla soddisfazione dei bisogni: «ogni teoria che prenda le mosse dal “bisogno” come stimolo del fare considera l’uomo fondamentalmente come essere “organico”, come “vita” organica nel senso della biologia»<sup>31</sup>. Definire il lavoro come un’attività tesa a soddisfare dei bisogni, significa per Marcuse restringere il lavoro nella dimensione del “mondo dei beni” materiali, guardando da questa visuale distorta tutte le forme non-economiche di lavoro. Ma visto che l’uomo è molto più un “essere storico” che un organismo della natura, sarà opportuno superare questa definizione economicistica: Marcuse propone l’uso dell’espressione “approvvigionamento del fabbisogno”, piuttosto che “soddisfazione di bisogni”. Con questa, si apre

la possibilità di porre come oggetto della scienza economica l’uomo, non semplicemente in quanto soggetto del “mondo dei beni”, ma nella pienezza del suo essere; “la garanzia dell’esistenza” e “l’al-

<sup>30</sup> Ivi, p. 160.

<sup>31</sup> Ivi, p. 162.

largamento dell'esistenza", [...] dovrebbero esprimere proprio l'"esistenza qualitativa" dell'uomo a differenza della sua "mera esistenza"<sup>32</sup>.

In questo modo è possibile considerare l'«economia come vita»<sup>33</sup> nella sua complessità, visto che il concetto di fabbisogno non si riferisce all'astratto *homo oeconomicus*, ma alla concreta esistenza umana con le sue molteplici esigenze, dove «l'economia è espressamente diretta a conseguire non un maximum nel senso della grandezza, ma un optimum nel senso della forma»<sup>34</sup>. Affermare che l'uomo lavora in vista dell'approvvigionamento del fabbisogno significa considerare l'agire economico in relazione all'accadere complesso della vita, dove non sono in questione solo i beni come mezzo del soddisfacimento di bisogni, ma la possibilità stessa che l'esistenza umana possa esprimersi nella sua pienezza.

Il lavoro è un *medium* per la creazione di sé stessi, per la produzione di forme di vita durevoli e solide, perché «tutti i singoli fabbisogni hanno il loro fondamento ultimo in questo bisogno originario e permanente che l'esistenza ha di se stessa, cioè di prodursi nella durata e nella sussistenza»<sup>35</sup>. In un'eventuale società in cui fosse coperta del tutto la sfera dei bisogni economici e la lotta tra uomo e natura per la produzione di beni e servizi fosse vinta in maniera "definitiva" dall'uomo, il lavoro continuerebbe a esistere, perché permarrebbe la contraddizione tra la va-

<sup>32</sup> Ivi, p. 163.

<sup>33</sup> Ivi, p. 164.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Ivi, p. 165.

stità delle esigenze soggettive e la limitatezza di ciò che la realtà oggettiva ha da offrire, ma questo contrasto si trasferirebbe in gran parte «in altre dimensioni dell'esistenza e del suo mondo; [...] in questo tipo di società il lavoro economico non potrebbe più servire da “modello” per il lavoro in generale»<sup>36</sup>.

Pur consapevole che l'uomo abbia interiorizzato un certo bisogno di lavorare, per Marcuse il lavoro non perde mai il suo fondamentale carattere di opposizione al “gioco”. Con questa espressione Marcuse non indica la sfera dei divertimenti e dei piaceri mondani, ma una dimensione dell'esistenza intrinsecamente opposta al lavoro, nella quale l'uomo è “presso sé stesso” e non “presso le cose”, e può dare libero sfogo alla facoltà immaginativa quotidianamente repressa dal pensiero calcolante. Nel gioco l'uomo continua ad occuparsi di oggetti a lui esterni, ma senza conformarsi a essi, alle loro regole e ai loro dettami; il gioco «sopprime, nei limiti del possibile, questo contenuto e regolarità “oggettivi” degli oggetti per mettere al loro posto una regolarità diversa, creata dall'uomo stesso, a cui chi gioca si lega liberamente per volontà propria: le regole del gioco»<sup>37</sup>. Nel gioco l'uomo è libero tra gli oggetti, li crea ed organizza secondo le sue disposizioni, e in questo modo giunge in una dimensione di libertà alla quale nessuna attività lavorativa potrà mai avvicinarsi: «un singolo lancio di palla di un giocatore rappresenta un trionfo della libertà umana sull'oggettività che è infinitamente maggiore della conquista più strepitosa del lavoro tecnico»<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Ivi, p. 166.

<sup>37</sup> Ivi, p. 155.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

Nel gioco, l'uomo "si" rilassa, "si" dimentica, "si" riposa: è la sua coscienza ad essere al centro e non la realtà esterna. Ma proprio queste attività della coscienza rimandano a qualcosa d'altro rispetto al gioco, in relazione a cui il gioco stesso si definisce: l'uomo si rilassa dal lavoro e si riposa in vista della ripartenza delle attività lavorative. Il gioco non ha durata né costanza, non è un avvenimento compiuto e autosufficiente, ma rinvia sempre alla sfera del fare lavorativo; visto nell'insieme delle attività umane, il gioco è un momento passeggero. Il fare lavorativo dal suo canto è caratterizzato da tre attributi: la durata, la permanenza e il peso.

La durata del lavoro è legata alla natura stessa di questa prassi, che ha lo scopo di trasformare la realtà per mettere a disposizione dell'uomo i suoi beni: un'attività che richiede tempo, che non si risolve mai in un singolo atto e che mette in rapporto l'azione attuale alle altre azioni umane precedentemente svolte e oggettivate in un prodotto. Mentre il gioco ha carattere singolare, si compie di tanto in tanto e senza continuità, il lavoro prosegue fino a occupare la maggior parte del tempo di vita. Il secondo carattere del lavoro che Marcuse evidenzia in contrasto col gioco, è la sua "permanenza", che caratterizza tanto i prodotti del lavoro quanto l'attività stessa: «dal lavoro deve "venir fuori" qualcosa che, per il suo senso o la sua funzione, sia più duraturo del singolo atto lavorativo e faccia parte di un accadere "universale"»<sup>39</sup>, perché il lavoro crea "oggettivazioni" che hanno un carattere sempre extra-individuale, dovendo soddisfare esigenze e bisogni di un soggetto che continua a esistere

<sup>39</sup> Ivi, p. 157.

dopo la conclusione dell'atto lavorativo. Infine, ma non per importanza, il lavoro ha sempre un carattere di "peso": indipendentemente dalle condizioni di svolgimento del processo lavorativo, dal livello di organizzazione e dalle tecnologie disponibili, così come dallo stato motivazionale del soggetto a lavoro, cioè prima di tutti questi fattori in grado di influenzarne il livello di gravosità, è la prassi lavorativa in quanto tale a essere un peso, perché

sottomette il fare umano a una legge estranea, che a questo viene imposta: alla legge della "cosa" che bisogna fare (e che rimane una "cosa", qualcosa che è altro dalla vita, anche se è l'uomo stesso a darsi il suo lavoro). Nel lavoro si tratta sempre in primo luogo della cosa stessa e non del lavoratore, anche quando non abbia ancora avuto luogo una separazione totale tra lavoro e "prodotto del lavoro". Nel lavoro l'uomo viene continuamente allontanato dal suo essere-se-stesso e indirizzato a qualcosa d'altro, è continuamente presso qualcosa d'altro e per altri<sup>40</sup>.

Il carattere di peso del lavoro permane indipendentemente dal periodo storico, dalle condizioni sociali dei lavoratori, dalla disposizione soggettiva e dallo stato motivazionale individuale: quindi non potrà essere abolito con nessun intervento politico, né con misure tecnologiche o psicologiche. Pur mettendo in luce questi caratteri universali e riferibili a ogni tipo di lavoro, Marcuse è consapevole che nel modo di produzione capitalistico venga accentuata una separazione antica quanto la divisione della società in

<sup>40</sup> Ivi, p. 159.

classi sociali: da un lato i lavori volti alla semplice riproduzione sociale, che appartengono alla sfera della necessità, dall'altro i lavori che hanno origine nella libera e creativa iniziativa dell'uomo. Il concetto di lavoro si muove cioè tra due poli:

da un lato il fare posto a servizio della produzione e riproduzione "materiale", cioè il lavoro volto a provvedere, procurare, conservare ecc. ciò che è strettamente necessario all'esistenza. [...] L'altro polo è costituito da tutto il lavoro che va al di là di queste necessità, e che è e rimane legato al far-accadere l'esistenza<sup>41</sup>.

Due sfere dell'esistenza caratterizzate già da Aristotele con i concetti di *anankaya*, che indica il polo della produzione dei beni materiali necessari alla sussistenza, e *kala*, che indica ciò che è frutto della libera creazione umana e fine a sé stesso. Al di fuori degli *anankaya* il lavoro «non ha più come meta il dar forma e compimento all'esistenza, come se ciò fosse qualcosa che esso deve ancora creare ed assicurare, ma è invece un accadere che risulta dalla forma e dalla pienezza dell'esistenza come loro realizzazione»<sup>42</sup>. Si tratta di una nuova forma di prassi, fine a sé stessa e realmente in grado di dar vita alle migliori capacità creative dell'uomo, una prassi autentica e rivolta allo sviluppo libero dell'esistenza in tutte le sue possibilità.

Un'analisi, quella di Marcuse, profondamente filosofica e radicale, volta a mettere in luce i limiti della

<sup>41</sup> Ivi, p. 177.

<sup>42</sup> Ivi, p. 178.

teoria economica che vede il lavoro nella ristretta dimensione della produzione materiale: «ogni vera teoria economica è congiunta, espressamente o no, con un'ontologia dell'uomo la quale trascende tale teoria e dispone almeno di un abbozzo dell'esistenza storica umana in quanto tale»<sup>43</sup>. La teoria economica, in altre parole, rinvia sempre a una serie di assunti filosofici sulla condizione umana nel mondo. Liberare il concetto di lavoro da ogni tipo di unilateralità e dogma è una preconditione indispensabile per dar vita a una prassi rivoluzionaria all'altezza dei nostri tempi.

### *5. Conclusioni*

Questo contributo, che in poco spazio prova ad analizzare il pensiero di tre diversi autori, è stato elaborato con l'obiettivo di aprire una riflessione sul problema del lavoro, nella consapevolezza che le tematiche analizzate sono trattate in forma sintetica e preliminare. Ho preferito questa forma, rispetto all'analisi del pensiero di un singolo autore, perché permette di guardare al problema del lavoro in un'ottica multilaterale, analizzando l'impatto del fenomeno lavorativo sull'esistenza umana da diversi punti di vista, e lasciando in eredità tante domande e questioni, oggetto di possibili approfondimenti futuri. La dialettica lavoro-libertà è una chiave di lettura che potrebbe orientare uno studio più approfondito delle filosofie del lavoro nel Novecento.

Karl Marx, nelle sue indagini scientifiche elaborate con l'obiettivo di una critica dell'economia po-

<sup>43</sup> Ivi, p. 180.

litica, considera il lavoro come una necessità storica per l'uomo; la liberazione dal lavoro nella sua forma disciplinata dal capitale in vista del trionfo del lavoro in quanto libera attività umana sono i motivi fondamentali della sua opera. Max Weber, ricostruendo la genesi della mentalità economica dominante in Occidente, dimostra che questa ha origine da una coscienza privazione di libertà da parte dell'uomo. Per Marcuse, che dei due predecessori può considerarsi un allievo critico, il lavoro è peso, durata e permanenza, e rimarrà tale fin quando continuerà a essere vissuto in netta opposizione al momento del gioco.

Il lavoro è necessità e allo stesso tempo libertà. Può essere fonte di autorealizzazione, ma si presenta all'uomo sempre come un insieme di regole a cui bisogna adeguarsi, prima di poterne essere in qualche modo padrone. Storicamente, e soprattutto in Occidente, ha prevalso una visione del mondo "lavorista" che ha assegnato al lavoro un valore etico fondamentale per l'integrazione sociale, mettendo ai margini qualsiasi esaltazione dell'ozio e del riposo. Eppure, non c'è dubbio che ancora oggi chiamiamo "tempo libero" quel tempo in cui non siamo a lavoro e possiamo dedicarci ad *hobby* e affetti, forse l'unico tempo in cui riusciamo ad essere realmente felici. Ripensare il ruolo del lavoro nelle nostre vite non può essere una riflessione fine a sé stessa, ma è un impegno con delle ricadute politiche dirette, anzi probabilmente è il perno attorno a cui dovrebbe ruotare qualsiasi decisione politico-economica, vista la centralità della prassi lavorativa nell'esistenza di quell'animale sociale che è l'uomo.

IL RITMO DELLA FABBRICA.  
NUOVE DIALETTICHE DEL LAVORO  
A PARTIRE DALL'ESPERIENZA DI S. WEIL  
E G. ANDERS.

di Francesca De Simone

1. *Lavoro e conoscenza*

Simone Weil entra in fabbrica nel dicembre del 1934, facendosi assumere come operaia all'Alsthom, *Société générale de construction électriques et mécanique* a Parigi, grazie all'interessamento dell'amico Boris Souvarine che la presenta al padrone della fabbrica Auguste Detoef<sup>1</sup>. Weil ha venticinque anni e vuole, con il suo nuovo impiego, mettere in pratica la sua idea del lavoro manuale come mezzo privilegiato per la conoscenza, studiare da vicino il meccanismo oppressivo del sistema produttivo taylorista e così individuare le opportunità per la classe operaia

<sup>1</sup> Il rapporto con Detoef prosegue anche dopo la fine dell'esperienza di Weil come operaia. Detoef fonda nel 1937 i *Nouveaux Cahiers* su cui Weil scriverà diversi articoli raccolti oggi in *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris 1951; ed. it. *La condizione operaia*, trad. di F. Fortini, SE, Milano 1994. Weil, dopo l'esperienza all'Alsthom, lavorerà in altre due fabbriche.

di lottare per un nuovo sistema. Ma questa esperienza, mossa da una spinta intellettuale, comporterà una trasformazione anche dal punto di vista fisico e morale, mutando la percezione che Weil ha di sé<sup>2</sup> e le sue posizioni teoriche successive. Il *Diario*<sup>3</sup> testimonia non solo dei mesi, tra il dicembre del 1934 e l'agosto del 1935, in cui Weil sarà impiegata in fabbrica, ma è «esperienza dell'abbassamento a uno stato di schiavitù determinato dalla forma stessa assunta dal lavoro nella grande industria [...] narrazione della discesa in un mondo infernale»<sup>4</sup>.

L'esperienza di Günther Anders, invece, non è frutto di una scelta intellettuale ma nasce da una necessità. Egli decide di scappare in Francia nel 1933, poco dopo l'incendio del *Reichstag* e dopo qualche anno, nel 1936, emigra in USA. Nel 1938, formalmente espatriato dalla Germania, si trova in California con molti dei più grandi intellettuali tedeschi di origine ebraica e per guadagnarsi da vivere è costretto a impiegarsi in una serie di *odd jobs*: lavorerà nei magazzini di costumi di scena a Hollywood e nelle fabbriche di Los Angeles come operaio in catena di montaggio.

Di queste esperienze Anders scrive: «Senza il periodo in fabbrica, in effetti, io non sarei mai stato in grado di scrivere la mia critica all'era della tecnica, ossia il mio libro *Die Antiquiertheit des Menschen*. E

<sup>2</sup> Si veda S. Weil, *Lettera a Albertine Thévenon* in Ead., *La condizione operaia*, cit.

<sup>3</sup> S. Weil, *Journal d'usine*, in Ead., *La condition ouvrière*; ed. it. *Diario di fabbrica*, trad. di M.C. Sala, Marietti, Genova 2015.

<sup>4</sup> G. Gaeta, *Leggere Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 94.

ancora oggi, mentre preparo la seconda parte di quel libro, continuo a nutrirmi di quelle esperienze»<sup>5</sup>.

L'esperienza di Weil e Anders mostra quindi, anche se in modo diverso, il legame tra il lavoro in fabbrica e il lavoro intellettuale e teoretico. Per Weil l'esperienza operaia costituisce un momento di svolta e ripensamento della questione sociale elaborata poco prima nelle *Riflessioni*<sup>6</sup> e mostra la volontà di calarsi in modo profondo nel proprio oggetto d'indagine; per Anders diventa matrice delle posizioni espresse nei due volumi de *L'uomo è antiquato*<sup>7</sup>, in particolare gli aspetti che riguardano la vergogna prometeica e il confronto con la teoria dell'alienazione in Marx.

Entrambi gli autori partono dall'individuare le caratteristiche del nuovo modo di produzione industriale, ovvero le conseguenze che la nuova "organizzazione scientifica del lavoro" comporta al livello del corpo e della psiche del lavoratore.

<sup>5</sup> G. Anders, *Wenn ich verzweifelt bin, was geht mich an*, trad. it. *Opinioni di un eretico* (1979), introduzione e a cura di S. Velotti, Theoria, Roma-Napoli 1991, p. 64.

<sup>6</sup> S. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, Paris 1955; ed. it. *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, trad. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2003.

<sup>7</sup> G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, I Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, C.H. Beck Verlag, München 1956; ed. it. *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007; *Die Antiquiertheit des Menschen, I: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, C.H. Beck Verlag, München 1980; ed. it. *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. di M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

## 2. *La trasformazione del lavoratore*

Analizzando le trasformazioni dei modi di produzione verso una sempre maggiore macchinizzazione si può rintracciare una conseguente trasformazione dello statuto del lavoratore non solo dal punto di vista sociale ma anche antropologico. Tuttavia una trasformazione di senso inverso a quello che immaginava Weil, che aveva voluto diventare operaia convinta che il lavoro manuale, come sintesi di pensiero e azione, fosse l'espressione più alta della condizione umana e che si ritrova invece a testimoniare della scissione fortissima tra lavoro e coscienza, una scissione che manifesta la natura del lavoro operaio come vera e propria schiavitù. Nelle *Riflessioni*, Weil aveva voluto cercare una definizione della libertà diversa dall'idea di assenza di necessità:

la libertà autentica non è definita da un rapporto tra il desiderio e la soddisfazione, ma da un rapporto tra il pensiero e l'azione; sarebbe completamente libero l'uomo le cui azioni procedessero tutte da un giudizio preliminare concernente il fine che egli si propone e il concatenamento di mezzi atti a realizzare questo fine<sup>8</sup>.

L'esperienza della fabbrica testimonia invece l'inconciliabilità tra lavoro come azione sistematica e cosciente e sistema-fabbrica, votato all'efficienza e alla produzione. Per questo motivo la classe operaia non si manifesta a Weil come soggetto rivoluzionario mosso da una propria coscienza collettiva, ma piuttosto

<sup>8</sup> S. Weil, *Riflessioni*, cit., p. 77.

sto come un universo di oppressi. Come ha rilevato Remo Bodei<sup>9</sup>, il sistema delle macchine ha confutato l'immagine aristotelica della schiavitù che rappresentava lo schiavo come dotato di intelligenza debole e corpo forte poiché la semplicità dei meccanismi e il minore sforzo richiesto permettono l'impiego di nuovi schiavi nelle fabbriche, le donne e i bambini, cosicché i processi produttivi coinvolgono l'intera famiglia. La condizione operaia è una declinazione specifica di quella malattia del Novecento che Weil definisce nei termini di sradicamento:

La condizione sociale del proletariato è quella in cui la malattia dello sradicamento raggiunge il massimo livello; gli operai sono sradicati moralmente, esiliati e poi riammessi di nuovo, quasi per tolleranza, come carne da lavoro. Essi non si sentono a casa propria né in fabbrica, né nelle loro abitazioni, né nei partiti, né nei sindacati, né nei luoghi di divertimento né nella cultura intellettuale<sup>10</sup>.

Lo sradicamento è la distruzione di un rapporto pieno con lo spazio e il tempo, con la propria storia, con il proprio ambiente, ma la difficoltà a definirlo compiutamente è data dall'elevato grado di sradicamento di tutta la società contemporanea, che lo pone quasi come uno stato naturale<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> R. Bodei, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza artificiale*, Il Mulino, Bologna 2019.

<sup>10</sup> S. Weil, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris, 1949; ed. it. *La prima radice*, trad. di F. Fortini, SE, Milano 1990, p. 50.

<sup>11</sup> Si veda G. Gaeta, *Leggere Simone Weil*, cit.

Il *Diario di fabbrica* è un resoconto dettagliatissimo dell'esperienza operaia di Weil in cui l'autrice riporta non solo le minuzie del proprio lavoro e delle operazioni tecniche cui si dedica giorno per giorno nei diversi reparti della fabbrica, ma soprattutto – ed è questo che maggiormente ci interessa – le proprie sensazioni e trasformazioni fisiche e psicologiche che sono conseguenza dei compiti che svolge. È negli appunti della quarta settimana che troviamo la registrazione di un nuovo sentimento: «Sentimento di essere stata una persona libera per 24 ore (domenica) e di dover riadattarmi a una condizione servile. [...] Sentimento di schiavitù»<sup>12</sup>. Ma la più sconvolgente trasformazione di sé si manifesta qualche mese dopo, quando, dopo una corsa in autobus Weil scrive:

A me, la schiava, è dunque permesso di salire su questo autobus [...]? Quale straordinario favore! Penso che se mi ordinassero brutalmente di scendere, lo troverei del tutto naturale. La schiavitù mi ha fatto perdere completamente il sentimento di avere dei diritti. Avere dei momenti in cui non devo sopportare alcunché quanto a brutalità umana mi appare come un favore. [...] I miei compagni di lavoro non hanno, credo, questo stato d'animo al medesimo grado: non hanno pienamente capito che sono schiavi<sup>13</sup>.

La subordinazione, la vita di fabbrica, il rapporto con i capi e i colleghi operai, hanno lavorato nel profondo della coscienza tanto che il sentimento di

<sup>12</sup> S. Weil, *Diario*, cit., p. 33.

<sup>13</sup> Ivi, p. 97.

schiavitù si manifesta ormai anche fuori dai cancelli della fabbrica, diventa una condizione esistenziale che prescinde dalle dinamiche lavorative. È necessario forgiare un nuovo sentimento di dignità personale, poiché quello fabbricato dalla società viene frantumato in fabbrica: «tutte le ragioni esterne (una volta avevo creduto trattarsi di ragioni interiori) sulle quali si fondavano, per me la coscienza della mia dignità e il rispetto di me stessa sono state radicalmente spezzate in due o tre settimane sotto i colpi di una costrizione brutale e quotidiana»<sup>14</sup>.

La tentazione della vita di fabbrica è quella di ritrovarsi incapaci di pensiero: solo il sabato e la domenica, giorni di pausa, scrive Weil, «mi ricordo che sono anche un essere pensante»<sup>15</sup>. L'oppressione quindi non genera automaticamente resistenza: «a partire da un certo grado di intensità, non genera una tendenza alla rivolta bensì una tendenza quasi irresistibile alla più assoluta sottomissione»<sup>16</sup>. Smettere di pensare è il solo modo per non soffrire e per mantenere la velocità che le operazioni alle macchine richiedono e a questo si lega la questione del ritmo del lavoro.

### 3. *Tempo, Ritmo e Cadenza*

Nei *Principi di organizzazione scientifica del lavoro*, del 1911, Taylor scrive:

<sup>14</sup> Ead., *Lettera a Albertine Thévenon* in Ead., *La condizione operaia*, cit., p. 126.

<sup>15</sup> Ead., *Diario*, cit., p. 50.

<sup>16</sup> Ead., *Lettera a Victor Bernard* in Ead., *La condizione operaia*, cit., p. 153.

I compiti sono sempre programmati con molta accuratezza in modo che il lavoratore che li deve eseguire possa svolgerli con alacrità e a regola d'arte per un elevato numero di anni senza che il ritmo dell'esecuzione che egli è chiamato a rispettare arrechi alcun danno alla sua salute ma al contrario, gli permetta di assicurarsi un buon livello di prosperità e di felicità senza mai essere sovraccarico di lavoro<sup>17</sup>.

È evidente che nonostante le buone intenzioni di Taylor nei confronti dei lavoratori, per i quali egli ha sempre parole di rispetto, l'attenzione alla felicità e alla prosperità dell'operaio<sup>18</sup> non è esattamente quello che il taylorismo ci ha lasciato. Come ben sintetizza Bodei nel suo ultimo lavoro, la catena di montaggio del taylorismo-fordismo ha due specificità: «Da una parte, ha, infatti, richiesto al lavoratore l'esecuzione di pochi, facili e ripetitivi movimenti fisici [...]; dall'altra ha dirottato verso l'alto la conoscenza e la direzione dei processi produttivi, concentrandole in un numero ristretto di addetti alla progettazione e al management»<sup>19</sup>.

È soltanto *imponendo* la standardizzazione dei metodi di lavoro, *imponendo* l'uso degli attrezzi e del-

<sup>17</sup> F.W. Taylor, *The Principles of Scientific Management*, Harper & Brothers Publishers, New York – Londra 1911; ed. it. *Principi di organizzazione scientifica del lavoro*, trad. di P. Morganti, Franco Angeli, Milano 1975, p. 76.

<sup>18</sup> Weil interpreta l'attenzione di Taylor al singolo lavoratore come un metodo per sviluppare la concorrenza con gli altri lavoratori e distruggere la solidarietà operaia. Si veda S. Weil, *La razionalizzazione* (1937) in Ead., *La condizione operaia*, cit.

<sup>19</sup> R. Bodei, *Dominio e sottomissione*, cit., p. 346.

le condizioni di lavoro più razionali e *imponendo* la collaborazione che ci si può assicurare un ritmo di lavorazione più veloce; e questo compito, ossia l'imposizione di metodi standardizzati e l'attuazione delle varie forme di collaborazione è di pertinenza esclusiva della *direzione*<sup>20</sup>.

Quello che emerge soprattutto da queste due brevi citazioni dal manifesto di Taylor è l'ossessione per il raggiungimento di un determinato "ritmo" nel lavoro; un tema che emerge chiaramente nelle testimonianze dell'esperienza operaia di Weil e Anders.

In realtà, già prima del lavoro in fabbrica Weil si era pronunciata sul rapporto uomo-macchine non avendo ancora provato sulla propria pelle quanto totalizzante fosse mettersi al servizio di queste ultime: «Le macchine non funzionano per permettere agli uomini di vivere, ma ci si rassegna a nutrire gli uomini affinché servano le macchine»<sup>21</sup>. L'ossessione del ritmo, di raggiungere il ritmo ininterrotto, percorre poi tutto il *Diario*: «Giungo al ritmo ininterrotto solo nel pomeriggio [...] ma ripetendomi incessantemente l'elenco delle operazioni [...] non tanto per preservarmi da una sbadataggine quanto per impedirmi di pensare, condizione per la velocità»<sup>22</sup>. Una definizione, quella di ritmo ininterrotto, che risulta ossimorica proprio perché, come riconosce Weil, il ritmo è in realtà definito dalle pause, dagli arresti; il tic-tac dell'orologio non è ritmo, è regolarità. La successione dei gesti dell'operaio viene chiamata cadenza, poiché è il

<sup>20</sup> F.W. Taylor, *Principi*, cit., p. 107.

<sup>21</sup> S. Weil, *Riflessioni*, cit., p. 112.

<sup>22</sup> Ead., *Diario*, cit., pp. 68-69.

contrario del ritmo: una serie di movimenti che prevede attimi di sosta, anche molto brevi, dà vita a un ritmo mentre la fretta con cui lavora l'operaio è assenza di grazia:

Gli operai alle macchine raggiungono la cadenza voluta solo se i gesti di un secondo si succedono in modo ininterrotto quasi come il tic-tac di un orologio senza che mai nulla indichi che qualcosa è finito e che qualcos'altro comincia. Quel tic-tac del quale non è possibile sopportare a lungo la tetra monotonia, essi devono quasi riprodurlo con i propri corpi<sup>23</sup>.

Per questo il tempo di fabbrica è inabitabile per l'uomo e ciò contribuisce al senso di sradicamento per cui l'operaio passa la sua giornata in un luogo che gli risulta estraneo poiché è impossibile per lui appropriarsi anche solo con il pensiero dei luoghi e degli oggetti con cui passa la sua vita in fabbrica. L'organizzazione del lavoro di tipo taylorista uccide l'attenzione dei lavoratori, li priva di tutto ciò che li definisce umani, poiché richiede che ci si svuoti di tutto ciò che esula dalla preoccupazione per la velocità; l'operaio è privato non solo del risultato soggettivo del suo lavoro, il salario, ma anche del risultato oggettivo, cioè la coscienza dell'opera finita che contribuisce a produrre.

Dello stesso anno in cui Weil inizia il lavoro in fabbrica, il 1934, sono gli appunti di Gramsci sullo stesso argomento; appunti che verranno poi raccolti

<sup>23</sup> Ead., *Esperienza della vita di fabbrica* in Ead., *La condizione operaia*, cit., p. 267.

nel quaderno 22, dal titolo *Americanismo e fordismo*. Gramsci riconosce, come Weil, che l'organizzazione scientifica del lavoro di Taylor vuole sviluppare al massimo gli atteggiamenti macchinali e automatici del lavoratore, spezzando il nesso psico-fisico del lavoro professionale qualificato e il legame arte-lavoro, tipico dell'artigiano. Spezzare questo nesso significa eliminare l'iniziativa, l'intelligenza e la partecipazione della fantasia del lavoratore; ovvero eliminare l'umanità e la spiritualità del lavoratore. Per questo motivo, gli industriali come Ford, si occupano anche della vita privata dei propri lavoratori e intervengono affinché si mantenga nell'individuo quell'equilibrio psico-fisico necessario a mantenere la loro efficienza fisica, muscolare e nervosa. Scrive Gramsci:

è suo interesse [dell'industriale] avere una maestranza stabile, un complesso affiatato permanentemente, perché anche il complesso umano (il lavoratore collettivo) di un'azienda è una macchina che non deve essere troppo spesso smontata e rinnovata nei suoi pezzi singoli senza perdite ingenti [...] l'esaltazione passionale non può andar d'accordo coi movimenti cronometrati dei gesti produttivi legati ai più perfetti automatismi<sup>24</sup>.

Tutta la storia dell'industrialismo è letta da Gramsci come lotta contro l'elemento di "animalità" dell'uomo verso l'applicazione di norme di ordine e precisione sempre più rigide che si riflettono in una crisi sociale molto violenta, fuori della fabbrica, coin-

<sup>24</sup> A. Gramsci, *Quaderno 22* in *Quaderni del carcere*, vol. III, Einaudi, Torino 1977, pp. 2166-2167.

volgendo tutta la popolazione. Questa considerazione è la porta d'accesso alla teoria della vergogna prometeica che Anders elabora proprio osservando la trasformazione dell'individuo contemporaneo.

Vent'anni dopo queste considerazioni di Weil e Gramsci, la situazione è giunta, secondo Anders, al "climax della disumanizzazione" perché la disumanizzazione, degradazione e privazione della libertà, cioè il fatto che il lavoratore diventasse strumento delle proprie condizioni di lavoro, che per cent'anni era stata pensata come la massima degradazione, è ad oggi inoffensiva:

Ormai l'uomo odierno non si sogna nemmeno di collegare idee spaventose con la forma passiva di "essere strumentalizzato", idee di sofferenza, di asservimento e di infelicità. Al contrario *egli pensa che la disgrazia sta* nelle sue limitate possibilità di essere utilizzato, *nell'eventualità* che la sua passività, la sua utilizzabilità, insomma *la sua mancanza di libertà abbia dei limiti definitivamente segnati*<sup>25</sup>.

L'uomo rappresentato da Chaplin in *Tempi moderni*, scrive Anders – che anche se non è al lavoro con la macchina continua a eseguire i movimenti involontariamente e autonomamente, e che quindi realizza terrorizzato di essere diventato un pezzo della macchina, una rotella nel meccanismo – non esiste più. L'unica paura che il *modern man* prova è quella di non riuscire a stare al passo, di non mantenere il sincronismo con il nastro trasportatore che scorre troppo velocemente:

<sup>25</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 48.

Chi si è mai trovato ad affrontare per la prima volta un lavoro in una catena di montaggio sa quale sforzo sia necessario per trasformare la prima presa di contatto in un adeguamento all'andatura della macchina, ossia per mantenersi in sincronismo con la macchina in movimento; e conosce anche l'angoscia di non riuscirci. [...] quando ci si rende conto che il lavoratore deve concentrare tutto se stesso nello sforzo di inserirsi nel tempo e nel ritmo della macchina per poter lavorare *senza sforzo*; che gli si chiede il più attento autocontrollo per avviare un *automatismo*; che deve *concentrarsi per non funzionare quale se stesso*, si ammetterà che il compito è paradossale<sup>26</sup>.

Quello che viene richiesto al lavoratore è che si cancelli in quanto agente e che trasformi la sua azione in un processo automatico; questa è una vera e propria operazione di addestramento a negare la propria umanità per essere totalmente integrato, anzi incorporato: «si vuole che egli si adoperi attivamente alla propria passivizzazione e la compia egli stesso»<sup>27</sup>. Negare la propria umanità attraverso la negazione dell'azione propria e del tempo del soggetto; il tempo di chi lavora non ha nulla in comune con il tempo che scorre irreversibilmente e determina la storia del soggetto, è piuttosto un tempo ciclico e poiché, come scrive Anders, da Kant in poi e soprattutto in Heidegger, il tempo è stato definito come il determinante della soggettività, la cessazione del tempo nel lavoro meccanico manifesta proprio la fine della piena soggettività.

<sup>26</sup> Ivi, p. 89.

<sup>27</sup> Ivi, p. 90.

Il paragone scelto da Anders è lo stesso che abbiamo letto in Weil: «È invece un tempo ciclico, consiste in piccole estensioni di tempo, che sono coestensive con le operazioni della macchina, che si ripetono identiche sempre di nuovo; assomiglia dunque al tempo indicato dalla lancetta dei secondi»<sup>28</sup>; la ripetizione annulla il senso del tempo e fa interferenza con il ritmo corporeo.

Si manifesta una scissione quindi non solo e non tanto tra io e corpo, quanto piuttosto tra la macchina da una parte e l'arretratezza di io e corpo dall'altra; e quando i due soggetti – poiché oggi la macchina deve a buon diritto essere definita come soggetto, anche più dell'uomo – si trovano l'uno di fronte all'altro, il loro rapporto viene definito dal sentimento di vergogna. L'uomo stima gli apparecchi ontologicamente superiori a sé per il fatto che essi sono prodotti, mentre lui è generato e quindi mortale e possiede un corpo che a differenza delle parti prodotte in serie, e quindi sostituibili all'infinito degli apparecchi, è corruttibile e limitato:

[...] Chi non si è mai ritrovato sbattuto sulla costa del suo vecchio io e non ha mai provato che cosa significa ritrovare *se stesso* improvvisamente, proprio se stesso; colui il cui sguardo non è mai caduto sconcertato sulle proprie mani, queste goffe mani, la cui antiquatezza e incorreggibile incompetenza sono state la colpa della sua caduta – ignora quale vergogna sia la vergogna del tempo presente, quale vergogna prorompa oggi ogni giorno migliaia di volte<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Ivi, p. 309.

<sup>29</sup> Ivi, p. 94.

Nella vergogna prometeica l'uomo preferisce la cosa creata al creatore e cioè le assegna un rango superiore nell'essere: il prometeismo ha subito un rovesciamento dialettico. Perciò l'uomo tenta di trasformarsi sempre più mediante lo *Human Engineering*, è questo che prescrive la religione dell'industria (*Industrie religion*) ai suoi seguaci:

Il suo sogno, va da sé, sarebbe di diventare uguale alle sue divinità [...] Deve assolutamente tentare di dimostrare la sua devozione alle cose (*Ding-Frömmigkeit*), tentare una "imitatio instrumentorum", una riforma di se stesso; procurare almeno di "migliorarsi" quel tanto da ridurre al minimo possibile il "sabotaggio" che egli opera a motivo del suo "peccato originale", la nascita<sup>30</sup>.

Si consuma un doppio movimento: da una parte una scissione, quella tra il corpo totalmente integrato nel meccanismo e la mente che l'operaio deve imparare a spegnere dalla sua attività; e dall'altra parte una identificazione tra l'operaio e la macchina, con una totale soppressione del ritmo umano nell'assenza di tempo della macchina.

L'analisi che Anders propone risulta per molti aspetti sovrapponibile a quella di Weil che ha individuato e provato su di sé proprio gli stessi meccanismi, tuttavia in Anders la trasformazione e lo sradicamento dell'uomo contemporaneo sono ormai tali che quando egli si accorgesse della condizione di schiavitù in cui si trova rispetto alla macchina, non sarebbe spinto a rivendicare libertà e diverse condizioni di vita,

<sup>30</sup> Ivi, pp. 42-43.

quanto piuttosto a vergognarsi di sé e della propria antiquatezza.

#### 4. *Oltre Marx*

Ovviamente sia la filosofia di Weil che quella di Anders devono molto alla lettura di Marx che aveva riconosciuto già alla metà dell'Ottocento molti dei meccanismi che i due autori riportano poi nelle proprie esperienze:

Ogni lavoro alla macchina esige un precoce addestramento dell'operaio, perché impari a adattare il proprio movimento al moto uniformemente continuo di un automa [...]. Nella manifattura e nella bottega artigiana, l'operaio si serve dello strumento; nella fabbrica, serve la macchina. Là il movimento del mezzo di lavoro parte da lui; qui, egli deve seguirne il movimento. Nella manifattura, gli operai costituiscono le membra di un meccanismo vivente. Nella fabbrica, esiste un meccanismo morto indipendente dagli operai, e questi gli sono incorporati come viventi appendici<sup>31</sup>.

Tuttavia la lezione di Marx viene rielaborata e superata.

Il diario di fabbrica di Weil si mostra come una correzione delle precedenti *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* e testimonia,

<sup>31</sup> K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politische Oekonomie*, Otto Meissner Verlag, Hamburg 1867; ed. it. *Il Capitale*, Libro I, trad. di B. Maffi, Utet, Milano 2013, pp. 451-452.

come scrive Gaeta, «la distanza abissale che separava la condizione operaia da quella stessa di chi pure aveva fatto della sua emancipazione una ragione di vita»<sup>32</sup>. Nelle *Riflessioni* era già presente però la messa in questione di alcune posizioni marxiane che, a seguito della Rivoluzione d'Ottobre, venivano smentite:

[...] ci si chiede del resto come Marx abbia mai potuto credere che la schiavitù potesse formare uomini liberi. La verità è che [...] la schiavitù avvilisce l'uomo fino al punto di farsi amare dall'uomo stesso; che la libertà è preziosa solo agli occhi di coloro che la possiedono effettivamente<sup>33</sup>.

La coscienza della condizione di schiavitù è il primo e imprescindibile elemento per la rivolta;

La rivolta è impossibile, salvo a sprazzi (voglio dire anche a titolo di sentimento). Anzitutto, contro che cosa? Si è soli con il proprio lavoro, non ci si potrebbe rivoltare che contro di esso – orbene, lavorare con irritazione significherebbe lavorare male, dunque crepare di fame. [...] Siamo come cavalli che si feriscono da sé tirando il morso – e ci pieghiamo. Non si ha più neppure coscienza di questa situazione, la si subisce, questo è tutto<sup>34</sup>.

Dopo l'esperienza di fabbrica, che conferma che il lavoro manuale richiesto all'operaio annichilisce il pensiero e la possibilità di una conseguente rivolta,

<sup>32</sup> G. Gaeta, *Leggere Simone Weil*, cit., p. 80.

<sup>33</sup> S. Weil, *Riflessioni*, cit., p. 120.

<sup>34</sup> Ead., *Diario*, cit., p. 50.

Weil imputa a questo il fallimento della rivoluzione piuttosto che alla proprietà dei mezzi di produzione.

L'organizzazione industriale dovrebbe essere riformata in modo da rendere la produzione totalmente automatica, eliminando la necessità per il lavoratore di azionare le macchine ripetutamente senza comprendere il proprio gesto. All'operaio dovrebbe rimanere il compito di riparare e adattare i mezzi di produzione, compiere cioè delle operazioni non meccaniche, ma che prevedano un certo grado di istruzione tecnica e di cultura<sup>35</sup>. Affermazioni, queste, che ai nostri occhi non possono non dirsi utopistiche; un'utopia diversa da quella marxiana – dove la necessità della rivoluzione veniva affidata al sentimento di classe del proletariato – e che Weil delinea in molti scritti sulla condizione operaia, in cui propone dei metodi di riforma e organizzazione del lavoro diretti piuttosto ai dirigenti e ai padroni delle fabbriche, in particolare quelle in cui ha prestato servizio<sup>36</sup>. Le critiche che Weil rivolge a Marx sono quindi, perlopiù, di natura politica o sono comunque dirette alla sperimentazione di una nuova prassi<sup>37</sup>. Il problema di quale regime sia più auspicabile nelle imprese industriali, ad esempio, non è stato studiato da Marx e dai suoi discepoli, nonostante, sostiene Weil, sia l'aspetto più importante per il movimento operaio; perciò la questione della razionalizzazione non deve essere accolta come dato

<sup>35</sup> Si veda Ead., *Cahiers, I*, Gallimard, Paris 1970; ed. it. *Quaderno I*, trad. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982.

<sup>36</sup> Si veda Ead., *La condizione operaia*, cit.; in particolare i documenti redatti tra il 1936 e il 1942.

<sup>37</sup> Si veda la raccolta di scritti di Weil su Marx, *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris 1955; ed. it. *Oppressione e libertà*, trad. di L. Basile, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

ma deve essere problematizzata in vista della costruzione di un regime delle imprese industriali più accettabile per gli operai<sup>38</sup>.

La riflessione di Anders sul rapporto tra uomo e macchina risulta invece, come caratteristico dell'auto-re, particolarmente estrema e certamente manca in Anders l'attitudine riformista di Weil, un progetto per una fabbrica più umana, poiché ne *L'uomo è antiquato* il tema non è più legato solamente all'operaio o al lavoratore in genere ma ha assunto dimensione universale:

Chi oggi è messo in pericolo dalle macchine non è l'artigiano [...] e nemmeno il solo operaio della fabbrica, di cui già da un secolo è nota «l'alienazione», ma ognuno; e precisamente ognuno, perché ognuno consuma e impiega effettivamente le macchine e i prodotti delle macchine e ne è una vittima virtuale [...] il tema non concerne più, in prima istanza la sostituzione di un genere di produzione invecchiato con uno nuovo, la concorrenza fra tipi di lavoro [...] il tema si è *neutralizzato*, penetra in tutti i gruppi sociali<sup>39</sup>.

Il concetto di dislivello prometeico è quello che definisce quanto l'umanità tutta, a prescindere dalle classi sociali, cioè l'uomo in quanto specie, si trova in ritardo rispetto allo sviluppo della tecnica. Non riusciamo a evolverci alla stessa velocità che imprimiamo alla produzione dei nostri prodotti. Un dislivello di cui il marxismo aveva messo in luce un aspetto,

<sup>38</sup> Si veda Ead., *La razionalizzazione in La questione operaia*, cit.

<sup>39</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., pp. 15-16.

troppo ristretto secondo Anders, cioè il rapporto di sviluppo asincronico tra struttura e sovrastruttura, tra condizioni della produzione e ideologia.

Anders non può certamente essere annoverato tra i filosofi marxisti ma risuonano in lui alcuni elementi della dottrina di Marx come il concetto di alienazione, *Entfremdung*<sup>40</sup>. Portinaro<sup>41</sup> però chiarisce bene come l'elaborazione andersiana del concetto di *Entfremdung* sia un superamento dei limiti marxiani: la tesi marxiana della proletarianizzazione crescente viene radicalizzata; l'alienazione è totale, nel senso che è alienazione di tutti in tutto, perciò «siamo già diventati tutti proletari [...] la lotta di classe di in senso tradizionale è ora diventata irrilevante»<sup>42</sup>. Il capovolgimento dei rapporti tra uomo e prodotto non riguarda solo gli operai e i mezzi di produzione – per cui sono ormai le macchine che usano la mano d'opera umana per i loro fini e non il contrario – ma si trova nella totalità dei prodotti e quindi riguarda tutti in quanto consumatori. Più che la reificazione, Anders individua la tendenza alla pseudo-personalizzazione dei prodotti:

Con l'espressione «reificazione» non si coglie il fatto che i prodotti sono, per così dire, “agire incarnato”, poiché essa indica esclusivamente il fatto che l'uomo è ridotto qui alla funzione di cosa; ma si tratta invece dell'altro lato (trascurato, finora, dalla filosofia) dello

<sup>40</sup> Si veda D. Clemens, *Günther Anders, ein marxist?*, «Das Argument», 38 (1996), 2, pp. 265-274.

<sup>41</sup> P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

<sup>42</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato II*, cit., p. 275.

stesso processo: e cioè del fatto che ciò che è sottratto all'uomo dalla reificazione, si aggiunge ai prodotti: i quali, facendo qualcosa già per il semplice fatto di esistere, diventano pseudo-persone<sup>43</sup>.

L'innescarsi di questa dinamica comporta che allo sviluppo delle forze produttive non corrisponde una sempre più larga emancipazione bensì la neutralizzazione del conflitto e la cristallizzazione tecnocratica del potere non solo a livello della grande industria, ma a livello politico, in tutti gli strati della società<sup>44</sup>.

### 5. Una nuova dialettica?

Le esperienze di fabbrica hanno lasciato dei segni profondi nelle coscienze di Simone Weil e di Günther Anders, permettendo loro di elaborare delle riflessioni che hanno comportato molti passi in avanti nella comprensione del carattere pervasivo e totalitario della fabbrica taylorista-fordista. Nel riconoscere la trasformazione avvenuta all'interno del corpo e della mente del lavoratore, in conseguenza del contatto e della sottomissione alla macchina, si è potuta rintracciare una radicale trasformazione di tutto il corpo sociale e dell'umanità intera.

<sup>43</sup> Id., *Thesen zum Atomzeitalter* (1959), «Das Argument», 17(1960), pp. 226-234; ed. it. *Tesi sull'era atomica* in *La coscienza al bando. Il carteggio del pilota di Hiroshima Claude Eatherly e di Günther Anders*, trad. di R. Solmi, con un'introduzione di R. Jungk e la prefazione di B. Russell all'edizione inglese, Einaudi, Torino 1962. Successivamente ristampato per Linea d'Ombra, Milano 1992.

<sup>44</sup> P.P. Portinaro, *Il principio disperazione*, cit., pp. 136-137.

Oggi i caratteri della grande industria, del nuovo capitalismo digitale, del ruolo delle macchine dotate di Intelligenza artificiale hanno messo in rilievo due elementi: da una parte mostrano quanto l'accelerazione nel progresso delle tecnologie degli ultimi cinquant'anni renda "antiquate" le riflessioni, in realtà avanguardistiche per l'epoca, di Weil e Anders; dall'altra parte, al contrario, quanto i termini da prendere in considerazione quando si voglia seriamente analizzare la trasformazione delle condizioni di lavoro, siano i medesimi del secolo scorso. Questo dato non emerge soltanto volgendo lo sguardo alla grande industria, ma anche prendendo in considerazione nuovi lavori e nuovi mercati, come quello delle piattaforme digitali. Nel primo caso sono molte le testimonianze che i prodotti che noi consumiamo, e che in un regime di globalizzazione sono verosimilmente prodotti dall'altra parte del mondo, vengono ancora realizzati sfruttando operai e operaie nelle fabbriche<sup>45</sup>. Nel secondo caso, i nuovi impieghi come quelli nel digitale, che sembrano aver sostituito il lavoro umano con quello dei *bot*, presentano dei caratteri inediti che meritano di essere indagati.

Il recente e informatissimo lavoro di Casilli sul *digital labor* si muove proprio con l'intento non di sorvolare sulle problematicità in nome di una fiducia cieca nel progresso e nell'automazione, bensì di sollevare il velo che nasconde la vera natura del lavoro

<sup>45</sup> Si veda L.T. Chang, *Factory Girls. From village to City in a Changing China*, Spiegel & Grau, New York 2008; ed. it. *Operaie*, trad. di M. Gini, Adelphi, Milano 2010. Le operaie intervistate da Chang presentano quei caratteri propri del sentimento dello sradicamento già messo in luce da Weil.

contemporaneo. Lo studio di Casilli vuole esplorare la dimensione umana delle tecnologie che inquadrano questo nuovo tipo di lavoro e ciò che sconvolge della sua indagine è l'uso di una terminologia che, superando i tecnicismi, i neologismi e gli anglicismi del linguaggio contemporaneo, rimanda proprio a quelle importanti categorie che abbiamo trovato nella nostra ricostruzione storico-filosofica delle posizioni di Simone Weil e Günther Anders: schiavitù e automazione.

I “lavoratori del *clic*”, come li definisce Casilli, sono milioni di persone sparse nel mondo, spesso nei paesi più poveri, in Asia e in Africa:

Il microlavoro permette la formazione di catene globali di delocalizzazione che disegnano il vero volto dell'automazione: non si tratta di una sostituzione dei lavoratori umani da parte di intelligenze artificiali efficienti e precise, ma da parte di altri lavoratori umani – occultati, precari, sottopagati<sup>46</sup>.

Questi sono i nuovi proletari, sfruttati tanto e forse più degli operai della grande industria, che mancano di potere contrattuale e che stanno disegnando un'immagine inaspettata del mondo del lavoro. Il passaggio che abbiamo delineato da Marx ad Anders rispetto al capovolgimento dell'alienazione e della dialettica tra uomo e macchina, giunge oggi a un esito ancora più paradossale per il quale sono oggi «gli umani che ru-

<sup>46</sup> A.A. Casilli, *En attendant les robots. Enquête sur le travail du clic*, Seuil, Paris 2019; trad. it. R.A. Ventura, *Schiavi del clic. Perché lavoriamo tutti per il nuovo capitalismo?*, Feltrinelli, Milano 2020, p. 24.

bano il lavoro dei robot»<sup>47</sup>: non sono le macchine a fare il lavoro dell'uomo e a sostituirlo, bensì il contrario: «le piattaforme digitali condannano una crescente moltitudine di operai del *clic* a un'alienazione radicale: contribuire senza requie alla propria cancellazione nascondendosi dietro le macchine di cui sono e resteranno gli ingranaggi»<sup>48</sup>. Lavoratori che per la struttura, o forse la mancanza di struttura, del *digital labor* sono privati della coscienza di classe e della possibilità di rivendicare nuove e migliori condizioni di vita.

Dietro gli annunci futuristici di macchine intelligenti esistono in realtà ancora migliaia di esseri umani che svolgono il lavoro concreto di digitazione, elaborazione dati, controllo della tecnologia in un mondo in cui l'organizzazione scientifica di Taylor è stata portata all'estremo nella parcellizzazione del lavoro in microcompiti dislocati a lavoratori in varie parti del mondo.

Prima di elaborare un altro genere di umanesimo, «non alternativo e nemico della tecnica, ma in grado di integrarsi con essa e di utilizzarla al meglio comprendendone le finalità (o assegnandole finalità con maggiore sicurezza)»<sup>49</sup>, come auspica Bodei, è il caso di domandarsi quale tecnica sia in gioco oggi. Se davvero oggi i processi produttivi siano capaci di assorbire la nostra intelligenza e volontà usando tecnologie informatiche, robot di ultima generazione e dispositivi dotati di Intelligenza Artificiale o se i termini dello sfruttamento dei lavoratori non ripropongano piuttosto schemi già tristemente noti.

<sup>47</sup> Ivi, p. 19.

<sup>48</sup> Ivi, p. 249.

<sup>49</sup> R. Bodei, *Dominio e sottomissione*, cit., p. 355.

CORPO AUTOMATIZZATO  
E CAPITALISMO INTEGRATO.  
QUALE DIALETTICA?

di Alessia Araneo

Infatti il problema non sono i social. Il problema sono i pacchetti. Le esperienze già pronte all'uso, con tanto di emozioni disegnate come l'involucro di un aspirapolvere o i braccioli di una poltrona. I pensieri già concatenati, che uno può rimuginare a piacere e rimettere in circolo. Facebook è una semplice *echo-chamber*, un amplificatore. Solo che, Facebook o no, stare fuori dagli echi è sempre più difficile.

*Andrea Inglese*

La marginalità è un luogo radicale di possibilità, uno spazio di resistenza. Un luogo capace di offrirci la condizione di una prospettiva radicale da cui guardare, creare, immaginare alternative e nuovi mondi. Non si tratta di una nozione mistica di marginalità. È frutto di esperienze vissute.

*bell hooks*

1. *L'instaurazione del capitalismo quale way of life globale*

Dall'automazione del lavoro al panottico digitale<sup>1</sup> il passo è stato lungo un secolo e precisamente quello definito "breve"<sup>2</sup>, il Novecento.

<sup>1</sup> L'espressione si trova in B.C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, trad. it. F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2015.

<sup>2</sup> Cfr. E.J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, trad. it. B. Lotti, Rizzoli, Milano 1995.

È proprio durante questo secolo, infatti, che si predispongono le condizioni per la strutturazione di quella che, seguendo Bernard Stiegler, oggi riconosciamo come la “società automatica”<sup>3</sup>, ossia una società, la nostra, che fa della “ripetizione automatica” la cifra del reale e di tutte le pratiche che informano la soggettività.

Un processo di automatizzazione del reale il cui innesco si rinviene proprio all'interno della fabbrica, con l'introduzione, nei primi anni del Novecento, della cosiddetta “catena di montaggio” a opera dell'industriale Henry Ford. Obiettivo di questa riorganizzazione del lavoro in fabbrica era quello di aumentare la produttività degli operai, semplificando, velocizzando – e dunque automatizzando – il gesto dell'operaio. Frazionare la catena di montaggio, affidare al singolo operaio una e una sola mansione da ripetere per un certo numero di ore significa indurre il lavoratore, in modo quasi pavloviano, ad assimilare quel gesto come se fosse un automatismo, ossia un comportamento del corpo privo di riflessione, avulso dal pensiero.

Una pratica, verrebbe da dire, quasi ortopedica, utile alla ottimizzazione della produttività e quindi alla massimizzazione del profitto.

Produttività e profitto che costituiscono l'alfa e l'omega non già di un modello di sviluppo economico, ma del nostro “modo di vivere”, dettato dal regime capitalistico<sup>4</sup>. Un regime che ha esportato i suoi

<sup>3</sup> Cfr. B. Stiegler, *La società automatica. I. L'avvenire del lavoro*, trad. it. S. Baranzoni, I. Pelgreffi, P. Vignola, Meltemi, Milano 2019.

<sup>4</sup> Enrico Donaggio descrive il capitalismo come «way of life globale» nel suo E. Donaggio, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*, Feltrinelli, Milano 2016.

obiettivi di produttività e profitto al di fuori del corpo della fabbrica, fino a investire tutte le dimensioni del lavoro, dell'esistenza individuale, della socialità e persino della politica<sup>5</sup>.

Uno slittamento dal piano industriale ed economico a quello più ampiamente politico che si è consumato proprio nel corso del Novecento, attraverso una estensione della cosiddetta razionalità economica a tutti gli ambiti del *bios* e della *polis*.

Questa razionalità economica coincide, in buona parte, con quella che si definisce *Rational Choice Theory* (RCT):

Secondo la RCT, ogni individuo che si trovi di fronte a corsi di azione diversi sceglie il corso di azione che, a suo giudizio, condurrà con più probabilità al risultato migliore. Si tratta di un dispositivo che ha un immediato impatto biopolitico. Da un lato, esso sussume ogni aspetto della vita umana sotto il comun denominatore di un modello di razionalità che ha la sua origine nell'ambito del discorso economico. Dall'altro intende escludere ogni possibile spiegazione alternativa dell'azione umana. [...] Quando non solo organizzazioni con chiare finalità economiche come le imprese, ma anche istituzioni e amministrazioni regolano il proprio agire in base a tali postulati, lo spazio di manovra dei soggetti viene per così dire "intrappolato" entro uno sche-

<sup>5</sup> Per approfondimenti, si veda: L. Boltanski, E. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, trad. it. M. Schianchi, Mimesis, Milano 2014. In questa monumentale opera, i due autori definiscono il capitalismo come «un'esigenza di accumulazione illimitata del capitale attraverso mezzi fondamentalmente pacifici», (ivi, p. 65).

ma narrativo molto rigido. [...] Governare le vite diventa così una questione di ingegneria sociale: lo scopo dell'azione di governo si riduce alla creazione di uno spazio di scambi e interazioni all'interno del quale si muovono attori che hanno un'unica motivazione, ovvero il perseguimento del proprio benessere individuale<sup>6</sup>.

Il dominio di questa teoria al di là dello spazio economico produce una grave distorsione, ossia quella di assimilare lo spazio del mercato a quello sociale e politico<sup>7</sup>, che dovrebbe essere animato da valori e principi di diversa natura – come quelli di “bene comune”, “interesse collettivo”, “coesione sociale” – e generalmente deputato alla risoluzione dei conflitti.

Non potendo disporre di una idea di bene comune che si ponga al di sopra degli interessi dei singoli, un'azione di governo di tipo neoliberale avrà come unica finalità quella di ridurre al massimo i costi so-

<sup>6</sup> G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 95-96.

<sup>7</sup> Sulla preoccupante trasformazione del cittadino in mero consumatore: «Il comprare non presuppone alcun discorso: il consumatore compra ciò che gli piace. Segue le proprie inclinazioni individuali. *Mi piace* è il suo motto. Egli non è un *cittadino*: il cittadino si caratterizza per la responsabilità nei confronti della comunità, che invece manca al consumatore. Nell'agorà digitale, nella quale seggio e mercato, *polis* ed economia coincidono, gli elettori si comportano come consumatori. È prevedibile che internet sostituirà definitivamente il seggio elettorale. [...] Gli spot elettorali si mischieranno a quelli commerciali. Anche l'attività di governo si avvicina al marketing: il sondaggio politico assomiglia, allora, a una ricerca di mercato» (B.C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, cit., pp. 86-87).

ciali di un eventuale conflitto. L'enorme diffusione di apparati securitari a cui si assiste da qualche decennio a questa parte va dunque interpretata come uno degli effetti più vistosi della governamentalità neoliberale<sup>8</sup>.

Se, cioè, è vero che il singolo individuo agisce esclusivamente in nome del proprio interesse (RCT) e se è vero che la società, in un'ottica neoliberale, si configura come mero aggregato di individui, allora non può esistere un'idea condivisa e sovrana di bene comune in nome della quale dirimere i conflitti che insorgono tra le parti sociali. Venuta meno l'idea di bene comune – che altro non è se non un orizzonte di valori sovra-individuali condivisi da una comunità – l'unico modo per risolvere i conflitti è quello di disinnescarli sul nascere oppure di sopprimerli con la forza. Prerogativa del regime capitalistico o neoliberale quale *way of life* globale è proprio quella di disinnescare possibili situazioni conflittuali attraverso strumenti pacifici, quando non seducenti. La paradossalità di questo potere consiste nel fatto che, pur consapevoli della sua assurdità<sup>9</sup>, sovvertirlo sembra impossibile.

<sup>8</sup> Ivi, p. 96.

<sup>9</sup> «Per molti aspetti, il capitalismo è un sistema assurdo. I lavoratori salariati hanno perso la proprietà del risultato del loro lavoro e la possibilità di condurre una vita attiva al di fuori di un rapporto di subordinazione. Quanto ai capitalisti, si ritrovano incatenati a un processo senza fine, insaziabile, totalmente astratto e dissociato dal soddisfacimento dei bisogni di consumo, foss'anche di beni di lusso. Per questi due tipi di protagonisti, l'inserimento nel processo capitalistico è singolarmente privo di giustificazioni» (L. Boltanski, E. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, cit., p. 68).

Un modo di produrre ed esistere sconcertante, ai suoi esordi come ai nostri giorni. Un ordine delle cose facilissimo da criticare, per via di una palese assurdità e di una connaturata indifferenza ad aspetti essenziali dell'umano. Ma complicato da rivoluzionare in nome di aspirazioni, desideri e stili di vita realmente alternativi. Non vi è infatti trama o pulsione eversiva che il capitalismo non sia stato in grado, almeno fino a oggi, di risucchiare nella propria orbita. Di cannibalizzare in materia che rinnova il suo spirito. Rendendola inerte, ipocrita o addirittura funzionale alla logica che nutre quell'astrazione concretissima e violenta chiamata "capitale"<sup>10</sup>.

## 2. Dalla biopolitica alla psicopolitica

La capacità espansiva e metamorfica del capitalismo è tale da inertizzare qualsiasi forma di possibile antagonismo od opposizione a esso: si acquista quello che è già in vendita e si mercifica quanto non è mai stato oggetto di mercato, come i dati e i profili dei soggetti/consumatori. Questo processo imperialistico del capitale – che ha colonizzato l'industria prima e il corpo individuale e sociale dopo – si è servito di due condizioni strutturali favorevoli: la creazione di un mercato globale, da un lato, e lo sviluppo delle cosiddette *Information and Communications Technology* (ICT), dall'altro. Il capitale, cioè, ha utilizzato i nuovi strumenti tecnologici di informazione e comunicazione per compiere un salto di qualità,

<sup>10</sup> E. Donaggio, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*, cit., pp. 15-16.

mirando non più solo al corpo dell'operaio quale strumento di manodopera indispensabile all'ottenimento del profitto, bensì alla psiche di tutti i soggetti che abitano il pianeta, oggi ridotto a villaggio globale. Verso la fine del Novecento si consuma, dunque, il passaggio da quello che viene comunemente definito come capitalismo industriale a quello che oggi riconosciamo come capitalismo digitale. La "morbida" aggressione alla psiche del soggetto avviene attraverso quelle che il filosofo coreano Byung-Chul Han ha chiamato, seguendo la definizione di Stiegler, "psicotecnologie"<sup>11</sup>, ossia tecnologie che misurano, controllano, blandiscono la nostra volontà e orientano i nostri desideri<sup>12</sup>.

Attraverso le tecniche del *lifelogging*, del *self-tracking*, del *data mining* e del *microtargeting*, si raccolgono e analizzano gusti e preferenze dei cittadini trasformati in consumatori. Attraverso questo sistema di raccolta di dati e di analisi delle preferenze, dei gusti e delle abitudini dei consumatori, gli algoritmi alla base dei programmi che utilizziamo "suggerisco-

<sup>11</sup> Per approfondimenti, cfr. B.C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, trad. it. F. Bongiorno, nottetempo, Roma 2016 e B. Stiegler, *Il chiaroscuro della rete*, trad. it. P. Vignola, Youcanprint, Tricase 2014.

<sup>12</sup> Quello del desiderio e della sua natura è un tema assai complesso. Il riferimento, in questo scritto, è al desiderio inteso non quale appetito primordiale che muove l'essere umano all'azione (*conatus* spinoziano), bensì al desiderio ridotto a desiderio di acquisto. Per approfondimenti sul tema del desiderio esaminato da un punto di vista etologico e antropologico, mi permetto di rinviare a: M. Celentano, R. Marchesini, *Pluriversi cognitivi. Questioni di filosofia ed etologia*, Mimesis, Milano 2018 e A. Araneo, *Il «principio desiderante» tra natura e artificio*, in C. Chiurco e M. Deodati (a cura di), *Etica e natura*, Orthotes, Napoli 2021.

no” possibili scelte di acquisto, riempiendo, così, di “prodotti” la realtà della nostra vita.

L’idea di base che guida tutti questi dispositivi, sia materiali che virtuali, è l’ambizione di creare degli autentici “assistenti digitali”, che riescano a conoscere qualsiasi cosa sul nostro conto, ma anche, potenzialmente, che ci conoscano meglio di quanto noi stessi possiamo mai immaginare, al punto di suggerirci le scelte o di orientarci verso oggetti, persone, luoghi o situazioni che potrebbero incontrare il nostro favore o interesse<sup>13</sup>.

Dunque, queste psicotecnologie – attraverso cui si raccolgono, analizzano e orientano le nostre preferenze – agiscono, secondo l’interpretazione di Han, sulle emozioni, a quel livello, cioè, pre-riflessivo, semi-consciente e corporeo-istintivo che intenziona l’azione. Installandosi in questa dimensione pre-riflessiva, la nuova forma di psicopotere condiziona l’istinto ancor prima del pensiero, saturando, in tal modo, tutti gli spazi, da quello preconscious a quello conscio, fino alla capacità immaginativa, anch’essa sottoposta a manipolazione. Questo assalto del potere alla psiche del

<sup>13</sup> Traduzione di chi scrive del seguente brano: «The basic idea that drives all these devices, both material and virtual, is the ambition to create authentic “digital assistants”, which manage to know everything about us, but also, potentially, know us better than we can ever imagine, arriving at the point of suggesting choices to us, or directing us towards objects, persons, places or situations which potentially could meet with our favour or interest» (A. Pirni, A. Carnevale, *Technologies change – do we change as well? On the link between technologies, self, and society*, «Politica&Società», 2 [2014], p. 178).

soggetto genera una nuova forma di controllo politico, che Han chiama “psicopolitica”<sup>14</sup> e che vuole segnare il superamento dell’interpretazione biopolitica del regime neoliberale. Han, infatti, “rimprovera” a Foucault – che si è a lungo affaticato attorno al tema della biopolitica – di non aver colto la cifra del nuovo regime neoliberale, che ha scoperto la psiche quale forza produttiva. Se la biopolitica è la politica dei corpi – ancora legata al biologico, al somatico, al corporale – la psicopolitica è la politica della psiche, legata alla volontà, ai desideri, alle emozioni<sup>15</sup>. La merce del nuovo capitalismo digitale è fatta di informazioni, di *software* e di programmi. Secondo l’interpretazione di Han, il corpo non è più parte integrante del processo di produzione diretta, ma diventa oggetto di ottimizzazione estetica e tecnico-sanitaria.

Stando alla ricostruzione proposta da Han, il dispositivo disciplinare formalizzato da Michel Fou-

<sup>14</sup> Cfr. B.C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, cit.

<sup>15</sup> Nel suo *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Han denuncia l’improprio uso sinonimico dei termini emozioni, affetti, sentimenti. Secondo l’interpretazione del filosofo coreano, se il sentimento ammette una narrazione, avendo una durata e una ampiezza narrative, né l’affetto né l’emozione sono narrabili. Con il venir meno della narrazione, ad appropriarsi della scena è una massa di affetti. L’affetto, nella lettura di Han, non dispiegandosi entro un certo tempo, una durata, è immediato, è irriflesso, comprime il tempo e lo spazio. All’affetto manca la persistenza che è tipica del sentimento. Sentimento ed emozioni, dunque, hanno due diverse temporalità. I sentimenti ammettono una durata, le emozioni coincidono con l’istante, non con stati o condizioni. L’emozione è dinamica, situazionale, performativa. Il capitalismo delle emozioni sfrutta proprio queste qualità delle emozioni.

cault<sup>16</sup> mira a espungere qualsiasi rigurgito emotivo, puntando a plasmare soggetti sempre più simili a oggetti insensibili, più facili da addomesticare in quanto prevedibili, sistematici, regolari, incasellati.

Il soggetto emotivo è in balia di impulsi passeggeri, non controllabili, volatili, situazionali e avverte come costringente e castrante qualsiasi forma di irregimentazione. Secondo Han, il soggetto ideale per la società disciplinare è l'uomo-macchina; per converso, il soggetto ideale per il mercato neoliberale è quello emotivo. Le emozioni sono performative, dal momento che costituiscono il fondamento energetico e sensoriale dell'azione. Le emozioni fungono da catalizzatore delle azioni.

Se questo è vero, risulta immediatamente chiaro quale sia il potere di penetrazione e condizionamento esercitato dalla psicopolitica neoliberale. Essa si insinua, influenza e manipola proprio quel piano pre-riflessivo che sfugge alla consapevolezza del soggetto, ma che più di tutti lo muove all'azione. L'emozione, così inconsapevolmente soggiogata, rappresenta, quindi, il *medium* prediletto e potentissimo (perché agisce in profondità, in una profondità spesso ignorata dall'individuo stesso) di cui si serve il controllo psicopolitico.

Un controllo psicopolitico incessante, che non conosce requie e che mira, come bene sottolineato da Jonathan Crary, non solo a sedurre e manipolare volontà ed emozioni del soggetto, ma anche a impossessarsi del suo tempo e, pericolosamente, del suo sonno. Nel suo 24/7, ossia ventiquattro ore su venti-

<sup>16</sup> Qui il riferimento è a M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2003.

quattro, sette giorni su sette, Crary individua l'attuale infrastruttura globale: un'infrastruttura, cioè, che costringe i soggetti a un ritmo ininterrotto di produzione. Produzione che non coincide con il tempo del lavoro, ma che, come si diceva, si estende al tempo libero, pervadendo tutte le dimensioni dell'esistenza. Produrre, oggi, significa non più solo realizzare un manufatto ma anche navigare in Internet, esprimere preferenze e, dunque, cedere dati. Il tempo libero è divenuto il tempo ideale per il consumatore che, nella sua iperconnessa solitudine, ricerca, vende e acquista in rete.

Per queste ragioni, Crary ha definito il sonno «uno dei grandi atti di oltraggiosa resistenza degli esseri umani alla voracità del capitalismo contemporaneo»<sup>17</sup>: una tregua nel corso della quale il soggetto silenzia la sete di bisogni artefatti, silenzia le sirene del capitale.

La maggior parte delle necessità apparentemente fondamentali della vita umana – dalla fame alla sete all'impulso sessuale, al bisogno, più recente, di amicizia – sono state riproposte in versioni mercificate o finanziarizzate. Il sonno pone il problema di un bisogno umano che si può soddisfare solo in un certo intervallo di tempo e non può quindi essere asservito e aggiogato a una macchina per fare profitti, offrendosi così come un'incongrua eccezione, una vera e propria area di crisi nell'ambito della attuale globalizzazione<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> J. Crary, *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno*, trad. it. M. Vigiak, Einaudi, Torino 2015, p. 13.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

Il sonno rappresenta, ad oggi, una sorta di zona franca rispetto alle continue blandizie di un mercato che non dorme mai e che ha bisogno di imprenditori, operai e consumatori disponibili ventiquattro ore su ventiquattro e sette giorni su sette. Una zona franca, quella del sonno, che il capitale prova ad aggredire attraverso continui assalti. Sintomatica è l'introduzione del cosiddetto *sleep mode*, ossia modalità sonno, all'interno dei nostri dispositivi elettronici. Si tratta di una funzione, apparentemente innocua, che introduce una terza possibilità, alternativa all'*on/off*, che induce uno stato di allerta e di vigilanza, seppure depotenziato, nell'utente. «Non più la tregua dell'*off*, ma la sospensione dello *sleep mode*. In tal modo, non si dà mai una condizione di vero riposo, ma soltanto una condizione di operatività e di produttività ridotte o differite»<sup>19</sup>.

Il capitalismo digitale mira a espungere dalla quotidianità del soggetto le pause, le intermittenze, il sonno e il riposo, ossia quel tempo liberato dal lavoro, un tempo una volta dedicato a sé e alla propria formazione, oggi deputato al consumo: o si acquista o si desidera poter acquistare.

Il soggetto, dunque, continuamente sollecitato attraverso quelle che, con Stiegler e con Han, abbiamo definito psicotechnologie, pare sottoporsi volontariamente al ritmo incessante scandito dal capitale e, anzi, sembra addirittura sceglierlo.

Questa forma di auto-sfruttamento – che trova

<sup>19</sup> Mi permetto di rinviare ad A. Araneo, *Una farmacologia positiva per una mente proletarizzata*, in Ead. (a cura di), *I luoghi e le forme del potere dall'antichità all'età contemporanea*, Basilicata University Press, Potenza 2019, p. 420.

la sua legittimazione teorica nell'invalsa ideologia dell'auto-imprenditorialità<sup>20</sup> – rappresenta una delle più recenti e insidiose conquiste del regime neoliberale, per cui il soggetto offre volontariamente il proprio tempo e i dati relativi alla propria persona. Quello neoliberale non si configura, quindi, come un regime oppressivo, coercitivo e proibitivo, ma, al contrario, come un regime permissivo e persino allettante.

### *3. La ristrutturazione della realtà in termini informazionali: l'esperienza onlife*

Come sottolineato in più occasioni, l'evoluzione del capitalismo e la sua espansione al di fuori del corpo della fabbrica sono state agevolate dal crescente, quasi definitivamente compiuto, processo di digitalizzazione del reale, che ha contribuito alla smaterializzazione della merce, oggi per lo più identificabile con i cosiddetti *Big data*. La pervasività del fenomeno di digitalizzazione è tale da modificare, significativamente, anche la nostra esperienza della realtà.

Secondo la lettura di Floridi, infatti, l'avvento del digitale ha segnato un nuovo stadio dell'evoluzione umana:

Potrebbe trovare utile rappresentare l'evoluzione umana come un missile a tre stadi: la preistoria, in cui non ci sono ICT; la storia, in cui ci sono ICT che registrano e trasmettono informazioni ma le società umane dipendono principalmente da altre tipologie di tecnologie che riguardano le risorse primarie e

<sup>20</sup> Cfr. B.C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, cit.

l'energia; l'iperstoria; in cui ci sono ICT che registrano, trasmettono e soprattutto processano informazioni, in modo sempre più autonomo, e in cui le società umane dipendono in modo cruciale dalle ICT e dall'informazione in quanto risorsa essenziale per la loro stessa crescita<sup>21</sup>.

Dunque, la nostra contemporaneità coinciderebbe con l'iperstoria, ossia con un tempo scandito dalle ICT e, soprattutto, da esse dipendente: ciò vuol dire che le nuove tecnologie non si "aggiungono" semplicemente al nostro modo di vivere, ma lo determinano, modificandolo sostanzialmente. Il nostro tempo è iperconnesso e dilatato nello spazio.

Uno spazio che non coincide più con quello fisico, ma che si presenta come virtualmente illimitato, ossia espanso e aperto dalle e alle informazioni da cui è costantemente attraversato.

A questo spazio Floridi ha attribuito il nome di infosfera:

Infosfera è un neologismo coniato negli anni Settanta ed è basato sul termine "biosfera", che fa riferimento a quella limitata porzione del nostro pianeta caratterizzata dalla vita. [...] *A un livello minimo*, l'infosfera indica l'intero ambiente informazionale costituito da tutti gli enti informazionali, le loro proprietà, interazioni, processi e reciproche relazioni. È un ambiente paragonabile al, ma al tempo stesso differente dal, cyberspazio, che è soltanto una sua regione, dal momento che l'infosfera include anche

<sup>21</sup> L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 6.

gli spazi d'informazione offline e analogici. *A un livello massimo*, l'infosfera è un concetto che può essere utilizzato anche come sinonimo di realtà, laddove interpretiamo quest'ultima in termini informativi. In tal caso, l'idea è che ciò che è reale è informativo e ciò che è informativo è reale<sup>22</sup>.

Floridi, dunque, si spinge fino ad affermare la coincidenza tra infosfera e realtà: il linguaggio attraverso cui codificare e decodificare il nostro tempo è l'informazione, trasmessa e veicolata attraverso le ICT, altrimenti definite da Stiegler psicotechnologie. Peculiarità dell'infosfera è quella di aver completamente superato la distinzione tra la dimensione *online* e quella *offline*. Le nostre esperienze di vita sono condizionate da una permanente interazione con le ICT: non si dà gesto umano che non sia agevolato, trasmesso o seguito da una qualche forma di connessione. Per designare questo fenomeno, Floridi ha coniato un nuovo termine, ossia *onlife*, che descrive la condizione propria del nostro presente iperconnesso e interattivo.

La traduzione della realtà in termini informativi non è un passaggio antropologicamente indifferente, ma, al contrario, esso produce significative conseguenze sull'essere umano e sulle sue modalità di apprendimento e conoscenza dei fenomeni.

Il presupposto di questa affermazione è che i dispositivi tecnici da sempre utilizzati dall'essere umano non svolgano soltanto un ruolo strumentale e ausiliario, ma che incidano inesorabilmente sull'esperienza del soggetto, fino a riscrivere i suoi organi

<sup>22</sup> Ivi, pp. 44-45.

psico-fisiologici<sup>23</sup>. Volendo esemplificare, ciò significa che l'utilizzo del calamaio prima, della penna dopo e del *personal computer* oggi non ha solo ottimizzato la nostra esperienza di scrittura e comunicazione, ma ha anche modificato i nostri organi, nel caso specifico la mano, e indirettamente il nostro cervello deputato al controllo degli *input* e degli *output*. Dunque, se è vero che «*La scrittura degli organi psico-fisiologici mediante gli organi socio-tecnici* costituisce la realtà della storia del pensiero»<sup>24</sup>, di conseguenza la storia contemporanea del pensiero non può che essere scritta dalle tecnologie digitali.

<sup>23</sup> Per approfondimenti sulla complessa relazione tra l'essere umano e i *partner* tecnologici, macchinici e/o animali con cui si rapporta, si vedano gli studi di Roberto Marchesini, il quale ha elaborato il concetto di "retroazione" proprio per definire la mutualità della relazione: «In natura infatti qualsiasi modificazione al sistema non produce solo una cascata di effetti spinti a valle, ma il più delle volte alcuni di questi effetti ritornano al sistema di partenza (meccanismo di retroazione) innescando un processo ciclico che può stabilizzarsi (feedback negativo) o amplificarsi (feedback positivo). L'utilizzo tecnologico perfezionandosi e acquisendo un ruolo di primo piano nella fitness della specie viene a tutti gli effetti iscritto nel patrimonio biologico di quella popolazione attraverso un meccanismo di retroazione. Innanzitutto la presenza di una prestazione ibrida – ossia biologica (il braccio) e tecnologica (la clava) – sposta o comunque modifica la pressione selettiva agente sul substrato biologico, secondariamente il partner strumentale diventa a sua volta fomite di una nuova e differente pressione selettiva, riferita alla capacità del substrato biologico di portare alla massima efficacia le potenzialità dello strumento» (R. Marchesini, *Bioetica e biotecnologie. Questioni morali nell'era biotech*, Apeiron, Bologna 2004, pp. 30-31).

<sup>24</sup> B. Stiegler, *Il chiaroscuro della rete*, cit., p. 42.

#### 4. *L'automatizzazione del reale prodotta dal capitalismo integrato*

Il primo e più evidente impatto generato dalle tecnologie digitali è stato individuato nella trasformazione del cosiddetto *reading brain* (letteralmente, cervello che legge) in quello che è stato riconosciuto come *digital brain* (ossia, cervello digitale). Il cervello digitale, come ha denunciato con preoccupazione Nicholas Carr, rispetto al cervello che legge sarebbe disabituato ai tempi lunghi, profondi e concentrati della lettura e tarato sull'istantaneità e sulla volatilità che governano i *social network* e *Internet*, in generale<sup>25</sup>. Viene così a delinearsi un preoccupante rapporto di inversa proporzionalità tra quanto accade alle nostre facoltà di apprendimento e il guadagno che ne

<sup>25</sup> «La mia mente si è abituata ad assorbire le informazioni nello stesso modo in cui vengono distribuite dalla rete, cioè sotto forma di un flusso di particelle che si muovono a gran velocità. Se un tempo ero un sub che si immergeva nel mare delle parole, ora plano sulla superficie come un ragazzino in sella a un acquascooter. [...] Un recente studio dell'University college di Londra sulle ricerche online sembra indicare che potrebbe essere in atto un cambiamento radicale del nostro modo di leggere e di pensare. [...] Dallo studio è emerso che gli utenti tendono a "sfiorare i contenuti" [...]. Grazie all'ubiquità dei testi sulla rete, oggi probabilmente leggiamo di più rispetto agli anni settanta e ottanta, quando il mezzo principale era la tv. Ma è un modo di leggere diverso, dietro al quale c'è anche un modo diverso di pensare e forse addirittura un nuovo concetto di io» (N. Carr, *Google ci rende stupidi?*, «Internazionale», 751 [2008], pp. 32-33). Per approfondimenti sul tema, si vedano: M. Benasayag, *Il cervello aumentato, l'uomo diminuito*, trad. it. R. Mazzeo, Erickson, Trento 2016; M. Besnier, *L'uomo semplificato*, trad. it. D. Frontini, Vita e Pensiero, Milano 2013 e R. Simone, *Presi nella rete. La mente ai tempi del web*, Garzanti, Milano 2012.

traggono le aziende: se, da un lato, diminuisce la nostra capacità di lettura profonda e di concentrazione, dall'altro aumentano a dismisura i profitti di chi trae guadagno dalla nostra navigazione in Internet, che si traduce in una disseminazione (gratuita) di dati.

Questa riscrittura dei nostri organi psico-fisiologici operata dagli strumenti e dai *partner* tecnologici e non di cui ci avvaliamo è sicuramente ineluttabile, ma non per questo inevitabilmente nociva.

Bernard Stiegler, a questo proposito, sulle orme di Derrida, offre una interessante lettura del fenomeno del digitale, ponendolo in continuità con altri fenomeni e rivelandone l'ambivalenza attraverso il concetto di *pharmakon*<sup>26</sup>.

Nell'interpretazione del filosofo francese, infatti, il processo di digitalizzazione del reale catalizzato e cablatto dalle ICT rientra in un più antico modo di decifrazione del reale, a cui Stigler attribuisce il nome di "grammatizzazione", mutuando e risemantizzando una nozione elaborata da Sylvaine Aurox<sup>27</sup>. Grammatizzare significa discretizzare, ossia individuare, spazializzare ed esteriorizzare.

La prima forma di grammatizzazione coincide con la scrittura, che altro non è se non la «“discre-

<sup>26</sup> Stiegler associa l'ambivalenza del *pharmakon* – secondo l'etimologia greca veleno e farmaco terapeutico – alla tecnica, che può essere tanto strumento di beneficio quanto strumento di nocimento. Derrida aveva utilizzato la stessa nozione per descrivere l'ambivalenza della scrittura. Per approfondimenti, cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, trad. it. R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 1985 e B. Stiegler, *Il chiaroscuro della rete*, cit.

<sup>27</sup> Cfr. S. Aurox, *La révolution technologique de la grammatization. Introduction à l'histoire des sciences du langage*, Pierre Mardaga, Liège 1994.

tizzazione” di quel flusso temporale continuo che è la parola, e questa discretizzazione si effettua attraverso una spazializzazione che consiste anche in una riproduzione grafica, vale a dire visiva»<sup>28</sup>. Scrivere una parola significa dunque estendere nello spazio una temporalità vocale, renderla così riconoscibile ed exteriorizzarla, ossia portarla fuori dal soggetto e socializzarla.

Questo processo di exteriorizzazione comporta, secondo Stiegler, anche una forma di proletarizzazione della psiche: il soggetto, esportando fuori di sé le proprie tracce mnestiche e noetiche, cederebbe parte dei propri mezzi di produzione della memoria e del pensiero a terzi.

Questa proletarizzazione si acuisce ancor di più con il fenomeno della digitalizzazione, che comporta una cessione di tutti i dati del soggetto:

Oggi il digitale permette di discretizzare non solo i movimenti della lingua e della bocca che producono la parola, bensì tutti i movimenti, umani e non umani [...]. Ma il digitale permette anche di costruire i profili degli utenti e a partire da ciò di controllare i comportamenti suscitando dei mimetismi sociali, di tracciare tutti i fatti e i gesti umani, e di applicarvi delle matematiche correlazioniste, i cui circoli di retroazione inducono quelle che Antoinette Rouvray e Thomas Bern descrivono come una «governamentalità algoritmica», ossia una previsione automatizzata della vita pubblica e privata. Oppure, ancora, la grammatizzazione permette di discretizzare i movimenti nel cervello, come avviene con l'imaging

<sup>28</sup> B. Stiegler, *Il chiaroscuro della rete*, cit., p. 50.

celebrale, e di utilizzare questi processi di discretizzazione a beneficio del neuromarketing [...]<sup>29</sup>.

La diffusione dei dispositivi digitali si rivela tossica nella misura in cui, asservita alla dinamica del capitale, si insinua nel corpo e nella psiche del soggetto, manipolandolo e innescando automatismi gestuali e psichici. Questi dispositivi digitali, infatti, funzionano come dei ripetitori di informazioni (per lo più messaggi pubblicitari) che insidiano, in modo subdolo, il nostro pre-conscio, condizionandolo e guidandolo. Da qui la ripetizione tipica della società automatica. La soggettività contemporanea è l'esito di pratiche di ripetizione regolate dai dispositivi dell'ipercontrollo asserviti alla macchina automatica per eccellenza, il capitale, il cui unico obiettivo è ripetere sé stesso. Questo tipo di capitalismo informazionale si definisce integrale, in quanto pervasivo e capillare, e integrato poiché satura tutti gli spazi del vivente senza, apparentemente, incontrare resistenze. In questo scenario di automatizzazione integrale – che si è trasferita dal gesto dell'operaio in fabbrica alla psiche del soggetto/consumatore fino a divenire psicosomaticità globale – sembra non esserci alcuno spazio per la “differenza”. Il capitalismo integrato sembra non incontrare ostacoli né attriti, sembra non poter sviluppare alcuna dinamica dialettica.

Perché ci sia dialettica, è necessario che si dia una antitesi, un contraltare, ossia, in questo caso, un moto di dis-automatizzazione. Se è difficile immaginare un fantomatico ritorno a un mondo senza digitale, è invece pensabile, forse doveroso, immaginare di ri-

<sup>29</sup> Ivi, pp. 50-51.

appropriarci di quegli spazi di “intermittenza” di cui scriveva Crary. Dis-automatizzare la società automatica potrebbe significare introdurre delle “interruzioni” che si sottraggano al tempo della produzione. Interruzione che coinciderebbe con una riappropriazione del tempo personale, del singolo, e collettivo, della comunità. Un tempo sottratto, quindi, al ciclo produttivo e da destinare alla fioritura personale e alla coltivazione di rapporti dis-intermediati dal dispositivo digitale. Dis-automatizzare significa tornare al *pathos* del corpo, proprio e altrui, dismettere i panni del consumatore e innescare nuove pratiche sociali volte alla costruzione di una *koine* in grado di governare il proprio tempo e le sue grammatizzazioni, senza lasciarsi dominare integralmente.



L'OMBRA DI CARL SCHMITT.  
IL "POLITICO", LO SPAZIO E L'AMERICA

di Andrea Guercia

Nelle chiese abbandonate si preparano rifugi  
e nuove astronavi per viaggi interstellari  
Franco Battiato, *I treni per Tozeur*, 1984

1. *Introduzione. Tra telescopi e microscopi*

Cimentarsi con uno scritto che tenti di indicare lì dove qualche propaggine della lunga ombra di Carl Schmitt si stagli può avere un'aura di rischio. Questo non, come si potrebbe pensare, per la sua vicinanza e appoggio al regime nazista<sup>1</sup>; prevenzione che, se davvero attuata, denoterebbe pigrizia e povertà intellettuale<sup>2</sup>. L'insidia nell'affrontare il pensiero del giurista tedesco è più che altro da cercarsi in due ordini di fattori molto diversi – e contemporaneamente

<sup>1</sup> Cfr. C. Schmitt, *Risposte a Norimberga*, trad. it F. Ferraresi, Laterza, Bari-Roma 2006.

<sup>2</sup> In questo senso scriveva Franco Volpi: «Ai nostri campioni di perbenismo la lettura di queste pagine non apporterà nulla. [...] Questo è l'esperimento a cui li invitiamo a sottoporsi. Se non sanno chi scrive, non verrà loro in mente di scovare nella biografia, magari nei trascorsi nazionalsocialisti, i motivi per i quali l'autore scrive quel che scrive» (F. Volpi, *Anatomia dei valori*, in C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2008, pp. 106-107).

– intrecciati tra di loro: da una parte infatti si rileva la moltiplicazione abnorme di letteratura accademica sul lavoro di Schmitt; dall'altra la tentazione insidiosa – e in qualche modo facilitata dall'ambiguità dello stesso Schmitt – già segnalata più volta da Carlo Galli, di un uso strumentale o semplicemente acritico delle categorie schmittiane calate nella contemporaneità.

La sua fecondità, spendibile in termini di riflessione ancora coerente con l'età globale, è da ricercarsi allora in una certa “misura” e altitudine a cui si situa; una “medietà” di visione<sup>3</sup> che aiuta a non perdersi tra telescopi e microscopi di parte della narrazione odierna. I “romantici” telescopi del globalismo giuridico, della promessa della pace perpetua, del progresso senza fine, della fine della Storia, delle guerre portate avanti in nome dell'umanità, delle teorie – semplicistiche, sognanti o semplicemente dolose non importa – che prospettano federazioni continentali o mondiali, ma anche ai ben più concreti telescopi che alludono ad un avvenire lontano dalla Terra; i microscopi dell'individuo sradicato e catalogato in base alle sue scelte d'acquisto, la ricerca di informazioni dei *Big Data* come metro dell'uomo contemporaneo, della neutralità della tecnologia e della sconnessione tra politica e diritto (ovviamente studiate ora nella loro asettica “purezza”) e delle scelte pubbliche in nome di una “morale” o di “valori” che spesso non sono molto più che – pericolosi – gusci vuoti. Allo stesso tempo, però, bardare il giurista di Plettenberg di ornamenti oracolari rischia di oscurarne sia il senso

<sup>3</sup> Cfr. C. Schmitt, *Appropriazione/Divisione/Produzione*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, trad. it. G. Gurisatti, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 295.

ultimo delle riflessioni sia, molto banalmente, la specificità storica ed esistenziale che portarono a volte ad ambiguità e contraddizioni di pensiero. La prospettiva del supposto “tripode” schmittiano fu infatti intercettata da una latente, quando non esplicita, nostalgia per l’irrecuperabile passato segnato dall’equilibrio ormai in frantumi tra le coppie Terra/Mare e Europa/Mondo; così come dall’impossibilità naturale di assistere alla fine dell’ordine bipolare post-’89, e dunque al “nuovo” assetto (o meglio ancora il calcificarsi dello stesso ma secondo nuovi orizzonti storici) che il mondo sperimentò.

Consci di tutto ciò, al rassegnato lettore e/o conoscitore di Carl Schmitt sarà presentato un testo diviso in due parti: nella prima verranno messi in luce le salienze della riflessione schmittiana sulla dimensione spaziale e del “politico”; nella seconda parte le intuizioni teoriche del giurista si faranno “reagire” alla luce del caso concreto della superpotenza statunitense.

Ricostruire “via” Schmitt l’intersecarsi di “politico” e spazialità applicata al contesto della prima potenza del globo potrebbe essere un’ottima base di ricerca per comprendere alcune, seppur limitate, tendenze fondamentali della contemporaneità.

## *2. La vera Terra il vero Sanguine*

La teoria del *Nomos* fu la naturale prosecuzione di quella degli Ordinamenti concreti e dunque della polemica contro il normativismo e la Società delle Nazioni degli anni ’20-’30, con lo specifico tentativo di porsi in una posizione che superasse il decisioni-

smo di quegli anni. In *Tre tipi di pensiero giuridico*<sup>4</sup> la norma pura era criticata per la sua presunzione di poter esaurire le possibilità vitali di un ordinamento, ovvero la sue contingenze storiche e spirituali; il normativismo era visto dunque come una vera illusione ed errore di tipo cronologico e logico quando voleva far discendere gli ordinamenti dalla purezza della regola ovvero dall'apparato normativo stesso. Ora, senza troppo dilungarci sulla questione, che meriterebbe spazi di lavoro ben più ampi, ai fini del nostro discorso è importante notare come Schmitt introduca in questo contesto la nozione di *Nomos*, come risaputo, in un'accezione affatto diversa dalla traduzione classica di "Legge"; il *Nomos*<sup>5</sup> è qui infatti inteso come il "connettore", la capacità di mediazione, tra la norma e l'ordinamento concreto che rende non arbitraria ma conforme la componente decisionista. La sua "regalità", il vero senso del suo essere *Nomos Basileus* è data dalla possibilità di non far apparire la produzione normativa sganciata dalla concretezza, ovvero sia dalla situazione "normale" attraversata dal conflitto, in cui questa deve andare necessariamente ad agire, e non nel puro regno del "dover essere", pena la distruzione dell'ordinamento stesso.

Nel *Nomos della Terra* la concretezza di un ordinamento viene esasperata nel suo aspetto, nel suo aggancio possiamo dire, alla dimensione spaziale, che ha come momento originario e fondante l'atto

<sup>4</sup> C. Schmitt, *Tre tipi di pensiero giuridico*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit.

<sup>5</sup> Il primo riferimento è però contenuto in Id., *Dottrina della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984.

stesso della presa di possesso<sup>6</sup> – non necessariamente violenta – di una determinata sezione della terra, che diviene così il *radical title* di qualsiasi futura strutturazione. Questa perimetrazione, questo stabilire un *limes*, agisce su due livelli fra di loro concatenati: da una parte infatti diviene «immediatamente» visibile, grazie al “taglio”<sup>7</sup> operato dall’appropriazione, lo strutturarsi concreto, prima cioè di ogni produzione legislativa positiva, del concetto stesso di diritto inteso come Ordine; «un atto della legittimità che solo conferisce senso alla legalità della mera legge»<sup>8</sup>. A questa piena “pubblicità” e visibilità del solco, fa da contraltare una capacità di modellamento esistenziale che il territorio, ormai afferrato e “lavorato”, opera nella prospettiva di chi lo occupa<sup>9</sup>; l’organizzarsi delle successive declinazioni di ordine economico (la produzione e la suddivisione) e storico così come la grammatica giuridica elementare, di un ordine concre-

<sup>6</sup> La preminenza dell’atto di appropriazione e la successiva scansione sono messe in luce nel testo Id., *Appropriazione/Divisione/Produzione*, cit.

<sup>7</sup> E proprio con questa sottolineatura del “taglio”, come ha dimostrato Carlo Galli, il “momento” decisionista non viene realmente superato. Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 882.

<sup>8</sup> C. Schmitt, *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum»*, trad. it. G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 63.

<sup>9</sup> Come ha acutamente messo in luce Andrea Salvatore nello spiegare la contemporanea azione di questi aspetti dedotti dal territorio, si assiste ad una messa «[...] in opera una circolarità pratico-ermeneutica di cui è difficile sottovalutare la rilevanza (e, al di là di oscurità della trattazione schmittiana non agevolmente eliminabili, anche l’attualità)», (A. Salvatore, *Carl Schmitt, DeriveApprodi*, Roma 2020, p. 83).

to, vanno dunque lette attraverso il filtro del *Nomos*: appunto un'unità di *Ordnung* (ordinamento) e *Ortung* (localizzazione). Obiettivo di Schmitt è riportare in primo piano la cogenza, giuridica e non solo, delle domande circa l'*hic et nunc*: cosa vuol dire in termini concreti “qui” e non lì? L'adesso di un determinato popolo in cosa è diverso “dall'adesso” di un altro?

Lo *Jus Publicum Europaeum* fu, nel senso sopra specificato, un ordinamento spaziale globale; con all'origine un *radical title* che risale alle invasioni barbariche, e la cui caratterizzazione in senso planetario fu resa possibile dalla scoperta degli immensi spazi giuridicamente “vuoti” che funsero da valvola di sfogo delle ostilità. L'Europa divenne il cuore sui cui battiti il resto del mondo, per lo più in maniera violenta e coloniale, si sintonizzò.

La genesi della modernità è così frutto, da una parte, della fine delle guerre di religione e della progressiva scomparsa dei vari *Leones* e *Dracones* dai margini delle mappe, il ritirarsi dalla coscienza europea del Prete Gianni, di Gog e Magog e del Paradiso Terrestre, l'introduzione di una sapienza tanto cartografica quanto esistenziale, la *Raumrevolution* insomma, che avvia una vera e propria secolarizzazione dello spazio tale per cui «Dal mito si esce davvero soltanto con la proiezione cioè con lo spazio, che trasforma qualcosa che non riusciamo a definire, di cui è impossibile accertare l'entità, in qualcosa di cui invece controlliamo la natura e l'identità»<sup>10</sup> ovvero quando il globo fu “compreso e misurato” dalla coscienza europea<sup>11</sup>;

<sup>10</sup> F. Farinelli, *Geografia*, Einaudi, Torino 2003, p. 20.

<sup>11</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, trad. it. S. Rodeschini, Meltemi, Roma 2007, pp. 72 sgg.

dall'altra, nota Schmitt, da una risposta alla chiamata posta dalle nuove scoperte, e accettata per lo più dalla potenza inglese in guisa di una alternanza tra interessi privati e pubblici, e dai gruppi politici calvinisti (e quindi militarizzati) sconfitti in alcune aeree del continente e pronti ad abbracciare l'elemento marino più consono alla loro formazione evangelica centrata sulla "predestinazione".

Sull'importanza del calvinismo nello sviluppo della superpotenza al di là dell'Atlantico, così come sullo sfaldamento dello *Jus Publicum Europaeum*, torneremo nel prossimo paragrafo. Quello su cui ora è importante soffermarci è un'affermazione di Schmitt posta all'interno del *Nomos della Terra*, che funge da grimaldello concettuale per il nostro discorso, in cui si espone cosa sia davvero in gioco in ogni regolamentazione interstatale: «il problema centrale di ogni ordinamento giuridico internazionale: la limitazione della guerra»<sup>12</sup>.

Per comprendere su quali presupposti è possibile una "limitazione della guerra" sarà necessario descrivere gli aspetti fondamentali che per Schmitt rappresentano l'ossatura del 'politico'. *L'oeil des Russes*<sup>13</sup> e la capacità di Lenin di condurre una vittoriosa guerra civile all'interno di un'unità politica precedentemente data per scontata – o meglio ancora la sanzione della rottura di questa unità, in questo caso la Russia zarista e il riorientamento verso nuovi nemici interni ed esterni – agirono profondamente in Schmitt. Fu infatti proprio l'esempio russo a rendere più evidente

<sup>12</sup> C. Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 280.

<sup>13</sup> Cfr. Id., *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 101.

per Schmitt la necessità di operare una sconnessione teorica tra Stato e “politico”. Necessità questa resa ancora più evidente nell’epoca in cui lo “Stato entra nella Società e viceversa” e che va nella direzione di mettere in luce un residuo di ostilità mai totalmente riassorbibile nella componente istituzionale liberale, che insomma sfugge – necessariamente non casualmente, ora come per sempre – alla neutralizzazione del conflitto tramite regolamentazione giuridica: un’inquietudine costante che attraversa il sistema nervoso di una compagine politico-statuale.

Ora, questa latenza del “politico”, il fatto che la sua componente negativa venga scatenata o no, avendo al suo interno parimenti anche una “coazione ordinativa”<sup>14</sup>, è data dal grado di ostilità che un determinato contenuto, che può essere qualunque, riesce a raggiungere. Il criterio del “politico” può, e si sottolinea che può e non che deve, infatti investire, o meglio ancora rivestire ed innervare, qualsiasi criterio di altri ambiti, siano essi di tipo economico, morale, estetico ecc., rendendo politico ciò che è fino a quel momento neutrale: «La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i movimenti politici, è la distinzione di “amico” (*Freund*) e “nemico” (*Feind*). Essa offre una definizione concettuale, cioè un criterio, non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto»<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. C. Galli, *Lo sguardo di Giano*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 27 sgg. Sul rapporto tra ordine e disordine, e del rapporto insolubile tra i due termini vedi A. Colombo, *Guerra civile e ordine politico*, Laterza, Bari-Roma 2021.

<sup>15</sup> C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, in Id., *Le categorie del ‘politico’*, cit., p. 108.

Il “politico” è dunque contrassegnato da un lato dalla sua originarietà, non derivando da altri concetti ma inerendo im-mediatamente all’umano, dall’altro da una forte dose di “plasticità” che gli permette di divenire “struttura formale”, e dunque intensificazione esistenziale di ogni “contenuto”.

Si presenta dunque una struttura Amico/Nemico>Unità Politica>Stato (quest’ultimo stadio inteso come possibilità di Unità Politica istituzionalmente strutturata che, se sana, è in grado “relativizzare” e disinnescare i conflitti al suo interno e dunque altre possibili Unità politiche concorrenti); laddove la differenza tra i primi due termini è di carattere esclusivamente logico-formale e non realmente distinguibile secondo una chiara scansione cronologica. Detto in altri termini, nel momento in cui il nemico è stato “individuato” – chi è nemico è stato “deciso”, e la stessa decisione indica l’effettiva “vitalità” di una Unità Politica – e chi è amico si è federato in vista della contrapposizione, “già” è avvenuta una Unità Politica.

Questa intensificazione, ovvero ciò che fa del politico il “politico”, è la messa in prospettiva della morte violenta; Schmitt su questo punto è di una tragica – benché convincente – precisione: «I concetti di amico, nemico e lotta acquistano il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla possibilità reale dell’uccisione fisica»<sup>16</sup>; questo non è però l’unico sbocco possibile, la guerra infatti, dice Schmitt, non è lo scopo ma solo il “presupposto”, assolutamente concreto e necessario, della contrapposizione politica; lo scostamento è ovviamente fondamentale, sia per sgravare la figura di Schmitt

<sup>16</sup> Ivi, p. 116.

da qualsiasi intento bellicista più o meno mascherato, sia per comprendere che la messa in prospettiva dello scontro e della morte violenta, la sua eventualità costante, è da prendere nel senso più reale e concreto possibile: non vi è qui nessuna metaforologia o simbolizzazione, questa “possibilità” dello scontro armato e della morte è dunque a ben vedere il punto archimedeo della costruzione schmittiana.

Procediamo con un altro piccolo schema esplicativo che rimanda direttamente al primo ma dal punto di vista dell'intensità: definiamo un grado minimo di ostilità in cui il “politico” non è presente, in cui la possibilità reale della morte non è inquadrata e vi è al massimo un concorrente ma non un nemico<sup>17</sup>. Perché il “politico” sia presente è necessario che un qualsiasi “contenuto” assuma, per condizioni storiche concrete, la “forma” del “politico” e che dunque la divisione Amico/Nemico e la messa in prospettiva della morte divengano reali. Come abbiamo visto in precedenza però pur in presenza di una contrapposizione politica questa può, pur mantenendo il presupposto della morte reale, cristallizzarsi in una “virtualità” dello scontro. Viene dunque individuato un ulteriore passaggio in cui lo scontro diviene reale/materiale, la sua possibilità viene sbloccata e il “contenuto” perde relativamente di valore: è la guerra interstatale o la guerra civile (quest'ultima tende di norma a superare il “politico”). In un ultimo livello il “politico” non viene più accettato come attributo indisponibile dell'umano, la legislazione internazionale con la garanzia politica di una poten-

<sup>17</sup> Su questo “grado zero” di ostilità, e sul sogno liberale di inquadrarvi l'intera “classe” dei nemici, vedi Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 111.

za – ovviamente politica e dunque, molto banalmente, espressione di una parte – o più potenze egemoni tende ad un massimo grado di moralizzazione. In questa situazione il nemico non viene più riconosciuto come tale ma come disumano e le guerre “per” l’umanità, moltiplicate in potenza dallo sviluppo tecnico, “contro” chi non è più ammesso o degno di accedere a pieno titolo al consorzio umano divengono realtà:

Tali guerre sono necessariamente particolarmente intensive e disumane poiché, *superando il ‘politico’*, squalificano il nemico anche sotto il profilo morale come sotto tutti gli altri profili e lo trasformano in un mostro disumano che non può essere solo sconfitto ma dev’essere definitivamente *distrutto, cioè non deve essere più soltanto un nemico da ricacciare nei suoi confini*<sup>18</sup>.

Preso per buona questa veloce e parziale ricognizione dell’opera capitale di Schmitt, che meriterebbe ben altra attenzione e approfondimento, appare quantomeno necessaria una delucidazione riguardo il terzo punto del nostro schema. Perché il “politico” è ineliminabile? Perché il suo superamento, inteso come sfocamento del “politico”, porta al suo stesso sfondamento che si traduce poi nel suo riemergere in forma assolutamente distruttiva? Siamo, per quanto riguarda la prima questione, arrivati ora al cuore della componente esistenziale schmittiana, quell’aggancio alla trama dell’umano, non certo il suo fondamento, che, se accettata anche solo come verosimile, determinerebbe il forte dubbio circa la fondatezza di alcune teorie ire-

<sup>18</sup> Ivi, p. 120.

niche globaliste che pretenderebbero la possibilità, anche solo in chiave idealista, di una omogeneizzazione dell'umanità – o, con una certa dose di contraddittorietà, di una federazione politica (*sic!*) mondiale – in nome di una sorta di “solidarietà di specie”. Solidarietà questa che dovrebbe però far scattare a sua volta la domanda – ricorrente in Schmitt quando questa ipotesi viene prospettata – su chi sia allora il nemico e quale sia il solco che lo separi dalla razza umana.

Il nemico – *Feind* – è lo straniero – *der Fremde* – che non è straniero per sangue, razza, etnia o religione, (o meglio ancora può essere ognuno o nessuno di questi contenuti) – il suo essere straniero, la sua estraneità<sup>19</sup> è data da una particolare condizione storica concreta tale per cui l'intensità politica fa risuonare le differenze ad una frequenza tale da rendere il conflitto, o la sua possibilità, l'unica *chance* di risoluzione reale.

Questa risonanza mette poi in risalto non solo il contorno e la specifica declinazione di questi o quei contenuti (che perdono però di valore per la concretezza esistenziale a cui si faceva riferimento) di cui il nemico si fa portatore, ma anche quello dell'amico e quindi del gruppo opposto. Scrive Schmitt:

Egli è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema

<sup>19</sup> Ovviamente si parla sempre di Unità Politiche. Schmitt è molto chiaro nello specificare che il nemico non è mai privato, si ragiona sempre in termini di collettività.

di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo «disimpegnato» e perciò «imparziale»<sup>20</sup>.

Si assiste qui ad una irriducibilità non dialettica di identità e alterità che ha come presupposto l'inimicizia reale e come “terzo”, sempre presupposto, non certo un'autorità altra/altra che ha capacità di mediazione, ma il conflitto reale<sup>21</sup>. Detto in altri termini: il nemico “mettendo in questione chi” io sia – e questa messa in questione esistenziale è possibile solo nell'intensità del ‘politico’ e nella “scelta” sul “chi” concreto che viene di conseguenza operata – non fa altro a ben vedere che “mettere in risalto chi” io sia. Questa “messa in risalto” esistenziale è appunto lo sviluppo logico per cui il nemico viene considerato “nemico giusto”, nel momento in cui il ‘politico’ entra in scena; è un confine tracciato su di uno “stesso piano” tra Unità Politiche che si percepiscono come differenti proprio grazie allo specchio deformato/formante del “nemico”.

Ricordiamo allora da dove siamo partiti – ed è qui purtroppo necessario attuare una sensibile sintetizzazione<sup>22</sup> per ragioni di spazio: il compito principale di

<sup>20</sup> Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 109.

<sup>21</sup> Questa “commistione” originaria tra identità, alterità e violenza non può non ricordare gli studi, secondo ben altri sentieri, costruzioni e obiettivi, di Emmanuel Levinas e Rene Girard. Ci limitiamo a segnalare su queste relazioni G. Rae, *The Problem of Political Foundations in Carl Schmitt and Emmanuel Levinas*, Palgrave Macmillan, London 2016 e E. Castrucci, *Le radici antropologiche del “politico”. Lezioni di antropologia politica*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2015.

<sup>22</sup> Per approfondire sul punto cfr. D. Zolo, *La giustizia dei vincitori: Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Bari-Roma 2006 e Id., *Terrorismo umanitario. Dalla guerra del Golfo alla strage di Gaza*, Diabasis, Reggio Emilia 2009.

un Ordinamento Internazionale è la limitazione della guerra. Abbiamo ora gli strumenti per comprendere meglio questa frase. La possibilità di raggiungere il terzo grado di ostilità del nostro schema – e questo per Schmitt è figlio della legislazione internazionale da Ginevra in poi – è data dalla ipertrofia moralistica che nega, da una parte, la possibilità del conflitto, relegando dunque l'ordinamento stesso nel regno del puro dover-essere (molto semplicemente sganciandosi dalla realtà), dall'altra nega al nemico – ovvero sia chiunque venga visto da chi si è intestato custode dell'ordinamento come perturbatore dell'ordine – la consustanzialità con il genere umano; esso diviene *hors-la-loi*. Ma se un “nemico” veniva posto agli antipodi di uno stesso piano, una polarità negativa insomma, la sua criminalizzazione e disumanizzazione – il suo dis-valore esistenziale – di contro renderà “giusto” ogni mezzo utilizzato per annientarlo:

Il non valore non gode di alcun diritto di fronte al valore, e quando si tratta di imporre il valore supremo nessun prezzo è troppo alto. Sulla scena rimangono così solo l'annientatore e l'annientato. Tutte le categorie del diritto bellico classico dello *Jus Publicum Europaeum* – giusto nemico, giusto motivo della guerra, giusta misura dei mezzi e adeguatezza della condotta (*debitus modus*) – cadono irrimediabilmente vittima di questa mancanza dei valori<sup>23</sup>.

Come è stato giustamente notato<sup>24</sup>, pur con qual-

<sup>23</sup> C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 65.

<sup>24</sup> Cfr. G. Preterossi, *La politica negata*, Laterza, Bari-Roma 2011, p. 62.

che ambiguità, la teoria schmittiana si allontana da qualsiasi mitizzazione cara all'estrema destra di "terra e sangue". Eppure a ben vedere questi aspetti rimangono, seppur rimodulati in maniera pressoché totale e, appunto, scrostati da plusvalori etnico-ideologici. Il vero sangue per Schmitt non è quello biologico, ma quello presupposto, o – non ci si stancherà mai di ricordarlo – nel caso limite effettivamente versato, che pone una misura alla nostra identità e separa da chi esistenzialmente – e dunque per il solo fatto che esiste – ci nega al massimo grado. Abbiamo però visto che questa legittimazione esistenziale, questo riconoscimento, è anche il presupposto per cui il "nemico" non debba venir annientato: l'essere appunto "nemico giusto" significa essere accettato concretamente come esistente e non come un'anomalia inumana in un sistema di un'"umanità" altrimenti perfetto e razionale. Un ordinamento giuridico internazionale che dimentica questo compito – il presupposto che l'ostilità esiste tra gli uomini e non è, in alcun modo, debellabile, ma solo regolabile – rinuncia di conseguenza alla possibilità di mettere l'ostilità *en forme* e corre dunque il rischio di rendere concreto il debordare oltre il "politico" in guerre di annientamento.

La vera terra non è quella "dei padri" intesa come luogo imperituro di un determinato popolo – la pretesa di non contingenza dà infatti luogo ad un cortocircuito astorico – ma la dimensione resa non neutrale, frutto di appropriazione (il *radical title*) e divisioni da cui scaturiscono ordinamenti giuridici concreti; quella che, nella particolare temperie in cui viene afferrata e orientata, permette la formazione di istituzioni e che, per lo meno in parte, ne indirizzano la traiettoria storica e la produzione giuridica.

Seguendo questa logica l'immagine di un mondo spoliticizzato è semplicemente impossibile e qualsiasi discorso che si appelli ad una sfera "neutrale" – e Schmitt vede già nei primi decenni del secolo scorso la tecnica anche dietro la pretesa di un destino puramente "economico"<sup>25</sup> – non fa altro che mascherare politiche di potenza sotto altre spoglie.

Nel 1947, anno lugubre della biografia schmittiana, nell'intimo della sua cella scrive: «Compare il *piano*, e Pan smette di sorridere compiaciuto. Pan sprofonda, il piano schiaccia Pan»<sup>26</sup>; ma il giurista non crede affatto a questa possibilità<sup>27</sup>. Una pianificazione totale della vita sarebbe negazione dell'umano: finché esisterà l'uomo esisterà il "politico".

Che la scoperta copernicana, nelle parole di Gianfranco Miglio, delle categorie del "politico" di Schmitt sia fondamentale per afferrare una certa continuità nei meccanismi di potere e di strutturazione di collettività – seppur come si è visto in una modalità sostanziale o esclusivamente formale e sempre nella sua modulazione includente/escludente – è indubbio; che sia l'ultimo intrico che muove l'umano nel farsi animale politico – e questo non viene in realtà mai affermato "esplicitamente" da Schmitt – sempre più o meno riapplicabile nei diversi contesti, nella sua es-

<sup>25</sup> In anni recenti su questo aspetto della prevalenza dell'elemento tecnico su quello capitalistico – e politico – è tornato Emanuele Severino. Vedi in particolare: E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano 2013 e Id., *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo*, Rizzoli, Milano 2017.

<sup>26</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, trad. it. C. Mainoldi, Adelphi, Milano 1987, p. 85.

<sup>27</sup> Cfr. A. Kojève, C. Schmitt, *Carteggio (1955-1960)*, trad. it. C. Altini, «Filosofia politica», 2 (2003), p. 193.

senza scarnificata, come radice elementare di “ogni” scelta politica, potrebbe essere riduttivo, seppur, lo ricordiamo, semplicemente non espungibile da nessuna equazione politica. In altri termini si rischierebbe di rendere il binomio amico/nemico quello “slogan primitivo” cui alludeva lo stesso Schmitt, se presa come risposta “razionalmente” corretta ad ogni contesa politica e non come solidissima base di ricerca politologica in cui la variante volontaristica svolge un ruolo fondamentale. Si rischia, insomma, di smorzare l'urlo di *Pan*, il grido esistenziale assolutamente non metafisico che riversa addosso la realtà, e di cui facevano esperienza i solitari pastori sulle montagne di Arcadia, in un nuovo posticcio e ben armonico *Plan*.

Luciano Canfora<sup>28</sup> scrive di come la raffinata analisi psicologica operata da Tucidide nel momento della decisione per la dichiarazione di guerra e la – funesta – spedizione a Siracusa, metta in luce un oscuro fondo non razionale per una scelta che rischia di cambiare, come poi effettivamente fece, le sorti di una guerra di sopravvivenza contro il vero nemico<sup>29</sup>. In questa direzione è Damiano Palano a ricordare come l'uomo era e rimanga un “animale simbolico” e che a volte anche le costanti di paura, timore e voglia di sicurezza vengano messe in ombra da necessità che possono apparire antiquate – gloria, eroismo, avventura, s-prezzo del denaro – alla continua e affannosa ricerca di un “Centro” prospettico da cui dare un

<sup>28</sup> L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Bari-Roma 2011, pp. 194-195.

<sup>29</sup> Sull'importanza della chiara visione del vero *nemico* cfr. C. Schmitt, *Teoria del Partigiano*, trad. it. A. De Martinis, Adelphi, Milano 2005, pp. 118 sgg.

senso al proprio contingenza umana<sup>30</sup>; e che, ancora, le stesse costruzioni politiche “artificiali” agiscono pesantemente nella definizione di questo “Centro” che si vorrebbe definire, in una visione spesso banale, schiacciato esclusivamente sulla ricerca del calcolo e dell’incolumità. In altri termini: scacco al “puro” realismo politico e tomba delle utopie.

### 3. Arrivano gli Yankees

Uno dei momenti cardine che segnarono l’inizio della dissoluzione dello *Jus Publicum Europaeum* è per Schmitt da rintracciarsi in un momento di apparente tranquillità e cristallizzazione dell’ordine vigente – la Conferenza di Berlino del 1885 – che rappresentò quindi il punto più alto e di caduta della sua parabola storica. In essa si concretizzò la presenza di un attore abitualmente al di fuori di quelle che erano state le logiche dell’equilibrio delle grandi potenze europee: gli Stati Uniti. Prima di specificare la novità, per Schmitt nefasta, che caratterizzò questa comparsa, sarà il caso di richiamare brevemente i caratteri fondamentali di quell’ordine che si avviava al tramonto. Innanzitutto va qui segnalato che per “equilibrio”, nell’ottica schmittiana, non si intende il concerto delle grandi potenze o una uguale capacità di pressione – in questo senso le potenze maggiori erano più che altro, grazie alla loro capacità di inter-

<sup>30</sup> Cfr. D. Palano, *Il realismo politico e la natura umana. Il «problema terminale» nello studio delle regolarità della politica*, in A. Campi e S. De Luca (a cura di), *Il realismo politico Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2015, pp. 761-783.

vento, i “custodi” – o ancora un’assenza di guerre o di mutamenti territoriali endogeni. L’equilibrio europeo era un ordine spaziale determinato e circoscritto, le cui guerre erano a loro volta delimitate in uno specifico *Theatrum Belli*, dunque sotto l’occhio di altri Stati, e la cui possibilità di non autodistruzione e dunque di rottura definitiva dell’Ordine veniva garantita dalla valvola di sfogo di ostilità illimitata data dalla scoperta dei grandi spazi giuridicamente “vuoti”, e quindi mancanti di *Justus Hostis*, del Nuovo Mondo.

Di contro l’esercizio dell’ostilità non regolata da nessuna forma di limitazione era vincolata spazialmente al di là delle *amity lines*, dove si aprivano due tipi di libertà: libertà dei mari (del libero commercio e per certi periodi della pirateria) e libertà delle terre (appropriazione e scontro con i competitori europei).

Tra i custodi poi la vera cinghia di trasmissione tra l’Oceano e l’Europa era l’Inghilterra, guardiana del mare e sorvegliante del bilanciamento continentale; solo tramite questo tipo di logica, per esempio, è possibile capire come dopo le secolari guerre di primazia con la Francia, in seguito allo sviluppo della potenza prusiana, avvenne la firma dell’*Entente Cordiale* del 1904.

L’esempio francese, ovvero di una potenza in senso ampio del termine che avrebbe avuto risorse e un retroterra tale per competere sul piano globale con l’Inghilterra, è in questo senso indicativo. Di questa nazione dice Schmitt:

La Francia, da parte sua, non proseguì il grande slancio verso il mare legato al protestantesimo ugonotto; secondo la sua tradizione spirituale, alla fine si pose in linea con Roma, e quando con la notte di San Bartolomeo nel 1572 e con la conversione

di Enrico IV al cattolicesimo si schierò contro gli ugonotti e a favore della Chiesa cattolica, con ciò, in ultima analisi, assunse anche la posizione contro il mare e a favore della terra<sup>31</sup>.

E ancora «Insomma, tutti gli scopritori europei si sono limitati ad appropriarsi di terra mentre l’Inghilterra si è appropriata del mare»<sup>32</sup>.

Vi sono alcuni aspetti importanti che vanno analizzati a partire da questi esempi: per prima cosa Schmitt mette in risalto come, sotto le spoglie di una guerra di religione, covi in realtà una guerra politica che ha come obiettivo l’espunzione di un elemento perturbatore dall’ordine dinastico-interstatale di una unità politica che nel suo sentire spirituale è ancora omogenea. La differenza poi investe, in termini più generali, una diversa concezione dell’ordinamento giuridico: da una parte una visione di tipo continentale e centralistica (Terra-cattolicesimo-Continente) e dall’altra una posizione di tipo liberale e privata con l’aggiunta di venature moralistiche (Mare-puritanesimo-tecnica-Inghilterra)<sup>33</sup>; in ultimo poi la particolarità inglese fu quella di aver colto negli oceani il vero sistema linfatico di un Mondo che stava diventando “nuovo”.

Questa suddivisione tra paesi di derivazione protestante e paesi cattolici ha un’importanza capitale nella genealogia schmittiana. Il calvinismo politico, per Sch-

<sup>31</sup> C. Schmitt, *Terra e Mare*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, p. 55.

<sup>32</sup> Id., *Dialogo sul nuovo spazio*, in Id., *Dialogo sul potere*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2012, p.73.

<sup>33</sup> Sulla differenza tra le due concezioni vedi anche C. Galli, *Spazi Politici. L’età moderna e l’età globale*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 58-63.

mitt, non è altro che una diversa formulazione dell'idea religiosa della "predestinazione", una mondanizzazione che implica una superiorità morale nei confronti sia del cattolicesimo che dello stesso luteranesimo, la coscienza di «appartenere a un mondo diverso da quello corrotto, condannato alla rovina»<sup>34</sup>. Tratteniamo questo aspetto perché lo vedremo rispuntare potenziato e non più "nomade" dall'altra parte dell'atlantico.

Alla concezione di allora, di un universalismo globale, senza dimensione spaziale, corrispondeva però una precisa realtà nell'ambito dell'*economia* separata dallo Stato, vale a dire quella di un commercio e di un mercato mondiali liberi, con libera circolazione dell'oro, del capitale e del lavoro. Dopo la convenzione Cobden del 1860, il pensiero economico liberale e il principio della globalità del commercio erano diventati ovvi per il modo di pensare europeo e correnti per quello generale<sup>35</sup>.

Va però fatto notare che l'apparenza di una totale liquidità, intesa nel senso di un completo slegamento dal potere statale e di una preponderanza del privato sul pubblico, è ridimensionata nella misura in cui si comprende che rimasero in carico alla struttura centrale dell'Impero Britannico componenti fondamentali come l'effettiva strutturazione e difesa delle sterminate colonie (la struttura burocratica) così come il controllo monopolistico della produzione della principale moneta del mondo<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> C. Schmitt, *Terra e Mare*, cit., p. 85.

<sup>35</sup> Id., *Il Nomos della Terra*, cit., p. 298.

<sup>36</sup> Vedi sul punto G. Arrighi, *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1996,

Ora Schmitt vede concretizzarsi nella conferenza sul Congo da una parte l'inveramento *de jure* di queste tendenze liberali-economiciste che tendono a slegarsi dal territorio, dall'altra lo stravolgimento del pensiero per "linee globali" che fino a quel momento aveva sovrinteso alla limitazione della violenza tramite le *amity lines*; l'effettiva limitazione riguarda questa volta l'ambito spaziale del bacino del Congo, cioè un territorio non europeo<sup>37</sup>.

Per la prima volta poi, di fianco ad una Europa che ancora si considerava il sacro centro del mondo – "una secolarizzazione ridotta a caricatura" – gli Stati Uniti facevano la loro comparsa con modalità affatto diverse dalle logiche classiche che le potenze avevano utilizzato per l'imposizione del proprio interesse; seguiamo qui Schmitt: «Già in questa conferenza sul Congo si vide così quella combinazione di assenza sul piano formale e di presenza su quel-

in cui troviamo anche: «L'imperialismo del libero scambio, al contrario, affermò che le leggi operanti all'interno degli stati e nei rapporti tra di essi erano soggette all'autorità superiore di una nuova, metafisica entità [...]. Presentando la propria supremazia mondiale come l'incarnazione di questa entità metafisica, il Regno Unito riuscì a estendere il proprio potere nel sistema interstatale ben al di là di quanto assicurato dalle dimensioni e dall'efficacia del proprio apparato coercitivo» (ivi, p. 118); ma anche K. Polany, *La grande trasformazione: le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. R. Vigevani, Einaudi, Torino 1974.

<sup>37</sup> Per le varie trasformazioni dell'ordinamento internazionale che la Conferenza di Berlino mise in luce vedi C. Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., pp. 269 sgg., e Id., *Mutamento di struttura del diritto Internazionale*, in Id., *Stato, Grande Spazio*, cit., ma anche M. Koskenniemi, *Il mite civilizzatore delle nazioni: Ascesa e caduta del diritto internazionale 1870-1960*, trad. it. L. Gradoni e P. Turrini, Laterza, Bari-Roma 2011, pp. 165 sgg.

lo fattuale, cioè quella singolare contraddizione nel comportamento degli Stati Uniti d'America rispetto all'Europa [...]»<sup>38</sup>. Questa "oscillazione", apparentemente di poca importanza (gli Stati Uniti tra l'altro non firmarono neanche le conclusioni degli *Atti del Congo*), rivela invece la grande capacità schmittiana di cogliere in questo specifico atteggiarsi uno dei tratti distintivi della potenza americana *in fieri*; una modalità che, senza tema di sbagliare, rimane una costante fino all'epoca contemporanea, spesso scambiata per una semplice alternanza tra una presidenza "isolazionista" ed una "interventista" e non compresa invece come vero e proprio assetto strategico. Armi economiche al posto di quelle tipicamente militari, intervento sui titoli di stato al posto di obici lì dove conviene una temporanea eclissi formale.

Sarà ora importante, più che dare per scontata o come semplice dato di fatto l'innalzamento degli Stati Uniti al rango di prima potenza globale, scavare "via" Schmitt, e facendone dunque reagire le teorie spaziali sul caso concreto, i motivi che lo hanno reso possibile.

Il 12.4. '48 il nostro scrive nel diario: «Se la Russia è terra, gli USA non sono mare»<sup>39</sup>; la particolare temperie politica post '45 lo porta dunque ad una comparazione genealogico-spaziale tra le due superpotenze di allora – vi è però un motivo ulteriore che rende così diverse l'avanzamento attraverso le due masse terrestri. In entrambi i casi gruppi armati si avventurarono attraverso lande sterminate, entrambi sottomi-

<sup>38</sup> C. Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 274.

<sup>39</sup> Id., *Glossarium*, a cura di P. Del Santo, Giuffrè, Milano 2001, p. 179.

sero o massacrarono Unità Politiche sciamaniche, in entrambi i casi erano cristiani, per entrambi la meta ultima era la costa dell'Oceano Pacifico. Eppure la Russia è terra e gli Stati Uniti non sono mare.

Le differenze sono infatti notevoli e ci dicono molto della capacità americana di strutturare potenza. I Russi non trovarono solo territori “vuoti” ma attaccarono e sconfissero il Khanato di Sibir, ultimo rimasuglio delle grandi invasioni mongole che avevano terrorizzato il mondo, così come varie compagini nomadi meno strutturate<sup>40</sup>; le truppe erano guidate da un preciso intento politico ed erano diretta emanazione di un'entità politico-statuale. In ultimo poi il ruolo della religione fu qui quello di “protesi” fondamentale ma non confusa con il potere politico che appoggiava. Mosca era in questo senso la figlia prediletta di Bisanzio, in senso spirituale e non certo politico, erede della tradizione cesaro-papistica<sup>41</sup> cristiano ortodossa che presupponeva un continuo e reciproco appoggiarsi e riconoscersi tra le due entità. Appoggio, quello della religione ortodossa, brevemente sospeso durante il “cristianesimo ateo” del comunismo ma sublimato, almeno nelle sue manifestazioni più spettacolari, nelle grandi parate di armi e macchinari industriali in sfilata<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. N.V. Rjasanovskij, *Storia della Russia*, trad. it. D. Morante e L. Rossi, Garzanti 1967, pp. 220-227.

<sup>41</sup> Per un inquadramento generale vedi G. Ostrogorsky, *Storia dell'Impero Bizantino*, trad. it. P. Leoni, Einaudi, Torino 1968 e W. Treadgold, *Storia di Bisanzio*, trad. it. G. Garbisa, Il Mulino, Bologna 2009, in particolare in quest'ultimo le conclusioni per l'eredità di Bisanzio pp. 299-310.

<sup>42</sup> Scriveva acutamente Ernst Junger: «Non a caso gli Stati atei cercano continuamente di imitare consacrazioni e cerimo-

Gli americani sono invece, per Schmitt, i *frontiers*<sup>43</sup>, gli uomini che in maniera non strutturata marciano con alterne fortune verso gli immensi spazi “vuoti” del West. L’epopea americana fu frutto di gruppi non legati ad alcun potere politico ma animati – per lo più – da fede puritana<sup>44</sup> e spirito civilizzatore, in un misto di violenza indiscriminata e volontà ordinatrice attraversando un vero e proprio mare interno. La libertà di fare uso di violenza – la selva mitologica di pellerossa, sceriffi e sparatorie – e la libertà dell’individuo di ritagliarsi un proprio destino in un mondo nuovo. Aspetto marino questo che per certi tratti si mantiene ancora oggi nei sognati viaggi da costa a costa; i pionieri non morti ma declinati come scalmanati hippy al suono di *California Dreamin’* o bande di Hell’s Angel perennemente in movimento. L’America invita/sfida chiunque ad attraversarla. Tocqueville, fonte intellettuale di Schmitt, scriveva a proposito della differenza Americani/Russi che:

l’americano lotta contro gli ostacoli che la natura gli oppone, il russo è alle prese con gli uomini. [...] Per raggiungere il suo scopo, il primo si basa sull’interesse personale e lascia agire, senza dirigerle, la forza e la ragione degli individui. Il secondo concentrerà, in qualche modo, in un sol uomo tutto il

nie religiose, benché in questo sforzo essi risultino assai meno convincenti di quanto invece non siano nelle grandi esposizioni e nelle parate, nell’esibizione dei loro mezzi bellici e produttivi» (Id., *Al muro del tempo*, trad. it. A. La Rocca e A. Grieco, Adelphi, Milano 2001, p. 261).

<sup>43</sup> C. Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 385.

<sup>44</sup> Id., *Mutamento di struttura del diritto internazionale*, cit., p. 229.

potere della società. L'uno ha per principale mezzo d'azione la libertà; l'altro la servitù<sup>45</sup>.

Per Schmitt questa fu, in un certo senso, una “scuola” in cui gli americani incubarono i loro caratteri fondamentali prima di riversarli, forti di base territoriale immensa, verso l'esterno in guisa imperialistica. Se l'Inghilterra fu “un'isola che si fece pesce”, gli Stati Uniti furono un mare interno che si fece Isola<sup>46</sup>.

Ora già all'appuntamento della conferenza di Berlino, ma ancor di più nei decenni successivi, gli americani rivoltarono verso l'esterno quello che avevano prodotto all'interno – la tensione civilizzatrice divenne missione universalistica, il mare interno si mutò in vocazione oceanica, il tutto al riparo della linea tracciata dalla dottrina Monroe che gli permetteva di segnare un solco, non solo fisico, ma anche ideologico dalla vecchia Europa ormai corrotta – i buoni e i cattivi ricevevano sostanzialità spaziale. In questo “cambio” di rotta, questa variazione prospettica che permise agli USA di guardare fuori da sé, si perse qualcosa che venne però mantenuto in maniera fraudolenta nella narrazione ufficiale, scrive Schmitt: «Da questo mantenimento di una coscienza tipica della fase non politica precedente allo Stato in una realtà già divenuta iperstatale ha origine una verginità artificialmente prolungata [...]»<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 2014, p. 483, in cui troviamo anche la convinzione che «Il puritanesimo, come ho già detto, era insieme una teoria politica e una dottrina religiosa» (ivi, p. 52).

<sup>46</sup> L'ovvio riferimento è a A.T. Mahan, *The interest of America in Sea Power, Present and Future*, Marston & Company, London 1897.

<sup>47</sup> C. Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 387.

Schmitt in un dialogo epistolare con Alexandre Kojève scriveva che aveva da poco ricevuto una osservazione sul fatto che «gli USA non hanno un nemico perché non hanno forma [*Gestalt*]»<sup>48</sup>. L'affermazione è sicuramente curiosa e risente forse di quella famigerata nostalgia che ammantava molti degli scritti di Schmitt; quel che è certo è che nel periodo a cavallo tra i secoli XIX e XX il nemico degli USA è più che chiaro: l'Europa tutta, segnata dalla sua decadenza e dalla sua mancanza di libertà, dal suo essere terra di dispotismo – perfetta idealizzazione di se stessi e del nemico – e, in particolare e al netto di qualsiasi *special relationship*<sup>49</sup>, l'Impero Britannico, la terra da cui i puritani si erano allontanati “convinti di non appartenere più a un mondo corrotto”. Se l'orizzonte per lo sfogo di potenza di un'isola è il mare, il nemico non poteva che essere chi il mare, ancora, lo controllava.

In conclusione c'è da dire che le “armi” americane – presenza/assenza, guerre umanitarie, intestazione di ciò che è giusto, primogenitura morale, controllo del mare – affilate durante i secoli della gestazione interna e rispedite pienamente e con furore all'esterno durante e dopo le due guerre mondiali, non sono ancora venute meno. Oggi, nella forma più banale in cui si possano pensare queste armi, nuove forme di puritanesimo incubate al di là dell'Atlantico, apparentemente contro-intuitive e nate con i più nobili e auspicabili intenti emancipatori – e se c'è qualcosa che deve,

<sup>48</sup> A. Kojève, C. Schmitt, *Carteggio (1955-1960)*, cit., p. 197.

<sup>49</sup> Leggiamo ancora: «E chi può mettermi realmente in questione? Solo io stesso. O mio fratello. Ecco. L'Altro è mio fratello. L'Altro si rivela fratello mio, e il fratello, mio nemico» (C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 92).

seguendo Schmitt, davvero spaventare sono proprio questo tipo di “battaglie”, questi intenti assolutistici e utopici, se impicanti il genere umano tout court – si sostanziano in movimenti di lotta e di accrescimento dei diritti civili. Attuali rimodulazioni di quella cappa moralistica che fu dei calvinisti e dei puritani rivoltate, nell’assolutizzazione del momento escludente, verso nuovi nemici in nome di ciò che “davvero” è o che “necessariamente” deve essere l’umanità o il suo “progresso”. Strumento di potere questo, interno ed esterno alla nazione; in politica estera con un allineamento a principi di cui gli USA si mostrano depositari e propagatori. In politica interna – ma come tessere di un domino collassante anche negli scenari interni delle nazioni clienti – con l’obiettivo di rendere l’ipertrofia del dibattito sui diritti civili momento oscurante dei diritti sociali e fonte di spolticizzazione<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Sheldon Wolin, descrivendo uno scenario tipicamente americano, e forse con una eccessiva enfasi all’interno del libro sul ruolo del Partito Repubblicano, ma le cui variazioni possono tranquillamente essere adattate a scenari ben più domestici, scrive: «Il nodo fondamentale di queste dispute quali il valore dell’astinenza sessuale, il ruolo delle organizzazioni religiose di beneficenza in attività finanziate dallo Stato, la questione del matrimonio tra gay e simili, è che non sono pensate per essere risolte. La loro funzione politica è quella di dividere i cittadini oscurando le differenze di classe e sviando l’attenzione degli elettori dai problemi sociali ed economici della collettività nel suo complesso. Le guerre culturali possono sembrare a prima vista spia di un forte coinvolgimento politico. In realtà sono un surrogato» (S. Wolin, *Democrazia S.p.a. Stati Uniti: una vocazione totalitaria?*, trad. it. F. Saulini, Fazi Editore, Roma 2011, p. 207).

DIALETTICHE GOVERNAMENTALI  
DEL NOVECENTO.  
POTERE E RESISTENZA NEL PENSIERO  
DI MICHEL FOUCAULT.

di Federico Maria Angeloro

1. *Introduzione*

Pensatore poliedrico e non sempre di facile comprensione, Michel Foucault ha attraversato quasi sessant'anni del Novecento, lasciando un'orma probabilmente indelebile nella storia del pensiero filosofico e non solo. Autore particolarmente prolifico, egli ha legato indissolubilmente il proprio nome ad una serie assai vasta di oggetti d'indagine, dalla follia alla prigione, passando per la sessualità e l'etica antica. Eppure, tutti questi argomenti, solo apparentemente lontani, come ho cercato di mostrare altrove<sup>1</sup>, sarebbero connessi tra loro e posti entro una coerente intelaatura concettuale. D'altro canto, come rivelato dallo stesso Foucault in una delle sue ultime interviste, egli si sarebbe posto sempre il medesimo interrogativo, ovvero quello del soggetto e della sua costituzione,

<sup>1</sup> Cfr. F.M. Angeloro, *Antichità e Presente. Michel Foucault alla ricerca di una Ars Ethica*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

sebbene lo facesse partendo, di volta in volta, da angolature assai differenti<sup>2</sup>.

Sebbene la costituzione del soggetto paia essere il perno della riflessione foucaultiana, questa non si sarebbe potuta di certo sviluppare in tutta la sua estensione senza l'elaborazione di una certa visione del potere, elemento altrettanto centrale nella visione del filosofo francese in virtù della sua capacità di strutturare la condotta e i desideri degli individui. Ovvero, di assoggettarli.

Se le cose stanno così, a questo punto, una domanda sorge spontanea: può un intellettuale nato nell'Europa del 1926 essersi lasciato scivolare addosso la stagione dei totalitarismi? In particolare, può un autore che ha dedicato così tante energie allo studio del potere e all'analisi delle sue manifestazioni non essere stato in qualche modo influenzato dagli sconvolgimenti politici e bellici del cosiddetto secolo breve?

Questo contributo ha proprio l'obiettivo di sondare, senza pretese di assoluta esaustività, il rapporto tra Foucault e il suo secolo, nel tentativo di individuare possibili scenari concettuali entro cui valutare il possibile impatto di un secolo di totalitarismi sulla visione foucaultiana del potere e, soprattutto, sulla sua concezione di una possibile resistenza, la quale si anniderebbe negli ultimi studi sull'antichità, ovvero quelli dedicati all'estetica dell'esistenza.

<sup>2</sup> Cfr. M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, trad. it. S. Loriga, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 273-294.

## 2. Potere e Soggettività nel pensiero Foucaultiano

Senza voler entrare approfonditamente nel merito della correttezza delle critiche che Foucault rivolge alla visione tradizionale del potere, ovvero quella della sovranità, iniziamo semplicemente ad identificare le differenze e, di conseguenza, le specificità che la sua definizione assolutamente formale del potere<sup>3</sup>, fornita nel difficile tentativo di realizzare un'analitica del potere, mette in campo.

In primo luogo, il potere non è un mero interdetto repressivo. Questo significa, nell'orizzonte concettuale che Foucault comincia a tracciare quantomeno dal 1975 con la pubblicazione di *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione* per poi svilupparlo meglio negli anni successivi e, in particolare, l'anno seguente con la pubblicazione di *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, che il potere non si esaurisce in una visione negativa e strettamente limitativa. Ovvero, esso non si esprime ed esercita esclusivamente nella forma della norma e del divieto che individua comportamenti e azioni inammissibili. Insomma, la visione del potere che Foucault chiama "giuridico-discorsiva", in quanto centrata «sul solo enunciato della legge e sul solo funzionamento del divieto»<sup>4</sup>, e che avrebbe accompagnato il pensiero occidentale per tutta la modernità, non sarebbe affatto sufficiente a

<sup>3</sup> La definizione che Foucault fornisce della nozione di potere può essere definita formale, in virtù del fatto che essa si limita a definire il potere in relazione alla forma che assume e che è possibile analizzare a posteriori. Cfr. F.M. Angeloro, *Antichità e Presente. Michel Foucault alla ricerca di una Ars Ethica*, cit., p. 16.

<sup>4</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it. P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2017, p. 76.

tratteggiare i reali caratteri del suo esercizio in quanto si limiterebbe a dividere il mondo in una dualità di comportamenti, quelli giusti ed accettati distinti da quelli sbagliati e puniti, riportandoci così una rappresentazione dell'azione potestativa ridotta esclusivamente ai meccanismi della proibizione e all'immagine del limite tra il concesso e il non-concesso<sup>5</sup>.

In secondo luogo, il potere non si localizza esclusivamente nella figura del sovrano<sup>6</sup>. Il che vale a dire, ancora una volta, che l'azione potestativa non istituisce alcuna semplicistica dualità, in questo caso, tra coloro i quali detengono ed esercitano il potere, come detto poco sopra, nelle forme della norma e del divieto, ovvero i governanti (pochi), e coloro i quali ne subiscono solamente gli effetti, cioè i governati (molti).

Ora, se non è possibile definire il potere seguendo questa visione dicotomica, limitativa e negativa del potere, cosa propone di fare Foucault? Di tagliare la testa al re. Ovvero, di liberarsi dal paradigma della sovranità nell'analisi del potere e di inaugurare una nuova modalità di pensarlo e definirlo che si limiti ad affrontare la questione da una prospettiva squisitamente formale, rendendo però applicabile quest'in-

<sup>5</sup> Cfr. Ivi, p. 78.

<sup>6</sup> Sulla questione è importante notare che quando Foucault, riferendosi alla visione giuridico-discorsiva del potere, parla di "sovrano" non si riferisce esclusivamente a colui il quale detiene il potere entro una monarchia, bensì ad una figura che consente di stabilire e identificare un luogo solo in cui la sovranità e il potere sono situati. Ci sarebbe insomma una sorta di collina del comando dalla quale verrebbe esercitato il potere. Non importa se chi lo detiene e lo esercita è un singolo individuo, oppure un'assemblea di uomini eletta democraticamente. Cfr. Id., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, cit., p. 79.

telaiaatura ad ogni circostanza locale e storicamente definita.

Dichiara Foucault:

Il potere, sono le relazioni. Il potere non è una cosa ma una relazione tra due individui. È la relazione tale per cui si può condurre o determinare la condotta dell'altro [...]. In altri termini, il potere è l'esercizio di qualcosa che si può chiamare governo in senso lato [...]. Il potere è la governamentalità in senso lato, intesa come insieme di relazioni di potere e di tecniche che permettono a tali relazioni di esercitarsi<sup>7</sup>.

Il potere, dunque, si realizza nella sua capacità di conquistare il risultato desiderato dalla condotta altrui. In poche parole, potremmo dire che l'esercizio del potere permette di ottenere una certa conformità rispetto alle attese. Per essere ancora più chiari, seppure forse esageratamente banali, quando qualcuno, indipendentemente dai mezzi che utilizzo, compie l'azione che voglio, allora si realizza una relazione di potere, o meglio, io esercito un'azione potestativa su un altro individuo. La differenza rispetto alla visione criticata da Foucault è chiara: io non pongo un limite alle azioni altrui, bensì, in una certa qual misura, le determino.

D'altro canto, come accennato poco sopra, questa non è l'unica novità che la proposta foucaultiana introduce. Infatti, del tutto centrale è anche la dimensione polemologica e reticolare che egli attribuisce

<sup>7</sup> A. Berten, *Intervista a Michel Foucault*, trad. it. A. Sciacchitano, «Aut Aut», 331 (2006), pp. 59-60.

al potere, o governo, il quale non è più, quantomeno nell'orizzonte di pensiero da lui adottato e che qui stiamo analizzando, un oggetto la cui posizione risulti sempre identificabile. In sostanza, abbandonato il paradigma della sovranità e assunta come valida la definizione di potere da lui addotta, le azioni potestative risultano permeare l'intera società, nonché l'intera vita dei singoli. Siamo davanti, insomma, ad una visione esplosa del potere in cui non esiste nessuna relazione umana ad esso esterna.

Leggiamo:

Con il termine potere mi sembra che si debba intendere innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema, o al contrario, le differenze, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie infine in cui si realizzano i loro effetti, ed il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali<sup>8</sup>.

Dunque, il potere smette così di essere un qualcosa di facilmente localizzabile e circoscrivibile per diventare invece un tratto saliente di ogni rapporto umano: decapitato il sovrano, non esiste più alcuna collina del comando dalla quale il potere si irradia. D'altro canto,

<sup>8</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità* I, cit., p. 82.

questo non implica che il potere, inteso come atto volto all'ottenimento della conformità altrui ad una disposizione, non si realizzi nel rapporto che intercorre tra il re e i sudditi, ma che esso si consuma anche nella relazione che intercorre per esempio tra due amici, amanti o familiari<sup>9</sup>. Il potere, insomma, è ovunque e nulla gli è esterno. Neppure qualsivoglia forma di resistenza. Anzi, la resistenza è sempre, anch'essa, una parte del reticolo delle relazioni potestative che costituiscono la società; una forma di contro-potere che si oppone alle logiche imperanti che di tempo in tempo si succedono. Lontano dall'idea che nella società esista il "potere", Foucault sostiene l'esistenza di un arcipelago di «poteri»<sup>10</sup> in costante scontro tra loro.

Riassumendo, il potere non è appannaggio di una ristretta cerchia di individui la cui volontà, il più delle volte, si concretizza in una legge che segna un limite invalicabile tra il consentito e il non-consentito, ma è una relazione tra individui il cui fine è la creazione, o meglio, la realizzazione di una determinata condotta.

Ora, secondo l'analisi portata avanti da Foucault, il quale è convinto della transitorietà di ogni verità, oltre che di ogni istituzione, anche il potere avrebbe conosciuto dei mutamenti nella logica del suo esercizio passando per una serie di crisi di governamentalità<sup>11</sup>.

In particolare, se è vero che per studiarlo possiamo

<sup>9</sup> Cfr. Id., *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, cit., p. 284.

<sup>10</sup> M. Foucault, *Le maglie del potere*, in *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit., pp. 155-171, 159.

<sup>11</sup> Sul concetto di "crisi di governamentalità" nel pensiero di Foucault, cfr. J.C. Monod, *L'art de ne pas être trop gouverné*, Seuil, Paris 2019.

adottare una definizione estensiva e formale, cosa che fa Foucault, è anche vero che la modalità di esercizio e i mezzi impiegati dal potere sono mutati e continuano a mutare. Ovvero, possiamo sempre affrontare la questione dalla prospettiva del governo, cioè dalla prospettiva relazionale poco sopra esposta, ma questo non implica l'imperituro permanere dei medesimi mezzi e strumenti. In breve, della stessa forma.

Ora, tra le varie, è la forma che assume il potere a partire dal XVII secolo ad interessarci, vale a dire quella che Foucault definisce con la nozione di "bio-potere". Questo, infatti, introdurrebbe nel fluire della storia una serie di meccanismi di governo centrati essenzialmente sulla gestione, sul potenziamento e la regolazione della vita degli individui<sup>12</sup>. Ciò significa che la potestà si esercita e si manifesta attraverso modalità il cui obbiettivo è quello di controllare, orientare, regolare e disporre verso la realizzazione di determinati obbiettivi la condotta degli individui, i quali sarebbero «il risultato di qualcosa che gli è anteriore, e che è rappresentato da questo meccanismo, da tutte quelle procedure che consentono di applicare il potere al corpo»<sup>13</sup>. Insomma, si tratta di amministrare i corpi e di gestire la vita attraverso tecniche capaci di impattare sulla condotta dei singoli in modo da strutturarla, ottenendo così esattamente ciò che all'interno di un determinato sistema risulti essere più adatto facendo il minor sforzo possibile. In particolare, dichiara Foucault: «Una società

<sup>12</sup> È opinione di Foucault che la forma potestativa precedente al bio-potere fosse basata sulla logica del prelievo. Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità* 1, cit., p. 120.

<sup>13</sup> Id., *Il Potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, trad. it. M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004, p. 65.

normalizzatrice – e normalizzata – è l'effetto storico di una tecnologia di potere centrata sulla vita»<sup>14</sup>. Ciò significa che questa forza onnipervasiva e strutturante, capace di penetrare sin sotto le carni, avrebbe quale suo fine ultimo quello di normalizzare, cioè di rendere tutti aderenti ad una specifica forma di soggettività “normale”, rispetto alla quale, tuttavia, emergerà necessariamente tutto un insieme di comportamenti e di soggetti “anormali” da ricondurre sulla giusta strada o, in alcuni casi limite, da eliminare<sup>15</sup>.

In particolare, sarebbero due, secondo Foucault, i mezzi, tra loro complementari, attraverso cui il biopotere si realizzerebbe: l'anatomo-politica del corpo umano e la bio-politica della popolazione.

Il primo mezzo, che Foucault ha studiato in maniera assai minuziosa in *Sorvegliare e punire* e nel corso tenuto al *Collège de France* nel 1976 (Il potere psichiatrico), si realizza nella tecnologia disciplinare, la quale ha lo scopo e la capacità di fabbricare «corpi sottomessi ed esercitati, corpi docili»<sup>16</sup>. Nello specifico, questa modalità d'esercizio del potere sarebbe «il meccanismo con cui riusciamo a controllare gli elementi più sottili del corpo sociale, a raggiungere gli stessi atomi sociali, cioè gli individui»<sup>17</sup> attraverso procedure accurate e minuziose che portano il potere a «toccare i corpi»<sup>18</sup>. Infatti, il disciplinamento avver-

<sup>14</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità* 1, cit., p. 128.

<sup>15</sup> Ivi, p. 122.

<sup>16</sup> Id., *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Milano 1993, p. 150.

<sup>17</sup> Id., *Le maglie del potere*, cit., p. 162.

<sup>18</sup> Id., *Il Potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, cit., p. 48.

rebbe attraverso una coercizione rivolta agli uomini, singolarmente considerati, che si eserciterebbe tramite una severa codifica dei comportamenti da tenere in determinate circostanze, cioè secondo determinate tempistiche e in determinati luoghi. Insomma:

essa implica una coercizione ininterrotta, costante, che veglia sui processi dell'attività piuttosto che sul suo risultato e si esercita secondo una codificazione che suddivide in rigidi settori il tempo, lo spazio, i movimenti. Metodi che permettono il controllo minuzioso delle operazioni del corpo<sup>19</sup>.

Ma dove si applica una così severa forma di codifica del comportamento? In carcere, sicuramente, ma anche nelle caserme militari e, seppure in forma decisamente attenuata, nelle scuole e nelle cliniche, ovvero in tutte quelle istituzioni che formano o ri-formano e correggono, sostenute da sistemi più o meno severi di penalità, il comportamento; cosa peraltro realizzabile solo alla luce di una presunta normalità da realizzare o restituire. Afferma forse un po' provocatoriamente Foucault: «La prigione: una caserma un po' stretta, una scuola senza indulgenza, una fabbrica buia, ma al limite niente di qualitativamente differente»<sup>20</sup>.

Per quanto riguarda, invece, la seconda forma di sviluppo del bio-potere, che ricordiamo non è assolutamente antitetica rispetto alla prima, bensì complementare<sup>21</sup>, vale a dire la bio-politica della popolazione, essa non avrebbe più quale proprio obbiettivo il corpo

<sup>19</sup> Id., *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, cit., p. 149.

<sup>20</sup> Ivi, p. 253.

<sup>21</sup> S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari 2000, p. 117.

e, per tramite di questo, la vita del singolo individuo, cioè la più piccola cellula della società, bensì un corpo collettivo: la popolazione. Questo termine, infatti, non individua «un gruppo umano numeroso, ma esseri viventi attraversati, comandati e retti da leggi e processi biologici»<sup>22</sup>. Sarebbero, assieme al concetto stesso di popolazione, dunque, secondo Foucault, sorti soltanto a partire dal XVIII secolo i problemi relativi alla natalità, alla morbilità e alla mortalità, in quanto solo a partire da questo momento si sarebbe pensato ai membri della compagine sociale come ad esseri biologici. Ecco, dunque, che in questo contesto «la presa di potere sui corpi, [...], non si effettua – soltanto – più sul piano degli individui, ma su quello degli effetti di massa»<sup>23</sup> e di quelli che sono i processi biologici implicati dai corpi degli esseri viventi. Si tratta di un potere che si esercita quindi sull'intero gruppo sociale, per esempio, attraverso azioni di regolazione atte ad incitare, o frenare, la procreazione, così da ottenere una quantità di forza lavoro adeguata alla richiesta del mercato<sup>24</sup>. Si tratta, insomma, di regolare la vita biologica degli individui, o meglio, si tratta di regolare la vita biologica della popolazione e attraverso questa incidere sui modi di vivere.

### 3. *Il totalitarismo: un'assenza sospetta*

Francamente, partendo da simili posizioni concettuali, il passaggio allo studio dei regimi totalitari

<sup>22</sup> M. Foucault, *Le maglie del potere*, cit., p. 164.

<sup>23</sup> S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, cit., p. 117.

<sup>24</sup> Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, cit., p. 129.

o, quantomeno, della logica sottostante alle relazioni potestative caratteristiche dei totalitarismi, ovvero le forme di potere che, più di ogni altra hanno saputo gestire e normalizzare le condotte degli individui per mezzo, anzitutto, di quelle che Foucault stesso chiama «istituzioni totali»<sup>25</sup> e che nella loro logica di funzionamento accarezzano le medesime dinamiche di addomesticamento del carcere, vale a dire la scuola, piuttosto che l'esercito, parrebbe ragionevole. Infatti, come peraltro si può leggere nel primo volume della *Storia della Sessualità*, secondo lui anche la più sanguinosa guerra fino ad oggi mai combattuta, cioè la Seconda Guerra Mondiale, ha visto contrapporsi stati i cui popoli hanno potuto concepire l'altro come una vera e propria minaccia biologica<sup>26</sup>, ovvero come un anormale rispetto ad un corpo sociale unico, costituito da individui le cui condotte risultano codificate in maniera uniforme. In una parola: normalizzate.

Eppure, Foucault ci sorprende. Infatti, come ha notato per primo Agamben, il filosofo francese non dedica alcun libro all'analisi dei regimi totalitari<sup>27</sup>, anzi ne parla a stento. Come mai questo silenzio?

Perché Foucault non si occupa di un oggetto d'analisi così confacente ai suoi interessi, se non addirittura l'oggetto entro cui, più di qualsiasi altro, andare a cercare in maniera manifesta le forme di potere da lui attentamente analizzate?

Probabilmente, la risposta è tutta in quelle poche

<sup>25</sup> M. Foucault, *Sessualità e solitudine*, in *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit., p. 147.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 120-121.

<sup>27</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995.

parole che egli dedica ai due grande regimi totalitari del XX secolo in un intervento del 1978. Leggiamo:

Credo che le generazioni future, se solo rifletteranno un po', non potranno stupirsi a lungo del fatto che [...] persone appartenenti alla nostra generazione abbiano posto con tanta insistenza la questione del potere. Dopotutto, la questione del potere non è stata posta da noi: si è posta, ci è stata posta, dal nostro tempo, questo è certo, ma anche dal nostro passato, un passato recente che si è appena concluso. In fondo, il secolo XX ha conosciuto due grandi malattie del potere, due grandi febbri che hanno acuito le manifestazioni esasperate del potere. Le due grandi malattie che hanno dominato il cuore, la metà del secolo XX, sono il fascismo e lo stalinismo. Si trattava quindi di fenomeni singolari, ma non si può negare che, su molti punti, il fascismo e lo stalinismo hanno solo protratto una serie di meccanismi che esistevano già nei sistemi sociali e politici dell'Occidente. [...] È questa esperienza che ci obbliga a sollevare la questione del potere. Poiché non possiamo non interrogarci e non domandarci: il fascismo e lo stalinismo non erano nient'altro (e non sono nient'altro, laddove sussistono) che la risposta a congiunture o a situazioni particolari? Oppure dobbiamo pensare che nelle nostre società esistano delle virtualità permanenti, in qualche modo strutturali e intrinseche ai nostri sistemi, che possono svelarsi alla minima occasione [...]?<sup>28</sup>

<sup>28</sup> M. Foucault, *La filosofia analitica della politica*, in *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit., p. 99.

Questo passaggio è decisamente illuminante. Infatti, non solo ci consente di pensare e collocare Foucault e la sua riflessione sul potere entro uno sfondo storico ben delineato, bensì anche di comprendere le ragioni che lo hanno condotto a tacere sui grandi totalitarismi del suo secolo. Anzitutto, è fuori discussione che Foucault non fosse stato colpito dalle nefandezze del secondo conflitto mondiale, ma soprattutto dalle forme potestative, dalle “malattie” del potere che condussero a tali oscenità, tanto da affermare che la questione del potere non poteva non porsi per un intellettuale di quella generazione. Dopodiché, cosa a dire il vero assai più interessante, almeno da un punto di vista squisitamente filosofico, l’interesse di Foucault per il potere e lo studio da lui condotto sulle forme assunte da questo all’inizio della modernità poi sfociate nelle aberrazioni del totalitarismo, è rivolto al presente, mai al passato. Studiare le manifestazioni primigenie della forma di governamentalità che poi avrebbe mostrato il proprio lato peggiore nel morbo totalitario, come il sistema punitivo e carcerario, equivale per Foucault a realizzare un’analisi dei primi sintomi di una malattia fino ad allora sconosciuta, per poterla poi riconoscere qualora si presentasse nuovamente. Il passato e il presente del potere si saldano così, negli studi foucaultiani, in un *continuum* logico forse scontato, ma mai sufficientemente ribadito, ovvero che studiare il passato è utile per interrogare e comprendere il presente. E non è tutto. Infatti, la possibile interpretazione che possiamo dare delle parole foucaultiane poco sopra citate si estende ulteriormente e ci consente di abbozzare una risposta alla domanda circa la mancata tematizzazione del totalitarismo

nell'opera di un classico<sup>29</sup> della filosofia politica contemporanea. In linea con la critica da lui proposta al comune modo di guardare al potere, ma anche con il metodo genealogico adottato negli anni Settanta, non è interessante vedere la forma in cui si cristallizzano le forme potestative, bensì il movimento microfisico che a questa può condurre. La forma estrema e macroscopica che assume nel XX secolo la logica governamentale nata nell'*agè classique*<sup>30</sup> è semplicemente un fenomeno assolutamente non nuovo i cui semi erano stati piantati molto tempo addietro. In breve, Foucault è interessato alle radici dell'albero del male, non alla sua chioma.

In questa direzione, va inoltre collocato il vero oggetto dell'analisi foucaultiana, ovvero il soggetto, il quale è, come già accennato sopra, il fulcro dell'intero lavoro del filosofo francese, nonché la chiave per la comprensione del suo ermetico pensiero. Riportando infatti il macrotema della governamentalità al soggetto e al modo in cui il soggetto è nel reticolo di poteri che costituisce l'intero mondo sociale possiamo infatti individuare come, di fatto, Foucault realizzi non solo una genealogia delle istituzioni (carcere, ospe-

<sup>29</sup> È molto interessante notare come Lorenzo Bernini, sostenendo una posizione simile a quella che qui sto cercando di portare avanti, definisca Foucault un «filosofo politico classico», laddove con l'aggettivo «classico» egli individua un pensatore le cui tesi, seppur scritte tempo fa, risultino ancora utili per la comprensione della nostra contemporaneità. L. Bernini, *Totalitarismo, Biopolitica, Neoliberalismo. Ovvero: Berlusconi secondo Foucault*, «Rivoluzioni Molecolari», 2 (2017), pp. 47-56, 47.

<sup>30</sup> In francese si definisce *classique* il XVII secolo, in particolare, dal 1660 in poi.

dale psichiatrico, ecc...), ma anche un tentativo di genealogia del soggetto o, forse più precisamente, di differenti tipologie di soggetti (il criminale, il malato psichiatrico, ecc...). La questione non è solo quella di denaturalizzare alcuni istituti e certe soggettività nel tentativo di mostrare come la normalità o, forse più correttamente, l'anormalità sia un mito, bensì anche quella di individuare come entro certe dinamiche storiche, quindi potestative, si siano sviluppate certe forme di soggettività nell'estremo tentativo di realizzare un'«analisi di noi stessi in quanto esseri storicamente determinati»<sup>31</sup> e che in quanto tali vedono la propria condotta eteronomamente diretta. Questo, d'altro canto, non può che condurre ad un esito affatto scontato, ovvero ad individuare in maniera critica certi limiti della soggettività, ovvero certe forme di esistenza che entro certuni sistemi potestativi possono definirsi "normali", ma anche e forse soprattutto, quantomeno nell'ottica metodologica assunta da Foucault, le modalità attraverso cui tali soggettività siano state normalizzate a scapito di altre. Questo è il punto in cui, ritengo, sia possibile intravedere il vero nocciolo del pensiero foucaultiano e anche del suo disinteresse per un macrotema, come è quello del totalitarismo, che probabilmente si sarebbe dovuto parare lui davanti come insormontabile. Infatti, se la realizzazione dei grandi regimi totalitari altro non è che una malattia del sistema di potere nato almeno due secoli prima e del modo in cui questo ha plasmato le condotte, la comprensione dei limiti della propria

<sup>31</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit., p. 226.

soggettività storica per mezzo di un'analisi genealogica consente noi di capire quali sono le radici marce dell'albero, ovvero di prendere coscienza di quali forme potestative, magari microscopiche o apparentemente legittime e corrette, possono condurre ad aberrazioni del potere e, di conseguenza, stare in guardia. Così facendo, lungo il *continuum* logico che lega il presente ed il passato, a questo punto, si aggiunge la terza forma del tempo, cioè quella del futuro: indagare come il passato ha condotto a questo presente per interrogarlo e cercare di non commettere nuovamente i medesimi errori. Questo sarebbe il senso dell'indagine foucaultiana sul potere. In altre parole, utilizzando la felice espressione con cui Sandro Chignola definisce la responsabilità del filosofo secondo Foucault, l'intera produzione foucaultiana sarebbe centrata sul «dire ciò che sta accadendo, perché rispetto ad esso sia possibile prendere posizione»<sup>32</sup>. In sostanza, più che studiare il fenomeno del totalitarismo, ponendosi nell'ottica concettuale che Foucault adotta dalla seconda metà degli anni Settanta e che lo accompagna sino alla morte sopraggiunta il 24 giugno 1984, mi pare decisamente comprensibile la mancanza di uno studio dedicato alle forme potestative dei regimi totalitari, in quanto semplici assolutizzazioni di dinamiche già in essere. Proprio queste, d'altronde, sarebbero di assoluto interesse poiché forme di potere affatto manifeste eppure determinanti nella costruzione della condotta dei singoli. In questo modo agisce, dopotutto, la logica governamentale del bio-potere.

<sup>32</sup> S. Chignola, *Michel Foucault e la politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione*, «Rivoluzioni Molecolari», 2 (2017), p. 60.

#### 4. *Soggetto, Resistenza ed Estetica dell'esistenza*

Se l'affresco sino a qui dipinto pare a tinte decisamente fosche, d'altronde non si è fatto altro che insistere sulla capacità che il potere avrebbe di assoggettare gli individui e di normalizzarli nel tentativo di creare stati di dominio in cui ogni relazione potestativa risulti inamovibile, ora possiamo iniziare ad inserire delle tenui sfumature di colori chiari. Infatti, le ricerche condotte da Foucault nei suoi anni di carriera intellettuale non si sono limitate esclusivamente allo studio genealogico di specifiche forme di soggettività e istituzioni o all'analisi delle tecniche di governo che in esse si realizzerebbero, ma si sono estese anche allo studio di quelle che egli stesso definisce «pratiche di libertà»<sup>33</sup>; ovvero una serie di prassi che secondo il filosofo francese opererebbero in senso contrario alle tecniche di dominio, ma parimenti necessarie alla strutturazione del soggetto, sintesi dello scontro tra logiche di asservimento, da un lato, e di liberazione, dall'altro<sup>34</sup>.

Ora, proprio queste “pratiche di libertà”, pare, come sostengono ormai molti studiosi<sup>35</sup>, che trovino dimora negli ultimi studi a cui Foucault ha legato il

<sup>33</sup> Foucault utilizza l'espressione più volte. Cfr., per esempio, M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, cit., p. 276.

<sup>34</sup> Cfr. Id., *Sessualità e solitudine*, cit., p. 147.

<sup>35</sup> Cfr., per esempio, L. Bernini, *Linee di tangenza. L'ultimo Foucault e l'ethos della modernità*, in Id. (a cura di), *Michel Foucault. Gli antichi e i moderni*. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 177-203 e M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

suo nome e che, come è noto, sono dedicati alla filosofia antica e al concetto di “estetica dell’esistenza”, un «modello di costituzione del soggetto»<sup>36</sup> che, seguendo la scia di studi inaugurata almeno cinque anni prima dal collega Pierre Hadot<sup>37</sup>, individuerebbe più che altro un insieme di comportamenti concreti utili a modificare il proprio comportamento (*ethos*) per vivere una vita più soddisfacente e del quale il soggetto sarebbe l’unico artefice. Su questo Foucault basa, di fatto, la sua tesi etico-politica<sup>38</sup> circa la resistenza alle forme di governo normalizzanti. Non a caso, nel primo dei tre corsi che il filosofo francese dedica al tema della filosofia antica e, nello specifico,

<sup>36</sup> S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, cit., p. 134.

<sup>37</sup> I primi studi in cui Pierre Hadot, anch’egli docente al Collège de France dal 1982, tra l’altro grazie all’appoggio di Foucault, comincia ad intendere la filosofia nel senso di una pratica, piuttosto che di una disciplina teorica o teoretica, si concretizzano per la prima volta in P. Hadot, *Exercices spirituels*, in AA.VV., *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire*, Tome 84, 1975-1976, École pratique des hautes études, Paris 1974, pp. 25-70. Si noti che proprio Hadot, inoltre, rappresenta per Foucault un importante interlocutore per le sue tesi sulla filosofia antica. Cfr., per esempio, M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2016, p. 257.

<sup>38</sup> Sono ormai molte le voci che concordano sul fatto che Foucault abbia formulato una proposta di soggettivazione etico-politica sfruttando elementi del pensiero antico in un moto quasi reattivo rispetto ai suoi studi sul potere. Cfr., per esempio: P. Veyne, *The Final Foucault and His Ethics*, trad. ingl. C. Porter, A.I. Davidson, «Critical Inquiry», 20 (1993), 1, pp. 1-9; M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, cit.; D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l’ordinaire*, Vrin, Paris 2015.

all'estetica dell'esistenza possiamo leggere che «non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza, al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé»<sup>39</sup>, ovvero che non è possibile individuare, ovviamente nell'ottica da lui adottata per comprendere il potere, nessun altro modo di pensare la resistenza se non quella che il singolo individuo oppone, anzitutto, alle spinte che lo conducono, per effetto delle azioni bio-politiche e, soprattutto, anatomo-politiche, a divenire un soggetto normalizzato. In sostanza, il fulcro degli atti di liberazione attraverso cui alla fine si struttura ogni singola e specifica soggettività non può che risiedere, ritiene Foucault, che nel modo in cui ciascun individuo, cioè ciascun soggetto che sia "già-soggetto", tenta di resistere, distanziarsi e ribellarsi facendo uso della propria condotta individuale e ordinaria, visto che l'unico e primigenio oggetto su cui il soggetto può agire è essenzialmente se stesso e che proprio sull'ordinarietà degli atti di normalizzazione si gioca la forza di un bio-potere che tende a plasmare condotte e forme di vita.

Tutto ciò, di fatto, ci permette ora di mettere ulteriormente a fuoco una questione o dimensione che è sino ad ora spesso stata accarezzata, ovvero quella dell'ordinario. Infatti, è proprio questo il campo di gioco su cui si svolge la partita tra potere e resistenza,

<sup>39</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., p. 222. Si noti, tuttavia, che l'aggettivo con il quale, qui, Foucault caratterizza il potere, cioè "politico", può generare alcune perplessità, in quanto può far pensare al fatto che egli ritenga soltanto possibile una resistenza a quella forma specifica di potere. In realtà, come emerge sempre dalle successive parole pronunciate dal filosofo francese, la questione è ben più ampia ed è quella della governabilità in genere. Cfr. *Ibidem*.

tra soggetto eteronomo o autonomo<sup>40</sup> e che, di fatto, conduce Foucault ad ignorare le macro-manifestazioni potestative come quelle realizzatesi nel periodo dei Totalitarismi, poiché queste rappresenterebbero solamente delle forme estreme di logiche micro-potestative ormai consolidate, delle «conseguenze non intenzionali di strategie intenzionali locali»<sup>41</sup> che, come tali, non possono che essere combattute anzitutto a livello locale e, soprattutto, individuale. In altre parole, la dissonanza e la dissidenza promossa dalla singola cellula del corpo sociale, in un contesto che mira a fissare entro “tipi” dai contorni stabiliti le singole soggettività, rappresentano la sola forma di libertà possibile e l’unico mezzo per evitare l’affermarsi di uno stato di dominio.

### 5. Conclusioni

Ora, sul finire di questo breve contributo, il quale non ambisce a ricostruire in maniera esaustiva l’intera produzione foucaultiana sul tema del potere e della resistenza, bensì a raccogliere ed organizzare, magari per uno sviluppo futuro, alcuni spunti nati intorno alla considerazione del rapporto simil-dialettico che legherebbe questi due poli del suo pensiero in quanto

<sup>40</sup> Per approfondire la differenza tra soggetto autonomo e soggetto eteronomo in Foucault, cfr. V. Sorrentino, *Dall’autogoverno all’autonomia. Foucault e la critica come ethos*, in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault. Gli antichi e i moderni*. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell’attualità, cit., pp. 129-155.

<sup>41</sup> R. Ariano, *Morte dell’uomo e fine del soggetto*, *Indagine sulla filosofia di Michel Foucault*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2014, p. 183.

facce opposte di una medesima medaglia, è arrivato il momento di fare qualche considerazione.

Anzitutto, Foucault non si è mai posto in maniera sistematica il tema del totalitarismo, ma questo non pare implicare che tale topica concettuale non abbia rappresentato per lui una nota di assoluto riguardo, laddove non sia stata addirittura un vero e proprio sprone alla ricerca. Più che altro, considerando ciò che ho cercato di mostrare nelle pagine precedenti, ritengo che si possa pensare ad un classico della filosofia politica del Novecento, come ormai molti considerano Foucault, che non si è posto il problema dei regimi totalitari perché, alla luce di una certa comprensione del potere, di un dato metodo e di una spiccata volontà di agire sul proprio presente, questo sarebbe solamente la cosiddetta punta di un *iceberg* di cui la cosa interessante sarebbe la parte non emersa.

Dopodiché, anche se Foucault tratta per larga parte del suo itinerario intellettuale, forse perché spinto da quel passato di totalitarismi europei in cui anch'egli era vissuto, il tema del soggetto dalla sola prospettiva del potere o governo che dir si voglia, bisogna riconoscere che, a meno di nefaste condizioni in cui rimangono aperti solo piccoli spiragli di dissonanza, la soggettivazione politica ed etica si realizza, tanto sul piano teorico che su quello della prassi, per mezzo di una sintesi tra i due poli di una dialettica governamentale composta dal potere e dalla resistenza, da tentativi di normalizzazione e atti di liberazione o dissidenza che richiedono al singolo di mettere in campo un severo lavoro del soggetto sul proprio *ethos*, bersaglio del potere, ma anche arma di liberazione o, quantomeno, mezzo per porre un argine al tentativo sempiterno del

potere di realizzare stati di dominio, ovvero condizioni di assoluta eteronomia delle condotte.

Infine, proprio ponendo l'attenzione sul rapporto che potrebbe legare Foucault al suo secolo e al modo in cui egli tematizza e, inoltre, singularizza gli atti di resistenza, non si corre il rischio di individuare forme di dissenso mai giustificate se non all'occhio del singolo? Non si rischia inoltre in questo modo di fare dell'estetica dell'esistenza un guscio vuoto? Ma soprattutto, è possibile che l'atto di dissidenza del singolo porti con sé una progettualità collettiva? Intorno a domande come queste mi pare che la riflessione foucaultiana mostri alcuni limiti, attestandosi semplicemente ad individuare una forma possibile di resistenza al modo in cui non vogliamo singolarmente essere governati e che, d'altro canto, non ci fornisce alcuna idea circa il come vorremmo collettivamente governarci. Tuttavia, forse quest'ultima prospettiva, nell'orizzonte di pensiero del filosofo francese, rischia addirittura di non essere del tutto ammissibile, lasciandoci soltanto la possibilità del dissenso.



LA DIALETTICA TRA IDENTITÀ E ALTERITÀ.  
GASTON BACHELARD TRA FILOSOFIA  
E PSICOANALISI

di Gianluca Mariano Colella

1. *La rappresentazione della conoscenza in Bachelard*

Et, quoi qu'on en dise, dans la vie scientifique, les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes. C'est précisément ce sens du problème qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir de connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit<sup>1</sup>.

Nell'ambito del percorso di riflessione sui temi che animano il Novecento filosofico, questo contributo su Gaston Bachelard ha il suo principio in uno sguardo particolare sul tema della conoscenza e delle polarità tipiche della riflessione umana. Il filosofo

<sup>1</sup> G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris 1970, p. 14.

ed epistemologo francese illustra interessi plurali che hanno segnato la cultura del XX secolo: scienza e arte, percezione e immaginazione vengono costantemente affrontati con spirito critico e analitico, in quanto «la caratteristica essenziale della biografia intellettuale di Bachelard è, dunque, quella di essere duplice, divisa tra lo studio della ragione (scientifica) e quello della immaginazione (poetica)»<sup>2</sup>. Il fondamento del testo trova valore nell'evoluzione del pensiero dell'autore: da un lato, l'opposizione "sensibile" tra una sessione diurna e una notturna rimanda ai giochi dell'umana percezione, all'opposizione tra il funzionamento chiaro e limpido della ragione e quello più caotico e umbratile dell'emotività; dall'altro, questa dicotomia esprime da principio i maggiori interessi del filosofo, la razionalità dello spirito scientifico e la dimensione poetica dell'immaginazione. A partire dalla giornata dedicata al pensiero di Gaston Bachelard del 24 settembre 2020, questo saggio rappresenta una sintesi delle suggestioni e delle idee nate a partire da quel seminario sulla base delle conoscenze pregresse dell'autore in campo psicoanalitico.

Al cuore dell'evoluzione del pensiero di Bachelard c'è la realtà: con atteggiamento concreto e spirito epistemologico, egli indaga le risorse e le debolezze del mondo umano, permettendo a termini di categorie diverse di convergere con facilità. Pensare e fantasticare dialogano nel suo pensiero perché plurale era per lui l'organizzazione dei rapporti tra esperienza, conoscenza ed estetica; in questo senso, una prima influenza del pensiero filosofico a lui contemporaneo può essere notata nelle sue riflessioni: proponendo

<sup>2</sup> C. Vinti, *Il soggetto qualunque*, ESI, Napoli 1997, p. 14.

argomentazioni che al tempo stesso avvicinano e allontanano le questioni relative alla ragione da quelle relative al mondo delle sensazioni, Bachelard rientra tra quei filosofi contemporanei che sollevano questioni antiche attraverso temi nuovi, senza pretendere di esaurire il senso di questa interrogazione filosofica.

Prima di entrare nel merito dei concetti espressi dal filosofo francese, un passaggio riflessivo è necessario per riconoscere che la pluralità dei suoi contributi non spazia solo all'interno delle sue opere, ma la trascende, gettando parzialmente luce su alcune dialettiche che penetrano il Novecento in maniera pervasiva, spaziando dalla filosofia alla psicologia, dalla scienza all'arte. Indipendentemente dal campo di studi, il XX secolo è stato caratterizzato dal proliferare di alcune polarità: il contrasto tra verità soggettiva e oggettiva in ambito psicologico, la differenza tra soggetto e oggetto nell'osservazione in campo fisico, la dialettica tra coscienza e inconscio nella psicoanalisi, o il percorso di evoluzione della metodologia in campo psicologico dall'empirismo sperimentale allo studio dei casi singoli. La teoria della relatività, ad esempio, testimonia in maniera lampante le esigenze di una tradizione scientifica e filosofica specifica, che cerca di conoscere i fenomeni mettendoli in relazione secondo il limite che separa i concetti di soggetto e oggetto, necessari ma non sufficienti per indagare il mondo fisico nella teoria quantistica.

Bachelard è interessante non solo perché in lui convergono diverse anime scientifiche ed estetiche, ma anche perché lo studio delle sue riflessioni può rappresentare un canale d'accesso privilegiato per costruire modelli interpretativi e culturali nuovi del Novecento, superando le consuete opposizioni tra

empirismo e razionalismo, analisi e sintesi, teoria e prassi.

È del 1974 la formulazione attraverso cui Dominique Lecourt<sup>3</sup> sceglie di interpretare le evoluzioni della filosofia di Bachelard con una dicotomia, quella tra pensiero diurno e pensiero notturno, che diventerà celebre: in questo modo, allegorie precise vengono assegnate ai temi che l'autore affronta, rilanciando con forza la possibile integrazione tra la ricerca sulla razionalità epistemologica e quella sull'immaginazione poetica.

L'epistemologia di Bachelard recupera i problemi generali della filosofia, mettendoli in continuità con la costruzione di uno spirito scientifico attento ai processi di costruzione e ricostruzione della realtà; in questo senso, l'autore sembra difendere la necessità di un'originaria metodologia del discorso analitico, che trova nella purezza ideale del pensiero umano la sua concretizzazione più elevata. Diversamente, in un discorso sul Surrealismo di Bachelard<sup>4</sup>, allegorici e ricchi di simboli sono i significati attribuiti alla facoltà dell'immaginazione, che consente alla percezione di tradursi in un mezzo per raggiungere la libertà: «funzione primaria dell'immaginario per Bachelard è preformare il reale, farlo diventare un progetto umano: l'immaginazione è un sistema di possibili che anima il dato della sua ricchezza rappresentativa»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> D. Lecourt, *Bachelard ou le Jour et la nuit. Un essai du matérialisme dialectique*, Grasset, Paris 1974.

<sup>4</sup> UniMi, *Il potere dell'immaginazione*, [http://www.lettere.unimi.it/dodeca/franzini/f6\\_1.htm#:~:text=Il%20nulla%20scaturisce%20dunque%20dall,che%20sorge%20la%20sua%20libert%C3%A0.&text=Il%20cogito%20%C3%A8%20infatti%2C%20per,il%20mondo%C2%BB%5B29%5D](http://www.lettere.unimi.it/dodeca/franzini/f6_1.htm#:~:text=Il%20nulla%20scaturisce%20dunque%20dall,che%20sorge%20la%20sua%20libert%C3%A0.&text=Il%20cogito%20%C3%A8%20infatti%2C%20per,il%20mondo%C2%BB%5B29%5D).

<sup>5</sup> R. Barilli, *Per un'estetica mondana*, Il Mulino, Bologna 1964.

Ciò che è concreto può essere anche oggetto d'indagine poetica: questo intende Bachelard quando s'interroga sugli oggetti del mondo; con naturalezza, egli s'inscrive facilmente nella logica che guida la proposta editoriale perché la frattura dialettica è intima alla sua stessa opera. È possibile notare delle similitudini tra questa frattura e alcuni contributi della psicologia psicoanalitica, a partire dal pensiero di Freud, altrettanto complesso e fondato sul radicale dualismo tra conscio e inconscio, razionalità e irrazionalità. Il sogno, ad esempio, è un concetto che accomuna Bachelard e Freud nella differenza, perché mentre per il secondo esso è un appagamento allucinatorio di un desiderio inconscio, per il primo il sogno è anche il momento in cui la coscienza stessa dell'uomo accetta di farsi carico dell'esistenza di una volontà che la precede, come uno sfondo in cui le vie della conoscenza si smarriscono.

Il punto di partenza della dialettica filosofica di Bachelard consiste nel riconoscimento che, così come l'immaginazione è anti-scienza, al tempo stesso la scienza è anti-immaginazione. Lo spirito del filosofo, che è lo spirito dell'uomo, ha radici e nemici comuni<sup>6</sup>: per Bachelard sembra quasi che l'uomo abbia il dovere di pensare e il diritto di sognare. Questi sono due strumenti che l'uomo ha per sottrarsi alla datità del reale, compiendo un movimento etico di costruzione e ricostruzione costante del rapporto con la natura a partire dalla sua personale esperienza con i fenomeni del mondo.

<sup>6</sup> G. Antonello, *Tempo e immagine poetica in Bachelard*, <https://giulianoantonello.wordpress.com/2017/07/10/tempo-e-immagine-poetica-in-bachelard/>

Nel discorso sulla rappresentazione della conoscenza in Bachelard, risulta funzionale introdurre a questo punto un tema per lui rivoluzionario, necessario e ironico: il concetto di “surracionalismo”. Dal 1936, questo neologismo inizia a designare qualcosa che eccede la ragione, alimentando un dibattito nuovo di carattere sia ontologico che gnoseologico. Riprendendo il movimento surrealista guidato da Breton e Soupault<sup>7</sup>, Bachelard definisce un problema cruciale dell’essere, trasformando il nesso tra reale e razionale di matrice hegeliana e superando questa dialettica; surrealismo e surrazionalismo diventano concetti diversi che identificano campi diversi dell’essere e della conoscenza, solidificando una rivoluzione spirituale che troverà nel 1940 il suo pieno compimento, con *La Filosofia del Non*. Con la pubblicazione del *Lautréamont*<sup>8</sup>, i richiami aumentano considerevolmente, e Bachelard mostra il carattere fondamentale del surrazionalismo, interessato a definire con plasticità una razionalità completa, che consenta di spostarsi dal realismo immediato per garantire la proliferazione di regole nuove verso la conoscenza della realtà stessa, a cui l’uomo si rivolge con animo alterno: dapprima seguendo gli schemi della ragione, poi lasciandosi trasportare dall’immaginazione poetica, che consente di giungere a contatto con la natura attraverso la *rêverie*, l’unico momento onirico degno di essere studiato. Il surrazionalismo si garantisce sull’esistenza di azioni del pensiero che concentrano la dialettica conoscenza tra soggetto e oggetto verso direzioni nuove, sintetiz-

<sup>7</sup> Cfr. A. Breton, 1924. *Manifeste du surréalisme*, in Id., *Oeuvres complètes*, I Gallimard 328, Paris 1998.

<sup>8</sup> Cfr. G. Bachelard, *Lautréamont*, Jaca Book, Milano 2009.

zate nello spirito scientifico contemporaneo, antitetico rispetto a quello di Cartesio<sup>9</sup> e Newton<sup>10</sup>; al tempo stesso, tuttavia, l'esistenza necessaria di un pensiero surrazionale garantisce anche la presenza di una potenzialità poetica, creativa e liberatoria che può essere colta nella realtà attraverso l'immaginazione<sup>11</sup>.

Nonostante l'importanza del concetto di surrazionalismo, il vero anno spartiacque per l'eredità intellettuale di Bachelard è il 1938: in questo anno, infatti, egli pubblicò sia *La formation de l'esprit scientifique* che *Psychanalyse du Feu*, orientando la sua produzione verso l'estetica.

L'ambizione implicita del percorso filosofico di Bachelard è la ristrutturazione del rapporto tra il soggetto e la conoscenza; nelle sue opere, le fratture espresse non sono mai totali, ma vengono proposte come degli aspetti di uno studio del mondo che riorganizza il sapere sullo stesso.

Bachelard indaga la natura con atteggiamento fenomenologico; attraverso questo atteggiamento, il filosofo francese studia il legame tra la forma della materia e quella del pensiero: il movimento sembra essere da un lato ingenuo, dall'altro ricco di psicologia, utilizzato per evitare il rischio di limitarsi a descrivere i fenomeni del mondo attraverso il mezzo della poesia, che riconfigura i dati esperiti dal soggetto arricchendoli grazie al valore dell'emotività. Il

<sup>9</sup> Cfr. R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, Armando Editore, Roma 1999.

<sup>10</sup> Cfr. I. Newton, *The Principia: mathematical principles of natural philosophy*, University of California Press 1999.

<sup>11</sup> Cfr. F. Bonicalzi, *Surrazionalismo: Bachelard e la plasticità della ragione*, in «Altre Modernità», numero speciale (2012), pp. 148-155.

fascino dell'epistemologia bachelardiana consiste nel fatto che la riflessione sui problemi della filosofia è in continuità con la scienza: egli rifiuta l'impronta formale del neopositivismo classico perché ritiene troppo astratto il razionalismo a lui contemporaneo; ogni progresso scientifico dà come risultato un sapere che è anche un prodotto culturale. Questo scopo è raggiunto con l'intimo dialogo tra ragione e sentimento: il suo interesse per i fenomeni si fonda sul fatto che l'immaginazione è la modalità più autentica per conoscere la primigenia apertura della natura. Per questa ragione, Bachelard prova a superare gli ostacoli rappresentati dalla pura razionalizzazione, integrando il pensiero all'immaginazione, forma alternativa di apprendimento della realtà, attraverso un'antropologia dell'immaginario, questo perché per il filosofo la *rêverie* è quel prezioso momento spirituale in cui il soggetto è sognatore dell'origine stessa delle cose.

## *2. La dialettica della conoscenza*

Dal punto di vista della rappresentazione della conoscenza, Bachelard raccoglie l'eredità di Karl Popper: il punto di partenza è il concetto di falsificabilità di una teoria scientifica, ma l'interesse epistemologico del filosofo francese è volto maggiormente alla natura, banco di prova dell'esperienza sensibile. Il suo razionalismo applicato si traduce nell'idea secondo cui il prodotto dell'interazione tra esperienza e ragione è la scienza stessa; procedendo da un livello astratto a uno concreto, la conoscenza scientifica esprime il pluralismo tipico dei fenomeni naturali, non riconducibili ad un'interpretazione teorica unitaria; l'azione

del conoscere si avvale della purificazione del vissuto concreto.

L'approccio alla conoscenza di Bachelard richiama una rappresentazione dialettica perché egli esalta un modo di fare esperienza della natura che si fonda sulle sensazioni di un contatto diretto e fenomenico, scevro dalle strutture tipiche del sapere scientifico; inoltre, l'uomo si riconcilia con essa attraverso il valore simbolico che l'immaginazione poetica ha per la soggettività, come una lente che dona colore alle cose del mondo: «l'immaginazione viene vista come *una parte dell'universo psichico dell'uomo*, con una sua realtà e una sua autonomia che possono, *devono*, essere prese in considerazione anche da una prospettiva diversa da quella esclusivamente epistemologica»<sup>12</sup>. La posizione dialettica emerge chiaramente con l'introduzione di una pratica d'indagine logica e razionale dei fatti esperiti nel mondo sensibile, creando una contrapposizione nell'indagine della verità attraverso l'uso di strumenti apparentemente inconciliabili, che Bachelard mette in relazione armonica tra loro con naturalezza.

Nella materia sono presenti tessiture fortemente simboliche, che l'approccio schematico della scienza classica non riesce a riconoscere; per tale ragione, l'epistemologia di Bachelard accoglie le rivelazioni della materia attraverso una celebrazione del funzionamento poetico della soggettività, rifiutando il positivismo. Gli affondi di Bachelard sono dialettici perché, superando l'ostacolo epistemologico determinato dalle assunzioni che la conoscenza scientifica trae dai dati dell'esperienza sensibile, essi sostengono l'idea che sia possibile penetrare l'impenetrabilità

<sup>12</sup> C. Vinti, *Il soggetto qualunque*, cit., p. 280.

della realtà proprio attraverso l'atteggiamento intuitivo che l'uomo assume nel contatto con la molteplicità della natura, quasi "intimo", e non solo attraverso la razionalità tipica della coscienza scientifica: la comprensione, in tal senso, supera la semplice descrizione, e l'opacità del mondo è diradata dal «ridestarsi della coscienza attivamente immaginante»<sup>13</sup>. In questo modo, Bachelard accede attraverso una prospettiva dialettica alla verità, transcendendo la separazione netta e drastica tra razionalismo e immaginazione.

L'esigenza di conoscere si traduce, tra le altre cose, nella costruzione di simboli: di fronte al potere dell'intelligenza, l'immaginazione, proiettandosi al di là dei dati del reale, guadagna un valore realizzante, in quanto «l'immaginazione pura designa le sue forme proiettate come l'essenza della realizzazione che le conviene. Gioisce naturalmente di immaginare, dunque di cambiare le forme. La metamorfosi diviene, così, la funzione specifica dell'immaginazione»<sup>14</sup>.

La disposizione umana nei confronti della natura, secondo il filosofo, è rivoluzionata dal fatto che anche la creazione poetica può essere un mezzo per raggiungere la conoscenza, andando al di là dei limiti della razionalità applicata; l'essere sognante dell'uomo non si contrappone, ma si mescola alla ricostruzione scientifica dei dati di realtà: quest'ultima è forgiata da una materia radicalmente poetica, percepita e compresa dall'atteggiamento fenomenologico del soggetto che conosce.

<sup>13</sup> G. Piana, *La notte dei lampi. Quattro saggi sulla filosofia dell'immaginazione*, Guerini, Milano 1988.

<sup>14</sup> G. Bachelard, *Lautréamont*, 10/17 Edizioni, Salerno 1989, pp. 142-143.

È la materia che si offre ad essere impastata dall'immaginazione poetica per produrre sogni: gli elementi di cui l'esperienza umana è costituita impastano immagini e poesia, anche e soprattutto attraverso le metafore e il linguaggio.

Le immagini hanno per lo psichismo umano dignità ontologica in quanto sono onnipresenti: esse sono dotate di potere di significazione e si nutrono del valore simbolico dei quattro elementi, così cari al filosofo francese.

Dato che il mondo appare all'uomo anche attraverso il registro della *rêverie*, l'immaginario per Bachelard e in generale per la filosofia del XX secolo è un concetto polivalente, che esprime un modo di essere dell'uomo in relazione al mondo che si avvale di metafore creatrici, di rappresentazioni che elaborano una forma estetica e infinita di attrazione verso i significati romantici dell'essere<sup>15</sup>.

L'immaginazione materiale, dunque, è ciò di cui si parla: quattro sono le sue forme, e la sua funzione principale consiste nel ricondurre l'irrazionale alla ragione. Tra il 1957 e il 1960, la pubblicazione de *La poétique de l'espace* e de *La poétique de la rêverie* sancisce l'evoluzione del pensiero dell'autore in un senso "metapoetico", teso a sistematizzare la sua riflessione sull'immaginazione. L'uomo conosce anche attraverso il sogno, nel silenzio della solitudine e lontano dal rumore dei fatti. Di conseguenza, nuove costellazioni di senso animano l'universo della soggettività, questo filtro interrogato sia dalla razionalità epistemica che dall'immaginazione poetica; di quali

<sup>15</sup> Cfr. J.-J. Wunenburger, *L'immaginario*, trad. it. V. Chiore, Il Melangolo, Genova 2008.

caratteristiche concrete e astratte è dotata questa entità secondo il filosofo francese, è l'interrogativo oggetto del prossimo paragrafo.

### 3. *Bachelard e la psicoanalisi: soggettività e intersoggettività*

Psicoanalisi è il nome: 1) di un procedimento per l'indagine di processi psichici cui altrimenti sarebbe pressoché impossibile accedere; 2) di un metodo terapeutico (basato su tale indagine) per il trattamento dei disturbi nevrotici; 3) di una serie di conoscenze psicologiche acquisite per questa via che gradualmente si assommano e convergono in una nuova disciplina scientifica<sup>16</sup>.

Oltre alle contrapposizioni descritte, nei suoi contributi Bachelard dedica ampio spazio ad una forma particolare di psicoanalisi, indissolubilmente intrecciata con il concetto di immaginario poetico. Circa cinquant'anni dopo l'affermazione della disciplina fondata da Sigmund Freud, Bachelard recupera questa lente per mostrare la sua vicinanza ad un'interpretazione soggettiva della realtà; il mondo dei fenomeni può essere indagato sia attraverso uno spirito scientifico e descrittivo, che attraverso una sensibilità viva, quasi pericolosamente inconscia.

Sin da Freud<sup>17</sup>, i dualismi sono stati l'anima della

<sup>16</sup> S. Freud, *Voci di Enciclopedia*, trad. it. C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1977.

<sup>17</sup> Cfr. S. Freud, *La teoria psicoanalitica*, vol. 83, trad. it. C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 2014.

teoria psicoanalitica. Nel cuore della cultura viennese di fine Ottocento, il giovane neurologo ebreo iniziò a prendere nota del fatto che i progressi della psicopatologia clinica erano correlati con il riconoscimento che nell'animo umano dimorassero alcune energie pulsionali in conflitto. Dal 1895 in poi, l'attenzione allo sviluppo e alle contraddizioni intime della soggettività si è tradotta in una costante ricerca, sia clinica che teorica, delle connessioni tra queste diverse energie; diversi sono i processi in atto nel corso dell'evoluzione umana, sia dal punto di vista cognitivo che emotivo: identificazioni, regressioni e fissazioni sono minimi comuni denominatori della costruzione dell'identità psichica, indeterminata e sempre in trasformazione dinamica. Bachelard spazia tra poesia e scienza attraverso il riconoscimento del carattere paradossalmente dialettico dell'umano, che significa prendere consapevolezza del fatto che questa intima estraneità è la stessa che c'è tra razionalità e immaginazione, così come tra l'Io e l'altro, l'identità e l'alterità.

Pur venendo meno le associazioni tra filosofia e psicologia, è fuori dubbio che la nascita della psicoanalisi abbia offerto uno sguardo nuovo sulla soggettività, sui fattori interni ed esterni che contribuiscono al suo edificio. Nonostante le dovute differenze, sia per la psicoanalisi che per Bachelard, la soggettività è irriducibile: per la prima, perché la ricerca si arresta laddove si scontra con l'inconscio, per il secondo perché il nucleo della "fenomenologia della soggettività epistemica" e la nozione di *soggetto qualunque*<sup>18</sup>, illustrando le differenze tra soggettività e persona, valorizzano la coscienza razionale riducendo la sog-

<sup>18</sup> Cfr. C. Vinti, *Il soggetto qualunque*, ESI, Napoli 1997.

gettività psicologica e filosofica. Sulla nascita dell'Io, si sono interrogati diversi psicoanalisti proponendo interpretazioni diverse dello sviluppo psicosessuale dell'individuo, rivedendo le osservazioni freudiane introducendo concetti relativi alle cure genitoriali, al rapporto con l'ambiente e ai meccanismi di difesa. Al tempo stesso, Bachelard ha avviato una feconda indagine sulla creatività dello scienziato utile a definire i contorni dell'atmosfera onirica in cui la soggettività prende vita. Essa, secondo il filosofo, si evolve a partire dal sorgere e dal tramontare della coscienza.

Come riportato in un volume in onore di Carlo Vinti, inoltre, «vi è, poi, un secondo aspetto dell'inchiesta bachelardiana: la nozione di soggettività epistemica viene dal nostro epistemologo presentata sotto un'etichetta estremamente ben caratterizzata, quella di "soggetto qualunque" (*sujet quelconque*)»<sup>19</sup>, ovvero la soggettività scientifica attiva che conosce e non è vittima dell'immaginazione inconscia. Da questo punto di vista, tra l'interpretazione psicoanalitica e l'epistemologia bachelardiana si consuma una prima, importante differenza; tuttavia, poiché il soggetto che conosce si avvale della logica comunicativa per imbastire un dialogo con l'intersoggettività, il ponte con la teoria psicoanalitica viene in qualche modo parzialmente ricostruito.

Questo tipo di soggettività epistemica si contrappone alla soggettività *révante*; l'esperienza di essere una persona (dal latino *persona*, la "maschera dell'attore") non è mai data per scontato, come il discorso

<sup>19</sup> A. Allegra, F.F. Calemi, M. Moschini, *Le coordinate di un "onesto lavoro" filosofico*, in *Iid.* (a cura di), *Alla fontana di Silöe. Studi in onore di Carlo Vinti*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, p. 21.

sulla soggettività dimostra. Bachelard mette al centro la qualità razionale e scientifica dell'uomo, cercando di ripulire la conoscenza dagli ostacoli legati alle caratteristiche personali; il suo contributo non difende un'antiquata forma di oggettività, ma la lettura delle immagini poetiche non può essere l'unico strumento per l'umano per conoscere il mondo.

L'importanza critica e filosofica della *rêverie* è uno dei *traits d'union* tra Bachelard e la teoria psicoanalitica, seppur sussistano delle differenze: mentre per Bachelard «ci accorgiamo che una rêverie, a differenza di un sogno, non si racconta. Per comunicarla, bisogna scriverla, scriverla con emozione, con gusto, rivivendola così come la si riscrive. Arriviamo nel campo dell'amore scritto. La moda si perde. Ma il bene rimane»<sup>20</sup>, per la psicoanalisi invece si tratta di un concetto vicino alla fantasticheria diurna. Con il contributo di Wilfred Bion<sup>21</sup>, il significato cambia designando la capacità della madre di ricevere le impressioni emotive e sensoriali del neonato, convogliate in lei per mezzo dell'identificazione proiettiva, e di elaborarle in una forma che la psiche del neonato possa quindi reintroiettare e assimilare. L'esperienza, attraverso questa funzione, si fa esperienza emotiva capace di generare nuove rappresentazioni della realtà esterna; partendo dalla preconditione che senza una soggettività costituita o in fase di costituzione tale legame tra esperienza concreta e astratta non sarebbe possibile. A sancire la funzione di limite che la

<sup>20</sup> G. Bachelard, *La poetica della rêverie*, trad. it. G. Silvestri Stevan, Dedalo libri, Bari 1972, p. 14.

<sup>21</sup> W.R. Bion, *The Psycho-Analytic Study of Thinking*, «International journal of psycho-analysis», 43 (1962), pp. 306-310.

soggettività svolge tra identità e alterità, contribuisce l'implicito accordo tra lo sguardo epistemologico e poetico di Bachelard con l'attenzione che la psicoanalisi rivolge alla formazione dell'Io, ai meccanismi di identificazione e agli investimenti oggettuali<sup>22</sup>.

Un altro concetto importante in psicoanalisi che risulta rilevante anche per la filosofia di Bachelard è la fantasia inconscia, qui ripresa in relazione all'immaginazione: nella teoria di Freud, la fantasia è relativa a sogni diurni consci o preconschi il cui contenuto è represso quando inaccettabile; dal contributo di Melanie Klein in poi, invece, la fantasia inconscia diventa la base principale di ogni processo mentale, poiché essa accompagna tutte le emozioni di cui gli oggetti parziali sono intrisi nel mondo interno del bambino<sup>23</sup>. Senza entrare nel merito delle *Controversial Discussions* con Anna Freud<sup>24</sup>, viene qui sottolineato il contributo di Susan Isaacs<sup>25</sup> in quanto la fantasia incon-

<sup>22</sup> Il dialogo tra Gaston Bachelard e la psicoanalisi rappresenta l'occasione per recuperare alcuni concetti relativi alla soggettività che in questo contributo potrebbero generare confusione: l'identità, il primo di questi, è un concetto che alla psicoanalisi non appartiene, ma vi si lega in virtù dell'esperienza interiore che comporta e della sua influenza sul carattere della persona. Il contributo del 1968 di Erik Erikson sulla crisi d'identità in adolescenza è quello che più di tutti ha affrontato le differenze tra l'identità personale e l'identità sociale, soffermandosi in particolare sull'adolescenza. Essa è rilevante per il Sé perché contribuisce a costruire la struttura in cui gli oggetti possono essere interiorizzati.

<sup>23</sup> Cfr. M. Klein, *La psicoanalisi dei bambini*, trad. it. G. Todeschini e C. Carminati, Martinelli, Firenze 1932.

<sup>24</sup> Cfr. P. King, R. Steiner (eds), *The Freud-Klein Controversies 1941-1945*, Routledge, London 2005.

<sup>25</sup> Cfr. S. Isaacs, *The nature and function of phantasy*, «International Journal of Psycho-Analysis», 29 (1948), pp. 73-97.

scia è concepita come un'espansione dell'inconscio freudiano, anticipando concezioni attualmente esplorate anche dalle neuroscienze.

Spostando l'attenzione dallo sguardo sull'Io alla dimensione relazionale intima dell'uomo per giustificare la connessione teorica tra Bachelard e la psicoanalisi in virtù del ruolo dell'intersoggettività, un concetto in particolare riveste un ruolo cruciale: si tratta dell'oggetto transizionale, introdotto da Donald Winnicott<sup>26</sup>, inteso come quell'oggetto che aiuta il bambino a rilassarsi e che lo accompagna in tutte le esperienze quotidiane. Tralasciando le evoluzioni nell'uso di questo oggetto nelle fasi di sviluppo, quello che conta per questo approfondimento è il ruolo allegoricamente potenziale di questo tipo di oggetto: il concetto supportato da Winnicott è rivoluzionario perché indica qualcosa che non è completamente soggettivo né completamente oggettivo e che l'individuo non cancella mai del tutto; trattandosi del primo possesso del bambino, esso conserva qualcosa di interno ma aiuta a riconoscere gradualmente il mondo esterno: attraverso il passaggio dall'illusione alla disillusione, l'oggetto transizionale separa il Me dal non-Me senza traumi significativi per il soggetto, garantendo la transizione dalla dipendenza assoluta a quella relativa attraverso il mantenimento di una relazione adattiva<sup>27</sup>.

Due sono i concetti a cui Winnicott attribuisce rilevanza centrale che si legano funzionalmente alla

<sup>26</sup> Cfr. D.W. Winnicott, *Transitional objects and transitional phenomena-a study of the first not-me possession*, «International journal of psycho-analysis», 34 (1953), pp. 89-97.

<sup>27</sup> Cfr. Id., *Sviluppo affettivo e ambiente*, 1970, trad. it. A. Bencini Bariatti, Armando Editore, Roma 2018.

filosofia di Bachelard: la continuità nella linea di esistenza e la relazionalità dell'Io<sup>28</sup>. Il primo consiste nell'integrazione graduale che il bambino fa dei propri aspetti di personalità in relazione all'ambiente e in particolare alla madre; la seconda è una caratteristica determinante, il presupposto del raggiungimento della capacità di essere solo e di adeguarsi all'ambiente, modificando la propria capacità di entrare in rapporto con gli oggetti.

Queste acquisizioni, centrali per l'interpretazione psicoanalitica dello sviluppo umano, sembrano lontane dal cuore delle teorie di Bachelard, eppure raccolgono il senso del contributo dualistico della giornata di studi sul filosofo attraverso una visione d'integrazione faticosa ma realistica; prima di raggiungerla, prendere dalla psicologia un ultimo contributo costituisce un'operazione necessaria.

#### 4. *L'intersoggettività in Bachelard*

L'intersoggettività rappresenta uno dei pilastri della vita umana, attraverso la sua capacità di mettere in condivisione il Sé e l'Altro, l'identità e l'alterità: l'*Infant Research*, muovendosi in un'area di confine tra la psicoanalisi e la psicologia dello sviluppo, ha dato linfa agli studi sull'intersoggettività attraverso i contributi di Colwyn Trevarthen<sup>29</sup>. Attraverso le sue

<sup>28</sup> Cfr. Id., *The Capacity to be Alone*, «Int. J. Psycho-Anal.», 39 (1958); ed. it. *Sviluppo affettivo e ambiente*, trad. di A. Bencini Bariatti, Armando Editore, Roma 2018.

<sup>29</sup> C. Trevarthen, J.A. Kenneth, *Infant intersubjectivity: Research, theory, and clinical applications*, «The Journal of Child

riflessioni sulla comunicazione e le emozioni infantili, vengono individuate due diverse fasi dello sviluppo intersoggettivo: intersoggettività primaria, in cui si notano “dialoghi sociali” caratterizzati dall’alternanza di turni, dalle forme rudimentali della coordinazione intersoggettiva e dalle più particolari forme dell’espressione emotiva; centrale è il ruolo della sensibilità materna, che attraverso le tre funzioni winnicottiane di *holding*, *handling* e *object presenting* offre al bambino uno sguardo sul mondo di natura sempre più oggettiva e significativa<sup>30</sup>; intersoggettività secondaria, tra i cinque e i nove mesi, durante la quale il bambino acquisisce la capacità di orientare sguardo e attenzione, arrivando a costruire un universo di significati condivisi con l’altro; la comunicazione richiestiva o dichiarativa è legata alla salienza che quell’esperienza ha per il soggetto. In entrambe le fasi di sviluppo, l’acquisizione di competenze via via più complesse passa dal grado e dall’intensità del contatto mentale tra la madre e il bambino.

Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines», 42 (2001), 1, pp. 3-48, <https://acamh.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1469-7610.00701>

<sup>30</sup> Nella teoria winnicottiana, lo sviluppo affettivo del bambino si muove da una condizione di assoluta dipendenza a una di indipendenza. L’evoluzione tra le fasi è favorita da alcune funzioni svolte dalle cure materne: è chiamato *holding* il contenimento fisico e mentale offerto dalla madre, che protegge il piccolo dall’angoscia e dalla frustrazione; attraverso l’*handling* la madre manipola il corpo insieme al bambino, mostrandogli le proprietà del mondo fisico; l’*object-presenting*, infine, si riferisce alla capacità della madre di mettere a disposizione del suo bambino l’oggetto nel momento in cui ne ha bisogno, né troppo tardi né troppo presto, in modo tale che il bambino abbia il sentimento onnipotente di aver lui stesso creato magicamente questo oggetto.

L'attinenza tra queste riflessioni e il contributo di Bachelard esiste in ragione del significato dialogico dell'esperienza secondo il filosofo: poiché il soggetto epistemologico conosce la realtà che emerge sia come fenomeno immaginativo che razionale in funzione dell'equilibrio unitario della *rêverie*, che restituisce all'essere la sua radicale natura ingenua.

Natura ingenua che viene contattata sempre e comunque attraverso una riscoperta: com'è stato sottolineato in precedenza, l'affermazione dell'intersoggettività in Gaston Bachelard avviene di pari passo con la riscoperta del mondo estetico e la rivalutazione dell'immaginazione dell'individuo; il soggetto filosofico dell'autore resta sempre l'epistemologia in generale e la comunicazione scientifica in particolare, ma l'originalità dell'autore francese consiste nella capacità di approfondire aspetti apparentemente diversi dell'esistenza e della conoscenza umana, mantenendo in comune lenti attraverso cui confrontare costantemente questi diversi orizzonti.

Le distinzioni accennate in precedenza nel presente contributo vanno sottolineate non per sostenere l'impossibilità di una congiunzione, ma per affermare il miracolo di un'integrazione possibile anche se difficile tra il razionalismo e la poesia, la conoscenza matematica e la sensibilità estetica.

Bachelard riesce a raggiungere la coerenza pur muovendosi in territori apparentemente distanti e inconciliabili, dimostrando che l'appetito per l'immaginario è per lui, in primo luogo, appetito per le sensazioni. Queste passano in primo luogo per la soggettività, che impone il reale alla facoltà immaginativa attraverso la percezione, pur senza rinunciare alla qualità sognante che riecheggia nella materia.

Il senso dato all'esperienza, dunque, nasce dal valore implicitamente dialogico della *rêverie*, contenuta nei fenomeni e accessibile all'"intenzionalità di ogni coscienza", in quanto uno sforzo figurativo viene compiuto dal soggetto ogni volta che elabora la percezione di un dato della realtà; nella teoria winnicottiana si distingue un costrutto fondamentale, quello di oggetto e spazio transizionale: come ponte simbolico tra Me e non-Me, realtà soggettiva e oggettiva, proprio nel valore simbolico di questo ponte è possibile riconoscere un legame con la tesi di Bachelard relativa all'importanza della *rêverie*.

Attraverso la riflessione sugli elementi, Bachelard riscopre anche il valore conoscitivo della *rêverie*, questo stato sognante che ricerca le origini poetiche dell'esperienza; proprio recuperando il dibattito relativo a questa qualità del soggetto, si apre un ultimo spazio di pensiero, che punta a valorizzare un'altra speculazione dialogica, in qualche misura forse simile a quella bachelardiana tra *jour* e *nuit*: si tratta della dialettica tra identità e alterità, che nel contributo è stata in qualche modo già anticipata.

È per tale motivo che il punto d'origine imprescindibile per un'analisi adeguata di questa dialettica sia un saggio scritto da Freud nel 1919, *Il perturbante*: vita psichica conscia e inconscia si legano e slegano in questo piccolo contributo psicoanalitico sull'arte, così attento a sottolineare l'effetto perturbante che scaturisce nel conflitto tra familiare e ignoto, identico e diverso. Quello che Freud sembra suggerire è che il nucleo dell'intersoggettività sia radicalmente presente in ogni soggettività, perché ogni Io (precipitato d'identificazioni) presenta fratture irriducibili.

Sembra affascinante indagare il rapporto con

l'altro interno ed esterno, simile e allo stesso tempo dissimile, con le parole di Curi: «da un lato [...] mi fa dono della mia identità, dall'altro può regalarmi il mio essere quello che sono [...] proprio perché è anche nemico»<sup>31</sup>; l'alterità è irriducibile rispetto all'i-identità, tra le due non ci può mai essere totale coincidenza, solo un rapporto dialogico, un riconoscimento sempre fragile e costantemente minacciato dal timore che l'ignoto sia inaccessibile. La dimensione intima e ambivalente costringe il soggetto a mettere in discussione le abituali ed ordinarie categorie logiche: «la rassicurante e familiare logica dell'*aut-aut* deve essere soppiantata da una modalità di ragionamento basata sul ben più impegnativo *et-et*»<sup>32</sup>.

C'è qualcosa che al tempo stesso è incoerente e affascinante, nella soggettività umana, che avvicina impercettibilmente Bachelard alla teoria psicoanalitica: la somiglianza intima ed estranea riguarda quella "*Inquiétante étrangeté*", traduzione francese dell'*Unheimliche*, analizzata da Fédida, che fa riferimento all'impossibilità di riconoscere le emozioni dell'altro, le quali passano anche per il volto, e a sua volta la somiglianza fa capo alla disumanità nella misura in cui quest'ultima consiste nel «détruire la somiglianza del simile»<sup>33</sup>, nell'operazione di disconoscimento dell'identità dell'altro. Si tratta di un movimento etico e conoscitivo che gli studiosi di psicoanalisi compiono per apportare alle componenti

<sup>31</sup> U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 81.

<sup>32</sup> Ivi, p. 13.

<sup>33</sup> P. Fédida, *Umano/Disumano* in J. André, C. Ehrenberg, V. Estellon *et al.*, *Umano/Disumano*, trad. it. R. Galiani, Borla, Roma 2009, p. 42.

più distruttive della natura umana doti più familiari. Il concetto di dis-umanità è molto complesso e la psicoanalisi ha provato a studiarlo (soprattutto dopo la *Shoah*) cercando di normalizzarlo: rendere accessibili e umani comportamenti estremi è stato uno sforzo collettivo che numerosi autorevoli pensatori hanno compiuto per riconoscere che una componente perturbante e inconsciamente *dis-umana* dimora in ogni individuo.

È nell'ottica del rispetto per l'inesauribile complessità della "realtà umana", questa «entità libidica globale, comune a tutti gli esseri umani»<sup>34</sup>, che si propone di pensare all'umano come a ciò che rende possibile «il riconoscimento di quegli stati che permettono di pensare la somiglianza ed il simile»<sup>35</sup> ed implica l'accoglienza dell'estraneità, nella sua singolare, unica apparenza.

## 5. Conclusione

Una forzatura potrebbe essere percepita nella struttura di questo scritto, che ha così tanto sottolineato l'ambivalenza bachelardiana tra diurno e notturno che la giornata di studi all'Istituto celebrò con forza. Questo timore si accompagna alla più generale sensazione che un parallelismo utopico e difficilmente comprensibile sia stato costruito tra la filosofia di Bachelard e la psicoanalisi; in questa conclusione, lo sforzo è quello di giustificare qualcuna di queste

<sup>34</sup> N. Zaltzman, *De la guérison psychanalytique*, PUF, Paris 1998, p. 55.

<sup>35</sup> Ivi, p. 58.

rischiose associazioni nel modo più semplice possibile.

Il pensiero che accompagna la stesura di questo piccolo contributo tendeva ad abbandonare lo schema tipico di Bachelard, per provare a descrivere perché (all'interno del Novecento) è proprio la sua la filosofia che maggiormente si connette con la psicoanalisi; lo fa attraverso la soggettività, o meglio attraverso una parziale interpretazione di questo difficile costrutto, al limite tra la filosofia e la psicologia.

Le lenti della dialettica smaterializzano le parti più epistemologiche del pensiero del filosofo francese, dando vita a un'investigazione complessa sulla declinazione intersoggettiva della sua teoria, tesa all'integrazione proprio attraverso il collegamento con la psicoanalisi. Per tale scopo, un ultimo riferimento può essere funzionale: sfruttando la duplicità di Bachelard sul piano antropologico, un apporto alla sua concezione di immaginario è dato da coloro che le immagini le hanno studiate.

Il presente saggio propone un tentativo di congiunzione tra la teoria psicoanalitica e i contributi di Bachelard sull'epistemologia e la poetica della *rêverie*, allo scopo di riflettere su alcuni dualismi intimi al pensiero del filosofo francese e della psicoanalisi stessa. Attraverso questo sforzo, l'obiettivo di sottolineare i punti di contatto e le divergenze tra le due teorie è stato perseguito con una serie di riferimenti ad alcuni autori che hanno provato a cogliere la natura complessa della realtà in forma principalmente dialettica, esattamente come Bachelard provò a fare con i suoi concetti.

Le contraddizioni della modernità stimolano «l'esigenza di lavoro psichico che s'impone alla psiche in

virtù del suo legame fondamentale con l'intersoggettività e l'opera di civiltà»<sup>36</sup>. Indagando «correlazioni di soggettività», spazi psichici e garanti *metasociali*, la psicoanalisi che si è soffermata sull'intersoggettività trova in Bachelard un appoggio inatteso.

Allo stesso tempo, un secondo punto di contatto è relativo al tema delle immagini e dell'immaginario, poiché l'indagine dei poteri e delle funzioni delle immagini per lo spazio psichico a partire dal valore simbolico di questi «equivalenti rappresentativi»<sup>37</sup>, dotati dei tre poteri di immersione, significazione e trasformazione reversibile<sup>38</sup> riporta l'attenzione all'atmosfera onirica della conoscenza attraverso la *rêverie*.

Il rapporto dell'uomo con la realtà è complesso, merita studi approfonditi che distinguano l'immagine dall'illusione, la fantasia dalla percezione; sulla scia dei fenomeni affrontati attraverso la filosofia di Bachelard, la conclusione di questo contributo diventa l'occasione per lanciare l'invito a rinnovare e ampliare gli studi in tal senso, realizzando uno sforzo analogo a quello compiuto dallo stesso filosofo, che da un lato celebrava differenze attraverso i dualismi, dall'altro le integrava attraverso il suo processo di pensiero.

<sup>36</sup> R. Kaës, *Il Malessere*, trad. it. S. Bitossi, S. Calamandrei, A. Uselli, Borla, Roma 2012, p. 89.

<sup>37</sup> Cfr. S. Tisseron, *Psychanalyse de l'image: Des premiers traits au virtuel*, Dunod, Paris 2005.

<sup>38</sup> Id., *Du virtuel psychique et de ses aléas: hikikomori et relation d'objet virtuelle*, «Psychologie Clinique», 37 (2014), 1, pp. 13-24.



IL MITO E LA STORIA.  
MONDO ARCHETIPICO E DINAMICITÀ STORICA  
NEL *GIUSEPPE E I SUOI FRATELLI*  
DI THOMAS MANN

di Bianca Carotenuto

1. *L'individuo e l'eternamente umano: psicologia e mito*

L'intreccio fra storia come esperienza di vita vissuta e arte<sup>1</sup>, finzione, si può affermare con una certa sicurezza che sia una caratteristica ricorrente nella produzione manniana. Lo è stata fin dal primo, celeberrimo romanzo – *I Buddenbrook* – scritto secondo lo stile e l'andamento del realismo borghese, per cui dalle vicende apparentemente nucleari e isolate della famiglia di mercanti, la visuale si allarga alla condizione spirituale di un'intera epoca in declino. Questo intreccio, poi, si ritrova finanche nell'opera più apparentemente avulsa dalla storia, la tetralogia biblica del *Giuseppe e i suoi fratelli*, dai toni quasi favolistici.

<sup>1</sup> Si rimanda, per un approfondimento sul rapporto fra Mann e la storia, al saggio di D. Conte, *Nel pozzo del passato. Thomas Mann e la storia*, in Id., *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2019, pp. 3-74.

Mentre dal fronte della realtà storica la Germania viveva l'esperienza della dittatura nazista, infatti, Mann sceglie di dedicarsi allo svolgimento romanzesco della figura biblica di Giuseppe e della sua vicenda: sedici anni impiega in totale a ultimare la tetralogia – come sottolinea il titolo stesso di un saggio manniaco sul *Giuseppe* – dal 1926 al 1942, anni cruciali della storia tedesca e della vita dello stesso scrittore<sup>2</sup>, costretto all'esilio prima in Svizzera e poi negli Stati Uniti. Un esercizio non puramente letterario, quanto più un tentativo di conferire una figura, un'immagine tangibile al percorso esistenziale dell'essere umano. Giuseppe è una metafora, o, meglio, un rappresentante romanzesco dell'umanità<sup>3</sup>. La sua vicenda e gli sviluppi psicologici che Mann gli attribuisce sono legati al problema dell'uomo e del suo stesso sviluppo. Lo

<sup>2</sup> Nel saggio intitolato *Sedici anni*, dedicato appunto al Giuseppe, Mann confessa che la scrittura della tetralogia è stata per lui «rifugio, consolazione, patria, simbolo di resistenza, garanzia del mio persistere nel tempestoso mutamento delle cose» (T. Mann, *Sedici anni*, in Id., *Giuseppe e i suoi fratelli*, trad. it. B. Arzeni, a cura di F. Cambi, 2 voll., Mondadori, Milano 2006, p. 1485).

<sup>3</sup> Non a caso, come letture “corroboranti” la scrittura della tetralogia, oltre all'ironico *Tristram Shandy*, Mann cita il *Faust* di Goethe, opera a cui l'autore ritorna sempre – in un modo ancor più evidente nella tragica opera della vecchiaia, il *Doktor Faustus* – quasi come un’“idea fissa: «e questa sorta di idea fissa, questa ammirazione insaziabile erano una spia della segreta presunzione che era alla base della mia impresa e rivelavano in quale senso si muovesse l'ambizione del racconto di Giuseppe, che era l'ambizione del racconto stesso perché l'autore, come al solito, in origine non era stato minimamente sfiorato da un tale sentimento. Faust è un simbolo dell'umanità e qualcosa di simile voleva diventarmi fra le mani la storia di Giuseppe» (Id., «*Giuseppe e i suoi fratelli*». Una conferenza, in Id., *Giuseppe e i suoi fratelli*, cit., p. 1478).

scrittore tenta di sciogliere, così, dei nodi problematici riguardanti l'essere umano e il suo rapporto con la collettività.

[...] tale disposizione era nello stesso tempo il frutto di un'inclinazione a un sentire e a un pensare universalmente umani [...], una disposizione che non era solo il prodotto del mio tempo personale e di uno stadio della mia vita, bensì un prodotto epocale, del *nostro* tempo caratterizzato da sconvolgimenti storici, avventure e sofferenze, con le quali la questione dell'uomo, il problema dell'umanità stessa ci sono stati posti davanti agli occhi e imposti alla nostra coscienza come un tutto, ciò che non era mai accaduto alle generazioni prima di noi<sup>4</sup>.

Sul piano teorico, tale progetto era coinciso temporalmente con una svolta prospettica per Mann: da una visione propriamente individuale-borghese – che aveva visto il suo culmine e la sua fine nella celeberrima *Montagna magica* – a quella mitica. Svolta che Mann attribuisce a una naturale presa di coscienza legata all'età, agli anni della maturità, che spingono verso l'elemento collettivo.

È certo nella norma che in certi anni vada a poco a poco perdendosi il gusto per tutto ciò che è semplicemente individuale e particolare, per il caso singolo, per l'“elemento borghese” nell'accezione più ampia del termine. In primo piano si pone l'interesse per il tipico, per l'eternamente umano, per ciò che eternamente ritorna, l'atemporale, insomma: il

<sup>4</sup> Ivi, pp. 1468-1469.

mitico. Infatti il tipico è già il mitico nel momento in cui è norma e forma originaria della vita, schema atemporale e formula data da sempre in cui la vita fluisce, riproducendo dall'inconscio i propri tratti<sup>5</sup>.

La ricerca di “ciò che è eternamente umano”, non più singolarità borghese, è ricerca sul mito: lo scandaglio viene gettato nel passato remoto per cercare risposte sul presente. Questo in quanto nello stesso elemento individuale si cela quello collettivo: tornare indietro nel passato storico dell'umanità equivale a scavare attraverso gli strati della stessa psiche umana<sup>6</sup>. Da qui la forte connessione con la psicoanalisi freudiana, cui contestualmente alla scrittura del *Giuseppe* (precisamente, nel 1936), Mann dedica un saggio fondamentale, dal titolo *Freud e l'avvenire*, sorta di appendice prosastica della tetralogia.

Nell'espressione «psicologia del profondo» la parola «profondo» ha un significato anche temporale: i fondamenti primordiali dell'anima umana sono anche *età primordiale*, quel pozzo profondo dei tempi in cui il mito è di casa e costituisce le norme e le

<sup>5</sup> Ivi, p. 1468.

<sup>6</sup> «Il procedere della conoscenza sia nelle tenebre del passato sia nella notte dell'inconscio, le indagini che a un certo punto s'incrociano e coincidono, hanno grandemente allargato la scienza antropologica facendola risalire all'indietro negli abissi del tempo o, che è lo stesso, facendola scendere negli abissi dell'anima; e la curiosità delle prime e più antiche cose umane, del mitico, del prerazionale, della storia religiosa è viva in tutti noi» (T. Mann, *Saggio autobiografico*, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, trad. it. B. Arzeni, I.A. Chiusano, E. Ganni, *et al.*, a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano 1997, p. 1486).

forme prime della vita. Mito è infatti fondazione di vita; è lo schema senza tempo, la formula religiosa in cui la vita, dopo aver attinto dall'inconscio i tratti del mito e averli riprodotti, confluisce<sup>7</sup>.

Il “profondo” è l'inconscio, che può anche essere collettivo, non solo individuale: sostrato “comune”, primo strato in cui l'animalità tende all'espressione, alla forma in una maniera immediata. Nel profondo dell'animo si nascondono gli schemi, gli archetipi fissati nel mito. Ed è così che anche Mann da «narratore di vicende borghesi e individuali», da sempre appassionato psicologo, ha potuto rivolgersi «a ciò che è mitico e tipico»<sup>8</sup>. Da questa animalità<sup>9</sup> che si dà forma

<sup>7</sup> Id., *Freud e l'avvenire*, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, cit., p. 1395.

<sup>8</sup> Ivi, p. 1494.

<sup>9</sup> Che per Mann è unica trascendenza, in quanto “altro” rispetto allo spirito, ovvero a quell'elemento di opposizione a sé contenuto nella natura stessa – «spirito è autocritica della vita» (Id., *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza*, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, pp. 1298-1348, cit., p. 1320).

Si veda, a proposito del contrasto fra natura e spirito in Thomas Mann, il suo celebre saggio *Goethe e Tolstoj-frammenti sul problema dell'umanità*, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, pp. 30-156, cit. Qui lo scrittore, partendo dalla distinzione schilleriana fra artista ingenuo – nel saggio rappresentato da Goethe e da Tolstoj – e artista sentimentale – Mann indica come rappresentanti Schiller e Dostoevskij – estende il discorso ai due elementi che costituiscono i due diversi talenti e che, cosa ancor più fondamentale, vanno a costituire lo stesso essere umano. Lo spirito viene definito come lo slancio titanico che spinge l'individuo a opporsi tragicamente alla natura: esso costituisce l'elemento propriamente umano, all'origine dell'autocoscienza stessa – che presuppone una consapevolezza della propria specificità – opposizione originaria che ha dato vita a tutto il mondo umano. La natura è l'elemen-

esteriore, che esprime il suo animo ancora collettivo, non filtrato dalle barriere dell'individualità civilizzata, derivano le forme originarie del mito. Forme eterne, sempre ripetentesi come in una celebrazione festiva<sup>10</sup>, in quanto strutture invariabili che costituiscono «le norme e le forme prime della vita»<sup>11</sup>. Mito è fondazione di vita, in quanto i suoi schemi rappresentano le prime forme di strutturazione dell'essere umano nel mondo. Il racconto mitico si configura, in un certo senso, come il primo esplicitarsi della facoltà estetica, artistica dell'essere umano, il suo primo tentativo di rappresentare il proprio costituirsi attraverso l'ausilio di figurazioni mediatrici e la vita stessa non è altro che una sorta di teatro in cui i vari "caratteri", ovvero i ruoli mitici, vengono «recitati, nell'ingenua convinzione della loro unicità e originalità»<sup>12</sup>. Questa viene considerata da Mann «la verità più alta che si mostra nel reale, la sorridente sapienza di ciò che è eterno, immutabile, sempre valido»<sup>13</sup>. In che modo Mann connetta tale eternità col divenire storico è la domanda cui qui si cercherà di dare risposta, interrogandone l'opera.

to "trascendente" l'umano, l'elemento misterioso, indifferente, premorale, foriero di bellezza così come di crudeltà e violenza, peccato ed eccessivo.

<sup>10</sup> «Il significato della festa non risiede forse nel ritorno, nell'attualizzazione del passato? [...] La festa è la sospensione del tempo, un evento, un'azione scenica solenne che si svolge secondo un antichissimo rito. Ciò che in essa avviene non avviene per la prima volta, ma solennemente ripete uno schema e un modello, si attua e ritorna, proprio come ritornano le feste, rinnovando nel tempo, nella successione delle fasi e delle ore, ciò che una remotissima volta già avvenne» (Id., *Freud e l'avvenire*, cit., p. 1399).

<sup>11</sup> Ivi, p. 1395.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

## 2. La “rifunzionalizzazione” del mito: il mito umanizzato

Al tempo in cui Mann ambienta la propria tetralogia, il tempo dei patriarchi biblici, la consapevolezza mitica non era puramente razionale, secondo l'autore, ma vera e propria norma esistenziale: una coscienza che riguarda non più lo spettatore della commedia, quanto più l'attore stesso. Il mito diviene «mito vissuto»: gli antichi, infatti, non avendo il filtro ottico della soggettività civilizzata, avrebbero avuto una maggior consapevolezza della propria parte di attori, per cui essi utilizzavano il mito come una guida per orientarsi nella propria esistenza<sup>14</sup>. In tal modo, Mann può giocare più apertamente sulla connessione mitopsicologia: il mito aveva, infatti, un impatto diretto sull'Io, lo plasmava, indicandogli la via, legittimandolo o meno nelle sue scelte cruciali. Lo scandaglio viene così gettato in una dimensione spiritualmente “anteriore”, in cui l'Io è ancora profondamente legato all'elemento mitico-collettivo, ma «in una maniera spiritualizzata piena di arguzia e di senso ludico e sovrannamente consapevole»<sup>15</sup>.

la vita nel mito, la vita come ripetizione solenne, è

<sup>14</sup> «Ben diversa coscienza del proprio Io avevano gli antichi rispetto a noi moderni: meno esclusiva, meno rigidamente circoscritta. Il loro Io era, per così dire, aperto verso il passato, e di lì traeva, per ripeterle nel presente, molte forme, che così, attraverso lui, tornavano a nuova vita. [...] Nel passato egli cercava un esempio in cui calarsi come un palombaro nel suo scafandro per poi, così deformato e nello stesso tempo protetto, immergersi nel problema del presente» (Ivi, p. 1397).

<sup>15</sup> Id., «Giuseppe e i suoi fratelli» – *Una conferenza*, cit., p. 1480.

una forma di vita storica già conosciuta dall'antichità. Un esempio è la figura dell'egizia Cleopatra, che è in tutto e per tutto un'incarnazione di Ishtar-Astarte, Afrodite in persona [...]. Ella visse davvero quella parte. Anche il modo della sua morte rimanda a ciò: si racconta infatti che si sia uccisa ponendosi un aspide sul petto. Ma il serpente era l'animale sacro a Ishtar, l'Iside egiziana<sup>16</sup>.

L'imitazione, l'«identificazione mitica»<sup>17</sup>, tuttavia, può riguardare anche i moderni, secondo Mann, in quanto fenomeno psichico: Napoleone “imitò” Carlo Magno, ma anche Mann ha “imitato” Goethe, questa figura mitica della letteratura e della storia tedesca<sup>18</sup>. E il Giuseppe del romanzo sembra ripercorrere le orme della divinità Tammuz-Osiride, «quel nume sbranato, sepolto e risorto»<sup>19</sup>: egli cade per ben due volte – la prima per mano dei fratelli, la seconda a causa dell'ossessione della moglie di Putifarre – cade letteralmente spinto verso il basso (la cisterna, la prigione), per poi rialzarsi, “rinascere”, fino all'elevazione al rango di nutrittore d'Egitto. Da un lato, dunque, il calco, la forma mitica della divinità morta e risorta (al pari di Dioniso per i pagani e di Cristo per il Cristianesimo), dall'altra la vicenda singolare di Giuseppe che ricalca queste orme già segnate. Una visione che sembra ricordare l'idea di sviluppo

<sup>16</sup> Id., *Freud e l'avvenire*, cit., pp. 1396-1397.

<sup>17</sup> Ivi, p. 1397.

<sup>18</sup> «Così, per esempio, l'*imitatio* di Goethe può ancora oggi, con il ricordo dei vari stadi della sua arte, del *Werther*, del *Meister*, fino al tardo *Faust* e al *Divan*, guidare e determinare, a partire dall'inconscio, miticamente, la vita di uno scrittore» (ivi, p. 1401).

<sup>19</sup> Ivi, p. 1400.

espressa da Goethe con la *Urpflanze*, quando cerca di accordare il concetto di dinamicità e di cambiamento alla stabilità del principio monadico della forma. La natura omologa di piante diverse o delle fasi di sviluppo di una stessa pianta lo condusse alla formulazione del concetto di “idea archetipica”, una pianta originaria (appunto, l'*Urpflanze*), a partire dalla quale si sarebbe poi compiuta l'evoluzione e differenziazione delle specie. Dal tipo originario si sarebbero poi dispiegati i molteplici modi, che conservano però in fondo la loro unitarietà. Così avviene per le vicende dei personaggi della tetralogia, che si muovono consapevoli di ricalcare delle tracce preesistenti, lo fanno consapevolmente, “giocano” con tali forme.

Non a caso, nella prima scena in cui appare Giuseppe lo si vede in prossimità del pozzo, simbolo delle profondità psichiche e storiche, canale di connessione diretta alle origini, allo *Ur*<sup>20</sup>, fondamento e abisso dell'esistenza. Giuseppe prega rivolto verso la luna – simbolo dell'artista, luogo di mediazione fra la Terra e il sole, fra la natura e lo spirito – presso il pozzo «profondo» e «imperscrutabile»<sup>21</sup>, come dichiara Mann nel prologo significativamente intitolato *Discesa agli inferi*. Il protagonista del romanzo ha un rapporto privilegiato con le profondità mitiche dell'esistenza, è un eletto e porta fin dall'inizio i segni di tale elezione: la bellezza straordinaria e la ghirlanda di mirto sul capo, ornamento «riservato ai prescelti, destinato ai

<sup>20</sup> A tal proposito, si rimanda al saggio di D. Conte, «*Ur*»: *origini e politica*, in Id., *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2019, pp. 75-113.

<sup>21</sup> T. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, cit., p.5.

predestinati»<sup>22</sup>, ma anche simbolo dell'olocausto, del sacrificio offerto alla divinità gelosa dell'eletto. Giuseppe è fiero della propria condizione di predestinato. Una fierezza che si manifesta nella certezza di dover ottenere la primogenitura da Giacobbe, il padre che palesemente lo predilige rispetto agli altri fratelli. Il suo essere un eletto, che è tutt'uno con la sua vicinanza agli abissi e a Dio, lo rende costantemente in pericolo: egli è minacciato dalla forza negativa e distruttrice dello *Ur*, dalla quale è tra l'altro potentemente attratto – suscitando la costante preoccupazione del padre Giacobbe<sup>23</sup> – ma che riesce sempre a controllare con le due armi dell'ironia e della vicinanza a Dio, ovvero «l'ereditario comandamento del suo sangue»<sup>24</sup>. Giuseppe, degno erede del “viandante della luna” Abramo – colui che per primo, in contrasto con la religione e i costumi dei Caldei, aveva iniziato a formulare un'idea differente di divinità – si sforza di vivere in accordo con l'idea di Dio che gli era stata tramandata, nella costante certezza della propria condizione di eletto da

<sup>22</sup> Ivi, p. 536.

<sup>23</sup> La preghiera di Giuseppe al pozzo, non a caso, è interrotta proprio dall'apprensivo padre Giacobbe, che gli chiede, ben due volte, pur avendolo scorto: «Giuseppe, dove sei?» (T. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, tomo primo, p. 73); domanda seguita da un'altra: «Il mio figliolo siede presso le profondità del pozzo?» – e dal commento di Mann – «Parole strane, che giungevano malsicure e come proferte in sogno, a vuoto. Suonavano come se colui che le pronunciava trovasse sconveniente o per lo meno molto singolare che in età così acerba si potesse star seduti presso una qualche profondità; come se le parole “figliolo” e “profondità” mal si accordassero l'una con l'altra. Ma in verità ciò che parlava, e che desiderava essere inteso con quelle parole, era il timore, un timore di nutrice, che Giuseppe [...] non cadesse per imprudenza nel pozzo» (ivi, p. 76).

<sup>24</sup> T. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, cit., p. 580.

Dio, del suo rapporto privilegiato con lui. A trascinarlo nella cisterna è, inizialmente, precisamente questo suo senso d'elezione: egli non si cura minimamente di mostrare umiltà o di provare comprensione per l'astio che i fratelli invidiosi gli riservano, ostentando con arroganza in più occasioni il fatto di essere il favorito<sup>25</sup>.

Ma proprio questa sua condotta era colpevole! Indifferenza e ignoranza della vita intima degli altri esseri umani finiscono per creare un rapporto affatto falso con la realtà, una specie di abbagliamento. Dai tempi di Adamo ed Eva, da quando uno diviene due, chiunque per vivere ha dovuto mettersi nei panni altrui, per conoscere veramente se stesso ha dovuto guardarsi con gli occhi di un estraneo. L'immaginazione e l'arte di indovinare i sentimenti degli altri, cioè l'empatia, il con-sentire con gli altri, è non solo lodevole ma, in quanto infrange le barriere dell'io, è anche un mezzo indispensabile di autopreservazione. Giuseppe, però, non sapeva nulla di queste regole. La sua fiducia estatica era come una compiacenza di fanciullo viziato; nonostante indizi contrari, essa gli faceva credere che tutti gli uomini amassero più lui che se stessi e che egli non dovesse avere alcun riguardo per i loro sentimenti<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> L'episodio più eclatante e fatto scatenante la violenza bestiale dei figli di Lia si verifica nella scena in cui Giuseppe si mostra ai fratelli con la *ketonet* di Rachele, segno evidente della predilezione del padre. Ma Giuseppe non comprende che ciò potrebbe scatenarne le ire, tutto intento a mostrarsi nello splendore del velo variopinto, così come non aveva tenuto conto dei loro sentimenti rispetto al racconto dei sogni profetici che ne facevano, attraverso simboli, il prossimo erede di Giacobbe.

<sup>26</sup> T. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, cit., p. 583.

Per questo suo colpevole egocentrismo, Giuseppe verrà punito, gettato in una cisterna simile ad una fossa e ne uscirà per doversi poi recare in Egitto, venduto dai fratelli a dei mercanti di passaggio. Avrà così inizio quello che può essere a tutti gli effetti considerato un *Bildungsroman*, un vero e proprio percorso di formazione, che condurrà Giuseppe a compiere il proprio destino: divenire il nutrito d'Egitto, braccio destro del faraone. La sua fiducia in Dio, il suo ottimismo da predestinato non vengono mai meno: subiscono un'evoluzione, si riempiono di significati sociali. La sua capacità profetica e visionaria, che inizialmente gli costa quasi la vita, diviene motivo di salvezza quando viene utilizzata per interpretare i sogni del faraone, salvando così l'Egitto dalla carestia imminente. Nello svolgersi della vicenda di Giuseppe si concretizza, infatti, la concezione maniana del divino e del mitico: anche esso in progressiva evoluzione. Religiosità, nell'interpretazione di Mann, è infatti «attenzione e obbedienza; attenzione per gli intimi mutamenti del mondo, per il cambiamento nella rappresentazione della verità e di ciò che è giusto; obbedienza che non esita ad adeguare vita e realtà a questi mutamenti, a questo cambiamento, rendendo così giustizia allo spirito»<sup>27</sup>. «L'assillo di Dio»<sup>28</sup>, cui si fa spesso riferimento nel romanzo, è precisamente «l'ascolto intelligente di ciò che vuole lo spirito del mondo»<sup>29</sup>. Il mito viene, dunque, umanizzato, ovvero spiritualizzato. Nelle sue forme fisse

<sup>27</sup> Id., «Giuseppe e i suoi fratelli» – Una conferenza, cit., p. 1481.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Ivi, p. 1482.

vengono raccontate le “tappe” evolutive del genere umano, sempre identiche, in un processo che dal caos primordiale dello *Ur*, in cui è contenuto il premorale, l’indifferenza originaria di bene e male, conduce verso la forma, che è natura spiritualizzata. Il mito viene spogliato del suo significato etnico-orgiastico, per divenire «fondazione di vita», fissazione delle immagini che l’umanità vicina alle radici della terra aveva scolpito per fornire il primo e ultimo esempio, eterne tappe di un grande cammino: il cammino della natura che si spiritualizza attraverso l’uomo, che per primo fu capace di opporre un Io al Tutto e pretendere poi che tale Io occupasse una «posizione centrale», pretesa che rappresenta «il presupposto per la scoperta di Dio»<sup>30</sup>. È l’uomo, infatti, che stipula il patto con Dio, ai fini di una *reciproca* elevazione: la stessa divinità passa dall’essere un oscuro dio/demone dei deserti, creatura irosa, sanguinaria e imprevedibile di nome Jahu al divenire il Dio di Abramo, il primo ad averne rielaborato i tratti. L’irrequietezza dello spirito – «inquietudine dell’anima, urgenza di Dio»<sup>31</sup> – spinse Abramo ad allontanarsi dalla terra dei Caldei per contrarre il patto con Dio.

Il sentimento dell’essere in cammino, dell’andare avanti, del cambiamento e dello sviluppo è molto forte in questo libro, tutta la sua teologia è alleata con tali aspetti e da essi derivata: cioè dalla sua concezione dell’“*alleanza*” veterotestamentaria fra Dio e l’uomo, del pensiero di una dipendenza di Dio dall’uomo che si incrocia con quella dell’uomo da

<sup>30</sup> Ivi, p. 1479.

<sup>31</sup> T. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, cit., p. 11.

Dio, nata dal comune anelito a una maggiore elevazione. Perché anche Dio è soggetto a sviluppo, anche lui si trasforma e progredisce: dalla sfera demoniaca dimorante nei deserti a quella sacra e spirituale; e per progredire egli ha bisogno dello spirito umano, così come lo spirito umano ha bisogno di Dio<sup>32</sup>.

### 3. *Ambiguità del mito: abisso e fondamento dell'esistenza*

Il mito viene, dunque, umanizzato: la visione di Mann sembra essere tutta sbilanciata a favore dei suoi aspetti luminosi. Ciò soprattutto nella conferenza del '42 – «*Giuseppe e i suoi fratelli*» – *Una conferenza*, qui già più volte citata – scritta a guerra inoltrata e a tetralogia ultimata. Essa risente dell'influsso degli eventi storici coevi e dell'ambiente in cui Mann si è ritrovato a scrivere l'intero ultimo volume del *Giuseppe*, ovvero *Giuseppe il nutrittore*. Quest'ultimo è stato, infatti, portato a termine in terra statunitense, in California, sotto l'influsso del popolo da sempre ritenuto paladino della democrazia e del *politically correct*. Lo stesso tema del mito rappresentava un tema ostico, problematico, dato l'utilizzo che la propaganda nazista ne aveva fatto. Si pensi al titolo del libro di Rosenberg, ovvero *Il mito del XX secolo*. Mann si premurò fin da subito di prendere le distanze dall'irrazionalismo regressivo con cui era concepito il mito dai nazisti, per cui curvò la connessione mito/psicologia in un senso moralistico. Egli parlava di una "rifunzionalizzazione del mito":

<sup>32</sup> Id., «*Giuseppe e i suoi fratelli*» – *Una conferenza*, cit., p. 1481.

Troppo spesso, negli ultimi decenni, si è abusato del mito come strumento di una controrivoluzione oscurantista perché un romanzo mitico come Giuseppe non dovesse generare alla sua prima uscita il sospetto che anche il suo autore nuotasse in quella torbida corrente. Si è dovuto farlo cadere, questo sospetto, perché guardando con più attenzione ci si rese conto di una rifunzionalizzazione del mito di cui l'autore non era ritenuto capace. Si osservò un fenomeno simile a quello che si verifica in una battaglia allorché un cannone conquistato viene girato e rivolto contro il nemico. In questo libro il mito è stato tolto dalle mani del fascismo e *umanizzato* fin nei remoti penitrali della lingua. Se i posteri vorranno trovarvi qualcosa di significativo, sarà proprio questo<sup>33</sup>.

Anche nel contesto dello scambio epistolare col mitologo e storico delle religioni Károly Kerényi, Mann si sentì immediatamente in dovere di mettere in chiaro la propria posizione rispetto al mito: all'affermazione del mitologo per cui Mann, insieme ad altri scrittori inglesi (J.C. Powys, D.H. Lawrence), gli avrebbe insegnato ad «afferrare le realtà “psichiche” in forme “mitologiche», segnando in generale con le sue opere «il ritorno dello spirito europeo alle supreme mitiche realtà»<sup>34</sup>, risponde con una serie di distanziamenti e precisazioni.

<sup>33</sup> Ivi, p. 1470.

<sup>34</sup> T. Mann, K. Kerényi, *Dialogo. Lettere 1934-1955*, trad. it. M. Traini, a cura di A. Alessandri, prefazione di D. Conte, Editori Riuniti University Press, Roma 2013, p. 67.

Nella odierna letteratura europea serpeggia una specie di rancore contro l'evoluzione del cervello umano, che mi è sempre sembrato una snobistica e solida forma di autonegazione. Mi consenta anzi di confessare che non sono amico del movimento (rappresentato in Germania soprattutto da Klages) di ostilità allo spirito e all'intelligenza. [...]. Quel "ritorno dello spirito europeo alle realtà supreme, alle realtà mitiche", del quale Lei parla con tanta efficacia, è in verità una grande e buona causa nella storia dello spirito, e io posso vantarmi di avervi parte, in certo qual modo, con la mia opera. Ma [...] alla moda "irrazionale" si accompagna spesso la smania di sacrificare, di buttare puerilmente a mare conquiste e principi che non solo rendono europeo l'Europeo, ma persino uomo l'uomo<sup>35</sup>.

Mann avverte una connessione di fondo fra l'irrazionalismo letterario – caratterizzato dall'"ostilità allo spirito e all'intelligenza" – e quello storico, rappresentato dal fascismo, per cui sente di dover prendere parte, da scrittore, e schierarsi momentaneamente a favore della ragione e dello spirito: si definisce un «partigiano dell'equilibrio»<sup>36</sup>. Lo stesso interesse per il tema del mito, tuttavia, e lo scavare verso le origini, verso lo *Ur*, denotano quantomeno una fascinazione per il pre-razionale, più che per l'irrazionale. Gli stessi motivi ricorrenti delle opere manniane (la connessione fra *eros* e *thanatos* – qui si potrebbero citare quasi tutte le sue opere – il rapporto fra arte e vita, in cui l'arte – la musica, in particolare – si configura come

<sup>35</sup> Ivi, pp. 69-70.

<sup>36</sup> Ivi, p. 70.

lo stigma della decadenza – *I Buddenbrook*, *Doctor Faustus*) denotano questo stesso interesse. E, nonostante ciò, accanto a questa innegabile fascinazione, si ritrova un immutato interesse per la questione morale: questa duplicità conferisce a Mann un profilo decisamente dialettico. Risulta estremamente difficile – tanto da rendere ogni sforzo infruttuoso – cercare di collocarlo, etichettarne il pensiero e l'opera in una specifica corrente, politica o letteraria che sia. Egli, in quanto artista, si sente di assumere costantemente una posizione mediana fra lo “Spirito” e la “Natura”, i due elementi costituenti l'uomo. Il *Giuseppe* non fa eccezione rispetto a ciò: fin dall'*incipit*, nella *Discesa agli inferi*, Mann invoca sulla sua opera una doppia benedizione, la stessa che accompagnerà Giuseppe fin dalla nascita e poi per tutto il corso della sua esistenza.

Festa del narrare, festivo abito del mistero della vita, per i sensi del popolo tu abolisci il tempo ed evochi il mito, perché si attui nell'immediato presente! Festa della morte, discesa agli inferi, tu sei veramente una festa e una voluttà per l'anima carnale che non invano invoca il passato, le tombe e la pia formula che suona: fu. Ma anche lo spirito sia con te, in te si trasfonda, affinché tu sia benedetta con la benedizione che viene dal cielo e dall'alto e con la benedizione che viene dal basso e dal profondo!<sup>37</sup>

Così questa duplicità si riversa anche sull'interpretazione del mito e dello *Ur*, da cui il mito discende: da un lato, origine come vita, autenticità, consapevolezza mitica, radicamento; dall'altro, nello *Ur* è conte-

<sup>37</sup> T. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, cit., p. 58.

nuto anche l'errore, arcaismo, attaccamento immorale, blasfemo a forme ormai aborrite da Dio e dall'uomo<sup>38</sup>. Sono, infatti, Dio e uomo connessi dal patto, per cui lo spirito umano eleva Dio e Dio è garante di questa nobilitazione. Dio si sviluppa, passando dalla sfera demoniaca dei deserti, dall'elemento ferino a quello spirituale. Al progredire di tale idea, avviene contestualmente una progressiva elevazione morale dell'uomo stesso e dei suoi comportamenti. L'uomo, così, diviene un eterno viandante, irrequieto al pari di Abramo<sup>39</sup>.

Le stesse forme del mito sembrano, dunque, ri-

<sup>38</sup> Nel romanzo, ciò si manifesta attraverso l'orrore per forme arcaiche come il parricidio – Mann aveva letto con attenzione e interesse *Totem e tabù* di Freud – il sacrificio umano, ma anche per gli stessi costumi egizi di cui Giuseppe si ritrova a far esperienza. Giuseppe, infatti, con in mente l'altezza spirituale del Dio ebraico, non può provare alcuna fascinazione per le divinità semi-ferine venerate dai sacerdoti egizi.

<sup>39</sup> «Se dovessi stabilire ciò che personalmente intendo per religiosità, direi che essa è attenzione e obbedienza; attenzione per gli intimi mutamenti del mondo, per il cambiamento nella rappresentazione della verità e di ciò che è giusto; obbedienza che non esita ad adeguare vita e realtà a questi mutamenti, a questo cambiamento, rendendo così giustizia allo spirito. Vivere nel peccato significa vivere contro lo spirito, attenersi per disattenzione e disobbedienza a ciò che è invecchiato e superato e continuare a vivere in ossequio a esso. E nel libro, là dove si parla dell'«assillo di Dio», si fa riferimento ogni volta al giusto timore di fronte a questo peccato e a questa pazzia. [...] È l'ascolto intelligente di ciò che vuole lo spirito del mondo, della nuova verità e necessità; ne scaturisce in tal modo un particolare concetto religioso dell'ottusità: l'ottusità nei confronti di Dio che non conosce questo assillo [...]» (Id., «*Giuseppe e i suoi fratelli*» – *Una conferenza*, cit., pp. 1481-1482). Lo sguardo di Mann è qui palesemente rivolto agli arcaismi della razza e della violenza di cui si fecero anacronisticamente seguaci i nazisti.

sentire di questa elevazione: pur rimanendo identiche nella struttura sostanziale, esse vanno a riempirsi di contenuti di vissuto morale. Progresso dinamico ed eternità dell'identico così si riconciliano nell'immagine di una sfera:

[...] nell'infinità del passato, dove ogni origine si rivela un appiglio apparente, meta non definitiva, poiché la natura misteriosa dell'origine si fonda sul fatto che la sua essenza non è la linea, ma la sfera. La linea non ha misteri. Il mistero inerisce alla sfera. Ma la sfera consiste di corrispondenze e complementarità: due metà che vanno a formare un tutto unico; essa si compone di un emisfero superiore e di uno inferiore, di un emisfero celeste e di uno terrestre che si corrispondono nell'intero in modo tale che ciò che è sopra è anche sotto e quello che avviene nell'emisfero terrestre si ripete nel celeste e ciò che è in uno si ritrova nell'altro. Ora questa rispondenza reciproca coincide con un reale alternarsi delle due parti, cioè a una rotazione. La sfera gira: è nella sua natura. Il sopra diventa il sotto, il sotto sopra [...]. Non solo il celeste e il terrestre si riconoscono l'uno nell'altro ma in virtù del movimento rotatorio della sfera il celeste si muta nel terrestre e il terrestre nel celeste, e da ciò traluce, da ciò risulta la verità che gli dèi possono ridiventare uomini e gli uomini dèi<sup>40</sup>.

È il mistero della consustanzialità di natura e spirito, per cui lo spirito umano, alleato di Dio, non è altro che un principio oppositivo interno alla natura stessa, da cui deriva il mito. Lo spirito come una for-

<sup>40</sup> Id., *Giuseppe e i suoi fratelli*, cit., p. 219.

ma evolutiva, un principio di adattamento che ha dato origine al mondo umano per come lo si conosce: un esperimento, attraverso cui la natura stessa si eleva, va oltre se stessa. All'interno della sfera, ovvero delle strutture e leggi naturali, che preesistono rispetto allo spirito, si verifica l'avventura dello spirito e della storia dell'uomo, che ha come fondo oscuro l'ambigua eternità dello *Ur*. Rendersi consapevoli di tale ambiguità significa prenderne le distanze, secondo Mann: così si rivoltava la fascinazione per il prerazionale in ironia, modalità d'esistenza intrisa di dialettica. Non a caso, Mann sceglie Freud e la psicoanalisi come unico metodo curativo per i tempi di isterico barbarismo di cui si ritrova a fare l'esperienza: egli parla di un "umanesimo notturno", ovvero di un nuovo studio che metta al centro il problema dell'uomo, indagandone anche gli aspetti oscuri, ambigui, irrazionali, analizzandone anche la loro portata creativa. Non più mera esaltazione della ragione, ma audace e scomoda indagine degli aspetti più controversi dell'esistenza umana: tutto ciò sotto l'egida della fede nel progresso spirituale cui tale indagine conduce.

"Dove prima era l'Es" dice epigrammaticamente "deve subentrare l'Io", ed egli stesso chiama il lavoro psicoanalitico un'opera di civiltà paragonabile al prosciugamento dello Zuiderzee. Così, alla fine, i tratti dell'uomo venerabile che oggi celebriamo sembrano mutarsi in quelli del vecchio Faust, spinto dal desiderio di "escludere il mare tirannico dalla riva, restringere il confine dell'umida distesa"<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Il riferimento è ovviamente a Freud, cui è dedicato il saggio. T. Mann, *Freud e l'avvenire*, cit., p. 1403.

# RIFLESSIONI SU SIMBOLISMO E MODERNITÀ A PARTIRE DA ERNESTO DE MARTINO

di Martina Dell'Annunziata

## 1. *Una lettera da Mosca*

Nel 1959 A. Usakovskij, operaio in una fabbrica di automobili di Mosca, inviò alle *Izvestia* russe una lettera dal titolo assai curioso: *Occorrono cerimonie sovietiche*.

In apertura l'autore esortava i lettori del giornale a prendere sul serio le considerazioni proposte e a non precipitarsi in conclusioni affrettate. Così si legge all'inizio della lettera:

Forse alcuni lettori delle "Izvestia", letto il titolo della mia lettera, si stringeranno nelle spalle con aria perplessa. "Cerimonie": ecco un termine che sa di antiquato. Io li prego di non affrettarsi troppo a trarre le loro conclusioni. Nella vita di ogni uomo vi sono giorni, avvenimenti, date, piene di particolare significato, come la maggiore età, il matrimonio, la nascita d'un figlio. [...] Gli uomini hanno la tendenza naturale a contraddistinguere tali avvenimen-

ti per mezzo di un rituale solenne, diverso per ogni singolo caso, al fine di sottolinearne l'importanza e di conservarne il ricordo per tutta la vita. Così, a mio parere, nascono le usanze, le tradizioni, i riti. La religione, che usa in generale utilizzare ai propri fini le tendenze naturali dell'uomo, anche qui non si è lasciata sfuggire l'occasione: ha preso i riti nelle proprie mani, dando loro un'intonazione mistica e religiosa. Ma io mi guarderei bene dall'annoverare fra i credenti tutti coloro che adempiono a questi o quei riti religiosi. [...] Ma non sarebbe tempo di pensare che in questa tendenza al rituale non c'è nulla di cattivo?<sup>1</sup>

Non è difficile ipotizzare che le parole di Usakovskij dessero voce alle preoccupazioni di un gruppo di intellettuali intenzionati a esprimere uno stato d'animo di malessere diffusamente avvertito in URSS.

“Cerimonie”: un termine che appariva obsoleto se riferito al nuovo assetto politico-culturale instauratosi in Russia dopo la Rivoluzione. Tuttavia, Usakovskij invitava a soffermarsi su un dato di fatto: tutti gli uomini desiderano contrassegnare gli eventi più importanti della propria vita (il compleanno, il matrimonio, la nascita di un figlio) istituendo per essi un memoriale nella forma di un rito celebrativo. L'inclinazione al rituale è una tendenza naturale degli esseri umani. È da questa tendenza che nascono i costumi, le usanze e le ricorrenze in cui ciascun uomo, così come ogni

<sup>1</sup> E. De Martino, *Simbolismo sovietico*, in Id., *Furore Simbolo Valore* (1962), a cura di M. Massenzio, Feltrinelli, Milano 1980, p. 183. (La raccolta sarà d'ora in poi citata nella forma abbreviata di *FSV*).

civiltà, riconosce la propria storia e ritrova la propria identità culturale.

Ma nella società senza religione e senza Dio, la desacralizzata Unione Sovietica, ogni aspetto della vita culturale doveva essere rifondato in senso umanistico. Non era più possibile plasmare la propria storia mediante il ricorso ai simboli del passato. Una volta superati gli istituti tradizionali, tutti i nodi venivano al pettine: l'uomo continuava a imbattersi nella pesantezza di giorni tutti uguali e a far esperienza della precarietà della vita, ma per la prima volta nella sua storia si ritrovava privo di quei "baluardi difensivi" in cui trovare riparo quando il "negativo" aggredisce l'esistenza.

Il dibattito inaugurato sulle *Izvestia* consentiva di osservare, sotto una speciale lente di ingrandimento, una condizione esistenziale che, invero, riguardava l'intera civiltà occidentale. Letto in controluce, l'articolo toccava una questione di più vasta portata e metteva a tema l'urgenza di rivitalizzare l'animo dei contemporanei "secolarizzati". Quel particolare stato di disagio diagnosticato da Usakovskij non era che la nostalgia di un passato mitico ormai al tramonto: era la nostalgia del sacro.

Ernesto De Martino non perdeva l'occasione per riflettere sulle questioni portate all'attenzione da Usakovskij<sup>2</sup>. In *Simbolismo sovietico*, un saggio del 1961<sup>3</sup> confluito nella raccolta *Furore Simbolo Valore*,

<sup>2</sup> Per ulteriori approfondimenti, si rinvia alla lettura dell'ampio lavoro di M. Biscuso, *La questione del simbolismo civile nell'ultimo De Martino*, «Nostos», 5 (2020), pp. 59-111.

<sup>3</sup> Articolo apparso con titolo *Il palazzo delle nozze. Nuovi simboli e antichi pregiudizi religiosi nella Russia sovietica*

lo studioso napoletano riportava per esteso il brano apparso sulle *Izvestia* commentandone i risvolti più significativi. Gli sembrava che con la testimonianza raccolta dal giornale russo venisse alla luce l'esigenza di «imprimere nuove forme alla polemica antireligiosa tradizionale»<sup>4</sup>. Su questo punto la questione si estendeva all'intero Occidente.

La stanchezza morale, l'assenza di prospettive future, il senso di smarrimento di fronte al divenire erano sintomi largamente diffusi nel mondo contemporaneo. Sintomi che lo studioso interpretava come conseguenza della crisi dei valori religiosi e, più in generale, del declino del simbolismo mitico-rituale, la cui funzione è sempre stata quella di proteggere l'uomo dall'«asprezza della storicità»<sup>5</sup>.

De Martino si atteggiava a “clinico” della cultura, intento a «sorprendere in vivo»<sup>6</sup> gli accadimenti umani per anticiparne nel pensiero le preoccupanti tendenze, ma pure si confermava un filosofo del progresso: la consapevolezza che il mondo sia retto dall'uomo, e che la storia non abbia altra origine e destinazione che non sia l'umanità intera, era stata la più alta conquista della modernità. Non era possibile tornare indietro. La Rivoluzione d'Ottobre rappresentava il punto d'approdo dell'umanesimo moderno e

sull'*Espresso* Mese nel marzo 1961, ristampato come *Simbolismo sovietico* in E. De Martino, *FSV*, cit., 1962.

<sup>4</sup> Ivi, p.186.

<sup>5</sup> Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (1977), a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002, p. 355. Si veda inoltre la nuova edizione dell'opera, pubblicata da Einaudi nel 2019 a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio.

<sup>6</sup> A. Signorelli, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'Asino d'oro, Roma 2015.

segnava l'inizio di una nuova civiltà, più consapevole di sé e delle sue forze operative. Ciononostante, l'incremento della coscienza storica non avrebbe in alcun modo messo l'uomo al riparo dalle sue paure. Non esiste un regime d'esistenza in cui il confronto con la "storia" non possa angosciare. De Martino si era convinto che le "crisi esistenziali" – l'ansia di non riuscire a superare i momenti di difficoltà in cui ciascuno continuamente s'imbatte – costituiscano un «rischio antropologico permanente»<sup>7</sup>, connesso alla natura stessa dell'essere umano e al suo perpetuo desiderio di rassicurazione.

Occorreva perciò ripensare il concetto stesso di "modernità" ed esaminare più attentamente quali pericoli si nascondessero dietro le spinte antitradizionali della civiltà occidentale. Acquisito il dato dell'insuperabilità del negativo, bisognava rimettere in discussione l'idea stessa che la ragione storica fosse immune da contraddizioni e che, nel confronto con la realtà, l'uomo moderno potesse rinunciare ai suoi consueti "mascheramenti".

«Nell'esistenza o si sta mascherati o si muore»<sup>8</sup>, scriveva De Martino negli appunti inediti degli anni Sessanta. In una società senza "maschera", quale si apprestava a divenire la secolarizzata civiltà occidentale, la miccia della crisi dei singoli e della collettività rischiava dunque di insidiarsi ed esplodere più violentemente che nel passato. Non bastava liquidare tradizioni e religione, e neppure era possibile perseverare «nell'ipocrisia»<sup>9</sup> di una fede irrigidita per

<sup>7</sup> E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 14-15.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 354-355.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

cercare conforto negli idoli del passato. La lettera di Usakovskij esprimeva piuttosto l'urgenza di rispondere a una rinnovata «fame di simboli»<sup>10</sup> che fossero più adeguati del simbolismo cristiano a «quella coscienza umanistica e a quel senso della storia che individua la civiltà occidentale fra tutte le altre civiltà scomparse o viventi»<sup>11</sup>.

Non rispondere a questo appello avrebbe significato condannare l'umanità a «una cupa invidia del nulla», a una preoccupante «tentazione da crepuscolo degli dèi»<sup>12</sup>.

## 2. Sulla crisi del simbolo cristiano

Il saggio sul *Simbolismo sovietico* non si legge separatamente da un altro cruciale scritto demartiniiano, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*<sup>13</sup>. L'articolo del 1959 propone un'ampia riflessione sul tema dell'entrata in crisi delle scienze religiose e del simbolo cristiano, il cui declino affondava le radici nell'età rinascimentale.

La crisi del cristianesimo aveva raggiunto i suoi vertici nel 1917 con il crollo della Russia zarista e, con essa, delle sue antiche forme di vita religiosa: l'ideologia marxista si apprestava ad assumere nella

<sup>10</sup> Id., *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in Id., *FSV*, cit., p. 79.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 187-188. Cfr. M. Biscuso, *La questione del simbolismo civile nell'ultimo De Martino*, cit., pp. 59-69.

<sup>12</sup> Id., *FSV*, cit., p. 231.

<sup>13</sup> Il testo apparve per la prima volta nel 1959 su «Nuovi Argomenti», poi ristampato con lo stesso titolo in Id., *FSV*, cit., pp. 35-80.

vita culturale del popolo russo il ruolo di nuovo strumento di lotta per la costruzione dell'ordine sociale, in cui «il riflesso religioso doveva scomparire»<sup>14</sup>. Ma proprio nel 1917 si assisteva a un rinnovato interesse per il sacro. Un nuovo impulso alla filosofia religiosa e alla storia delle religioni proveniva dal cuore della civiltà occidentale, e più precisamente dalla Germania di Rudolf Otto, allora segnata dal declino dello storicismo e della teologia per il progressivo affiorare della tematica esistenzialista.

De Martino aveva accolto con interesse il libretto sul sacro di Otto, *Das Heilige*, che lo storico e teologo marburghese aveva dato alle stampe in quello stesso anno, sebbene non tutte le tesi che vi erano esposte avessero incontrato il consenso dello studioso napoletano. Otto indicava nel sentimento creaturale il carattere specifico dell'esperienza religiosa: il divino è ciò che l'uomo religioso avverte come «assolutamente al di là della sfera dell'usuale, del comprensibile e del familiare»<sup>15</sup> e che, pertanto, lo pone in una condizione di annullamento, atterrendolo e attirandolo a sé. Per Otto non è possibile spiegare razionalmente questo momento essenziale della coscienza religiosa. L'intrinseca irriducibilità della categoria del sacro lo induceva a considerare l'esperienza umana del divino il quarto degli apriori kantiani, «l'ultima Thule»<sup>16</sup> oltre la quale il pensiero non può inoltrarsi.

De Martino obiettava la riduzione del sacro al solo piano dell'irrazionalismo e della passività dell'"annullamento creaturale" di fronte al dio. In uno

<sup>14</sup> Id., *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., p. 38.

<sup>15</sup> Ivi, p. 39.

<sup>16</sup> Ivi, p. 40.

degli scritti d'esordio degli anni Trenta, *Il concetto di religione*<sup>17</sup>, il giovane studioso invitava gli storici delle religioni a prendere consapevolezza della maggiore complessità del "numinoso" rispetto a quanto descritto da Otto nelle sue analisi. E già nel 1933 De Martino rivendicava la necessità di riconoscere, accanto all'atteggiamento di prostrazione dell'*homo religiosus* di fronte al divino, un secondo atteggiamento non descrivibile in termini di passività, ma piuttosto definibile come un'*ira hominum* contro la divinità.

La disposizione attiva dei "devoti" nei confronti del numinoso suggerisce l'esistenza di una tensione energetica, di «un accentramento spasmodico»<sup>18</sup> di forze interne al soggetto evocate per ridurre il divino sotto il dominio della volontà umana. Si tratta, con evidenza, del primo baluginare dalla sfera del sacro di quell'*ethos* del trascendimento che nella riflessione sua più matura De Martino avrebbe indicato come principio trascendentale dell'umanità stessa. Nell'esperienza religiosa egli ravvisava una congiunzione di opposte disposizioni, le quali, complicando il concetto di numinoso, lo estendevano fino a includervi anche la magia, ossia l'insieme delle pratiche mitico-rituali mediante cui l'uomo arcaico tentava di ricondurre a sé, per dominarli, la natura e gli dèi.

Tornando al saggio del 1959, nel rievocare le tesi espresse nel *Das Heilige*, De Martino non esitava a

<sup>17</sup> Id., *Il concetto di religione*, «La Nuova Italia», 4 (1933), 11, pp. 325-329, ristampato in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, R. Altamura e P. Ferretti (a cura di), Nuove Edizioni Romane, Roma 1993. (Si citerà di seguito da questa edizione).

<sup>18</sup> *Ibidem*.

riconoscere a Otto il merito di aver individuato nella coscienza religiosa un movimento di apertura verso il mondo della civiltà e della cultura, attribuendo a tale movimento il carattere dell'insopprimibilità. Non è possibile che non si dia per l'uomo il sentimento del sacro. De Martino non poteva che convenirvi. Tuttavia, aggiungeva, l'analisi storiografica avrebbe dovuto andare oltre la constatazione dell'irrazionalità del sacro, per sforzarsi di spiegare «come e perché si genera nella vita culturale dell'umanità l'esperienza del “tutt'altro ambivalente”»<sup>19</sup>, l'esperienza religiosa appunto.

De Martino infatti poneva l'accento sul carattere di duplicità della religione, concependola come un'unità di mito e rito, come «una realtà che non può risolversi nel solo mito e nella sola prassi, e che si svolge solo per la concreta loro relazione»<sup>20</sup>.

Nondimeno, fu in lui forte l'esigenza di pensare l'esperienza religiosa come «qualcosa di autonomo, come un in sé articolato e concluso»<sup>21</sup>, che nasce perlopiù dal mito, il quale è eterno come il pensiero. Più precisamente: eterna come il pensiero è l'attività del “simboleggiare”, del prendere distanza dal mondo per poterlo meglio “soportare” e ricoprire di significati umani.

Con ciò, lo studioso intendeva affermare che la religione, se correttamente intesa come una tecnica di elaborazione simbolica, può ben dirsi un apriori della coscienza umana, benché si dichiari che ciò che

<sup>19</sup> Id., *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., pp. 40-41. Sul tema si suggerisce il recente studio di M. Biscuso, *L'ultima Thule. Ricerche filosofiche su Ernesto De Martino*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022.

<sup>20</sup> E. De Martino, *Il concetto di religione*, cit., p. 54.

<sup>21</sup> G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001.

primariamente appartiene all'uomo è lo "slancio" del farsi soggetto «contro l'insidia della disgregazione»<sup>22</sup>.

In tal senso, la religione appare allora come una delle modalità in cui si esplica la "potenza tecnica" dell'uomo. Ed è certo questo uno dei paradossi a cui De Martino non riuscì in alcun modo a sottrarsi: perché la religione, coi suoi miti e i suoi riti, funzioni come "maschera" protettiva e strumento di fondazione di storia e civiltà, deve poter agire come tecnica di "destorificazione", ovvero come uno strumento di negazione di questa stessa storia che essa dischiude.

### 3. *Destorificazione irrelativa e destorificazione religiosa*

Nell'introdurre la nuova edizione di *Morte e pianto rituale*<sup>23</sup>, Marcello Massenzio ha sottolineato come il vasto tema della destorificazione religiosa costituisca «il contributo più alto di De Martino alla storia delle religioni e, in senso più ampio, al pensiero contemporaneo»<sup>24</sup>. La religione, in ogni epoca e in ogni tradizione culturale, «aiuta a vivere»<sup>25</sup>:

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Cfr. M. Massenzio, *L'orizzonte formale del patire*, in E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2021, pp. XV-LXXVIII.

<sup>24</sup> *Ibidem*. Si veda anche Id., *La problematica storico-religiosa di Ernesto De Martino: il rimosso e l'inedito*, in E. De Martino, *Storia e Metastoria*, cit., pp. 7-41.

<sup>25</sup> E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 24-25 (1953-1954), pp. 1-25.

così affermava l'antropologo napoletano nei saggi degli anni Cinquanta, periodo in cui andava consolidandosi nei suoi scritti la tesi secondo la quale la "cultura" non sarebbe che un "sistema di riscatti", sorti dalla consapevolezza della fragilità dell'essere umano e dall'esigenza di porre un argine alla sua strutturale *insecuritas*. L'istituzione di procedimenti simbolici collettivamente condivisi è allora ciò che rende possibile il "riscatto" culturale dalle crisi esistenziali.

In *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* leggiamo:

Per quel che concerne i modi di questo riscatto, ci limiteremo qui al gran tema della destorificazione religiosa. Il divenire angoscia, soprattutto nei momenti critici dell'esistenza: l'istituto religioso della destorificazione sottrae questi momenti all'iniziativa umana e li risolve nell'iterazione dell'identico, onde si compie la cancellazione o il mascheramento della storia angosciante. Con tale destorificazione viene innanzitutto istituito un rapporto con il sé stesso alienato (o naturalizzato o destorificato); in secondo luogo, per una vitale *pia fraus* si sta nella storia come se non ci si stesse [...]<sup>26</sup>.

L'esperienza dell'angoscia esistenziale è incapace del "trascendimento", impossibilità di andare oltre un particolare contenuto di coscienza o di superare una situazione vissuta come traumatica. Il fissarsi del soggetto nell'insuperabilità dei suoi momenti critici ne determina una sorta di disgregazione psichica che

<sup>26</sup> Ivi, pp. 19-21.

conduce all'isolamento, una condizione denominata da De Martino "destorificazione irrelativa".

Alla destorificazione negativa, gli istituti magico-religiosi oppongono una destorificazione di segno opposto. Il mito e il rito costituiscono infatti dei modelli iterativi di rappresentazione e comportamento attraverso cui una situazione traumatica, o percepita come rischiosa (la morte di una persona cara, la malattia, il dolore, la paura del fallimento), viene di volta in volta rievocata, rivissuta e "superata" nel pensiero. Nella rievocazione del rischio, e nella prassi rituale messa in atto per scacciarlo, l'intera vicenda umana viene astratta dal suo contesto storico e proiettata in una realtà parallela, in cui la situazione rischiosa si è già manifestata e risolta. Tale realtà definisce uno spazio immaginario e metastorico, «un simbolo in cui tutto, *illo tempore*, fu già deciso da numi o da eroi»<sup>27</sup>. Tuttavia, affinché la destorificazione sia risolutiva della crisi del soggetto, è necessario riprodurre esattamente le condizioni che si sono date nella situazione mitica in cui la crisi è stata risolta: quanto è raccontato nel mito deve trovare "attuazione mimetica" nel rito, in un comportamento tecnico collaudato e istituzionalizzato secondo regole fisse di "padroneggiamento". Dunque, in quanto "metastoria", il mito comporta per sua stessa natura la generazione di un campo di alienazione: perciò, la religione è definita da De Martino una *pia fraus*, una menzogna funzionale alla vita e un dispositivo di adattamento a essa.

Per tali ragioni, lo studioso prendeva le distanze da una delle tesi di punta della filosofia marxista, secondo la quale la religione non sarebbe che un "inciam-

<sup>27</sup> Id., *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., p. 65.

po" (*Umweg*) lungo il percorso di emancipazione della coscienza umana. La fede è già una dichiarazione di fedeltà all'umano: è innegabile che essa assolve primariamente al compito di allontanare l'uomo dal *caos* e dalla tentazione del nulla. La religione non poteva essere liquidata *tout court* come un cammino allungato e una perdita di tempo per l'uomo. Nondimeno, è plausibile che De Martino non abbia rinunciato al proposito del rinvenimento di una terza via e che abbia avuto in mente l'ipotesi di una destorificazione istituzionale "non destorificante". Che si profilasse all'orizzonte dei suoi pensieri l'idea che le crisi e le fragilità dell'uomo moderno possano trovare riparo entro la storia stessa, nell' evocazione "rituale" non di un evento mitico, ma di un accadimento umano?

Così si pronunciava De Martino nel già citato saggio sul *Simbolismo sovietico*:

In generale, il simbolo culturale è un vibrante ordine unitario di rappresentazioni e possibilità operative, mediante il quale si rinnova periodicamente l'appello a un evento memorando di fondazione e autenticazione, e periodicamente si anticipa un orizzonte futuro [...]. Al simbolo così definito non appartiene necessariamente il carattere metastorico dell'evento di fondazione, cioè l'attribuzione di tale evento a forze non umane di un nume che operò nell'epoca mitica: e neppure gli appartiene necessariamente un orizzonte futuro che metta capo alla soppressione dell'ordine storico e umano<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Id., *Simbolismo sovietico*, cit., p. 188.

#### 4. *Ipotesi per un simbolismo umanistico*

Quale possa essere il simbolo laico e unificatore cui non appartenga necessariamente «il carattere metastorico»<sup>29</sup> De Martino giungeva a indicarlo in una narrazione che permettesse di evocare, in forma di memoria culturale, un evento decisivo, realmente accaduto, della storia umana. Tuttavia, lo studioso non esitava a passare in rassegna le proposte in gioco per la risoluzione della crisi contemporanea, valutando come da più parti, e per tramite di autorevoli intellettuali, fosse emersa con evidenza l'esigenza di dar corso a un nuovo simbolismo.

Nel riflettere sul problema della nascita di un simbolismo compatibile con la coscienza umanistica e il senso della storia De Martino analizzava, ad esempio, un passo di Ernst Renan.

«Di che si vivrà dopo di noi?»<sup>30</sup>, s'interrogava il filosofo francese, prendendo atto del progressivo eclissarsi della categoria del sacro nelle società moderne. E auspicava che dal naufragio della vita religiosa potesse almeno salvarsi «l'ombra di un'ombra»<sup>31</sup> – il sentimento religioso –, affinché fosse possibile per l'uomo del futuro difendersi dall'accecamento di ogni eccesso di luminosità. In cosa l'uomo dell'avvenire troverà nuovamente lo slancio per agire, una volta deposto l'armamentario di scudi e di corazze offerto dalla religione cristiana? Si trattava di rispondere a un antico bisogno di rassicurazione con un nuovo impeto creativo, con una più

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> *Ibidem.*

<sup>31</sup> *Ibidem.*

concreta proposta di mediazione tra l'uomo e «l'assolutismo della realtà»<sup>32</sup>.

Fu Georges Sorel fra i primi a rispondere all'interrogativo posto da Renan, e a cimentarsi nella teorizzazione di un simbolismo umanistico, che apparisse per i tempi a venire come lo strumento di evocazione più adatto a rinviare a un futuro scenario di libertà e emancipazione. Sorel indicava nello sciopero generale la più compiuta prassi anticipatrice di "un grande rivolgimento finale" della società classista. La lotta di classe avrebbe tratto sicuro vantaggio se i rivoluzionari avessero potuto associare all'attivismo politico l'immagine di una redenzione futura, non calata dall'alto per mano di numi o eroi, ma conquistata combattendo sul campo e realizzata dall'uomo intervenendo sul presente. Sorel concepiva il simbolo dello sciopero generale in analogia con i miti dell'epoca cristiana. De Martino riteneva debole, poiché non sufficientemente capace di rivitalizzare l'animo dei rivoluzionari, il simbolo soreliano. Non solo per via del suo carattere marcatamente millenaristico, ma anche per il mancato aggancio a un'origine «fondatrice e autenticatrice nell'ordine reale»<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> L'idea che l'uomo non possa sopravvivere all'urto con la realtà se si concede a essa senza mediazioni è una delle tesi elaborate da Hans Blumenberg nella sua "metaforologia". Il filosofo tedesco sostiene che il rapporto dell'uomo con il reale sia di necessità «indiretto, circostanziato, differito, selettivo e soprattutto metaforico» e che tra i principali strumenti adattivi dell'uomo per difendersi dall'«assolutismo della realtà» vi è «il raccontar storie», ovvero la mitologia. Per un approfondimento del pensiero di Blumenberg, in particolare sul tema del mito e del suo destino, il riferimento è a G. Leghissa, *Mito, dogma e genesi del moderno in Hans Blumenberg*, in H. Blumenberg, *Il futuro del mito*, Medusa, Milano 2002.

<sup>33</sup> Ivi, p. 78.

In questo, infatti, risiede l'“essenza” di ogni discorso cui sia possibile attribuire il carattere di una mitologia: il suo essere racconto di una fondazione primordiale, di un'origine unica e irripetibile, sia essa fissata in una realtà trascendente – come nel simbolismo mitico delle religioni tradizionali – sia essa indicata in un episodio concreto della storia umana. Non soltanto un orizzonte di destino: il simbolismo umanistico avrebbe dovuto connettere alla prospettiva del “rivolgimento finale” dell'assetto sociale l'indicazione di una data certa e inaugurale di una nuova epoca dell'umanità.

In tal modo delineata, la concezione del simbolo proposta da De Martino non si allontanava dalla lezione di Károly Kerényi. Nei *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, lo storico delle religioni ungherese evidenziava che la funzione primaria del mito è quella di fondare. Il mito non racchiude alcuna spiegazione del reale; piuttosto, risuona in esso l'eco di ciò che la lingua tedesca nomina con la parola *begründen*: l'atto del giustificare una cosa riportandola al suo senso originario. E come dimenticare l'immagine, mirabilmente tratteggiata da Kèrenyi, dell'uomo dell'età mitologica, sempre pronto a muovere, alla maniera del torero, un passo indietro rivolto al passato, per recuperare in esso un modello fondativo, di pensiero e di condotta, da riattualizzare e affrontare così, «protetto e in pari tempo trasfigurato»<sup>34</sup>, l'incerto presente?

Il simbolo dello sciopero generale non poteva funzionare. Esso non poteva aspirare al rango di simbolo autentico, perché al tempo in cui fu concepito lascia-

<sup>34</sup> Ivi, p. 18.

va alle spalle «del proletariato il vuoto, nel senso che mancava l'evento storico iniziatore della trasformazione reale, cioè la Rivoluzione d'Ottobre»<sup>35</sup>. Solo in seguito al verificarsi di questo evento si sarebbero poste le condizioni per la nascita di un simbolismo socialista.

Un discorso a parte va fatto invece per la crociana “religione della libertà”.

Sin dagli anni Quaranta De Martino aveva letto la *Storia d'Europa*, acquisendo dalla speculazione crociana l'idea che la storia della civiltà occidentale proceda in direzione dello sviluppo dell'ideale liberale. Non c'è dubbio che l'incontro con Benedetto Croce abbia indotto il giovane studioso a compiere il passaggio dal fascismo verso il riconoscimento della libertà quale supremo valore umano<sup>36</sup>. Ciononostante, andò formandosi in lui la convinzione che da sola, la religione della libertà, non avrebbe potuto soppiantare la religione cristiana, né offrire una soddisfacente risposta alla fame di simboli della società moderna. Per Croce l'essenziale di ogni religione è la particolare visione del mondo che da essa può essere tratta, prescindendo da ogni suo elemento mitologico e rituale. Ma la “religione della libertà”, in quanto espressione razionale dell'ideale morale, avrebbe dovuto porsi come compimento della nozione stessa di religione, e perciò integrarla e superarla nel concetto filosofico.

Su questo punto De Martino si collocava alla massima distanza dal maestro. Per lo studioso napoletano

<sup>35</sup> E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., p. 78.

<sup>36</sup> Cfr. M. Biscuso, *La questione del simbolismo civile nell'ultimo De Martino*, cit., pp. 69-87.

la religione è uno “strumento tecnico” volto a «impedire alla presenza di naufragare in ciò che passa senza e contro l'uomo»<sup>37</sup>. Privata dell'elemento difensivo che realizza la destorificazione della crisi, la «religione della libertà», a rigore, non avrebbe potuto neppure definirsi una religione: mancando di forza espansiva, venne infatti esaurendosi prim'ancora di crescere.

### 5. *Apocalisse contemporanea e marxismo*

Dunque, non era eccessivo istituire, come De Martino suggeriva, un legame diretto tra la fame di simboli del mondo moderno e la minaccia della “catastrofe”?

Se nella conclusione di *Mito scienze religiose e civiltà moderna* l'autore si era limitato ad accennare all'esistenza di un nesso tra crisi del simbolismo e fine della civiltà, negli scritti degli anni Sessanta egli si avviava ad approfondire la relazione fra i due termini alla luce di una nozione, quella di “apocalisse”, che li contenesse entrambi. Recuperata dalla storia delle religioni, essa veniva adoperata strategicamente dal nostro studioso in un significato più adeguato a rinviare a quell'elemento di incertezza che alla storia umana sempre appartiene, ma che più che in altre epoche veniva avvertito nella presente, lasciando presagire oscure sorti per il mondo contemporaneo.

L'opera che De Martino lasciò incompiuta si presenta come una riflessione di ampio respiro sul tema della “fine del mondo”, tema variamente declinato ora

<sup>37</sup> E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, pp. 84-85.

come “fine di un mondo e inizio di un mondo nuovo”, ora come crollo irrimediabile di un ordine esistente, ossia, come “apocalisse senza *eschaton* possibile”.

Il sottotitolo del volume, *Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, reca invece un immediato riferimento ai quei simbolismi del presente e del passato in cui il tema culturale della fine del mondo, inserito in una prospettiva dialettica di disfacimento e risoluzione, è elaborato come rappresentazione di un rischio imminente che può essere “dominato” facendo ricorso a un sistema collettivo di “tecniche” culturali.

Se la dinamica di crollo di un mondo e avvento di un nuovo mondo è ciò che maggiormente contraddistingue l'apocalisse pagana e l'apocalisse cristiana, un elemento di indecisione sembra invece insidiarsi in quella che De Martino definiva “apocalisse moderna e contemporanea”, volendo con ciò rinviare alla crisi del mondo borghese, il quale andava sgretolandosi senza che con ciò si potesse intravedere un orizzonte di risoluzione possibile. E proprio là dove Marx indicava di necessità il punto di partenza per l'avvento di un mondo nuovo e senza classi – la fine del mondo borghese –, De Martino interveniva a smorzare la dialettica storica “abbassando” la categoria marxiana di necessità al grado di possibilità.

Di fatto, De Martino attribuiva l'avvento della società socialista alla decisiva iniziativa politica dei proletari. Con questa operazione egli “salvava” la libertà umana contro il determinismo, restituendole il ruolo di soggetto della storia. Ma otteneva, come effetto collaterale, l'indebolimento della teoria marxiana e rendeva incerto quel che essa proclamava come certo. Insomma, se per Marx la crisi della borghesia

avrebbe dovuto imprimere un'accelerazione al «movimento reale che elimina la situazione attuale»<sup>38</sup>, lo studioso napoletano negava che il marxismo potesse essere riconosciuto quale *eschaton* dell'apocalisse contemporanea. Il superamento della crisi dell'Occidente, la soluzione che la filosofia marxista prospettava come indubitabile, assumeva in De Martino le tinte fosche del “dover essere”, di un compito che l'uomo era chiamato a prendere su di sé consapevolmente.

Quel che una volta era accaduto, non era avvenuto una volta per sempre. L'evento della Rivoluzione avrebbe dovuto ripetersi e rinnovarsi: l'atto rivoluzionario doveva prolungare se stesso nel futuro, divenire tensione trasformativa permanente. Affinché lo slancio rivoluzionario spingesse se stesso al di là dei confini dell'URSS, era necessario che all'ampliamento della consapevolezza umanistica seguisse un più vigoroso impulso attivistico: nella prospettiva demartiniana, il socialismo doveva fungere esso stesso da “mito delle origini” e da scopo supremo dell'azione. In breve: esso doveva divenire una «religione civile»<sup>39</sup>. Coi rischi e le perplessità che De Martino non poteva ignorare:

Una società socialista o comunista non sopprime il negativo dall'esistenza, non sopprime la storia: non elimina la morte, il dolore fisico, la lotta ma li amputa del loro tratto ierogonico [...] Ma, in primo luogo, occorre chiedersi sempre di nuovo se la edificazione

<sup>38</sup> Cfr. K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, a cura di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 1967.

<sup>39</sup> Cfr. G. Sasso, *La religione civile*, in Id., *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., pp. 79-113.

socialista non comporti, sia pure temporaneamente, nuovi tratti ierogonici (culto della personalità, burocrazia, ecc.): e, in secondo luogo, se la soppressione dei tratti ierogonici della società borghese non significhi mai soppressione della crisi esistenziale, e quindi esigenza di una reintegrazione simbolica...<sup>40</sup>.

Non ci sorprende dunque che le conclusioni cui De Martino avrebbe potuto approdare – che il socialismo dovesse assumere in sé i caratteri del simbolismo umanistico e la funzione reintegrativa della religione – apparissero sconcertanti agli occhi degli intellettuali di ispirazione marxista. A scontentare chi aveva condiviso con lo studioso napoletano un'intensa stagione di impegno teorico e politico era la sua inattesa presa di distanza dalla concezione marxista dell'uomo e della storia e l'allontanamento dalle «nuove strade che il materialismo andava ormai aprendo»<sup>41</sup> negli anni Sessanta.

Una direzione di ricerca, quella intrapresa da De Martino nelle fasi più mature della sua riflessione, che restituisce l'immagine di un intellettuale inquieto e provocatorio. E proprio per questo caparbio nel guardare con disincanto alla propria epoca senza tema di contraddizione.

## 6. Conclusioni

In conclusione, è utile circoscrivere alcune que-

<sup>40</sup> E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 453.

<sup>41</sup> Cfr. C. Gallini, *Introduzione*, in E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. IX-XCIII.

stioni sulle quali il nostro studioso si trovò a riflettere in anticipo sul proprio tempo e che meriterebbero ulteriori approfondimenti.

Il primo aspetto da approfondire concerne il problema della destorificazione istituzionale. Pensare a un simbolismo laico, da cui emerga al di là di ogni infingimento «l'origine e la destinazione umana dei beni culturali»<sup>42</sup> vuol dire rinunciare a quel che, in fondo, è il cuore di ogni simbolismo mitico-rituale: realizzare il passaggio dal piano della storia alla metastoria. Ma è possibile pensare al metastorico non soltanto in senso mitologico e proiettivo. Un modello metastorico è, in un'accezione più vasta, un discorso (e una prassi rituale a esso coniugata) che può svilupparsi e operare secondo un codice di regole fisse, la cui invariabilità è ciò che ne garantisce la tenuta pur nel variare delle condizioni storiche.

La scoperta di elementi di invariabilità in ogni sistema di simboli definisce il carattere di «autonomia relativa»<sup>43</sup> del simbolico. Il piano del simbolico risulta infatti caratterizzato da una doppia natura: da un lato, al simbolo si addice la cifra dell'autonomia, in virtù del suo mettere in forma il reale secondo un codice normativo costante e specifico. Dall'altro lato, la possibilità di "ritoccare" i sistemi simbolici esistenti, o di dar vita a nuove configurazioni di riferimento, connette il piano del simbolico al mondo storico.

Vale la pena allora interrogarsi sulla possibilità di

<sup>42</sup> E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., pp. 46-47.

<sup>43</sup> C. Gallini, *Ripensando l'autonomia relativa del simbolico*, in R. Di Donato (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, ETS, Pisa 2016, pp. 129-142.

creazione di nuovi paradigmi culturali di riferimento, capaci di coinvolgere l'attenzione pubblica su tematiche di interesse collettivo e globale, in cui è in gioco la difesa stessa dei valori umanistici di "universalità" e "emancipazione" (si pensi, ad esempio, alla lotta per i diritti civili della comunità LGBTQ+, alla lotta femminista, al contrasto dell'"apocalisse climatica", ecc.). Sarebbe pertanto necessario riflettere su quali possano essere – o quali siano già – le "narrazioni vivificanti" del nostro tempo, entro cui delineare orientamenti di pensiero che trovino espressione in strategie di sensibilizzazione e in "parole fortemente comunicanti" sollecitando azioni trasformatrici in senso neo-umanistico<sup>44</sup>.

Un secondo punto che meriterebbe una ripresa dell'antropologia demartiniana riguarda quell'attenzione al corpo e alla dimensione non razionale – ma non per questo irrazionale – dell'uomo su cui De Martino focalizzò i suoi interessi contestualmente allo studio delle pratiche simboliche. L'osservazione del *modus operandi* dei riti in uso nel Meridione permise

<sup>44</sup> È utile la segnalazione di un fenomeno attuale, spontaneo e crescente, quello legato all'uso massivo degli *hashtag*, da cui sempre più frequentemente proviene la spinta per la nascita di movimenti collettivi di contestazione e protesta. Per una riflessione attuale sul tema del rapporto tra comunità e comunicazione, e sul potere unificante dei riti, validi suggerimenti sono proposti da Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Nottetempo, Milano 2021. Interessante l'interrogativo posto da Biscuso sullo "statuto" dei sistemi simbolici, rispetto ai quali ci si chiede se essi siano il risultato di una creazione spontanea, popolare e "dal basso", o se piuttosto essi possano essere legittimamente introdotti dall'"alto". Cfr. M. Biscuso, *La questione del simbolismo civile nell'ultimo De Martino*, cit., pp. 104-111.

al nostro studioso di scoprire la centralità della sfera emotiva e della gestualità quali canali privilegiati d'espressione della destorificazione istituzionale.

La presenza, in quanto "potenza d'oggettivazione", è allora da intendersi come unità di pensiero e di "corpo in azione". Il che comporta il riconoscimento di un'intrinseca postura politica del soggetto, un aspetto notevole, seppur non ancora sufficientemente esplorato dagli interpreti del pensiero demartiniano<sup>45</sup>.

Consequente alla rivalutazione della dimensione corporea ed emotiva dell'uomo è la ridefinizione del concetto di ragione. Alla nozione di una razionalità forte e "monolitica", di matrice cartesiana e kantiana, De Martino opponeva la nozione di una ragione complessa, che coniugasse in sé le molteplici dimensioni che costituiscono il soggetto umano.

Provando a delineare l'immagine di una razionalità umana bisognosa di assicurarsi zone d'ombra e mascheramenti, De Martino si arrestò sulle soglie della scoperta di un "postulato" che non ebbe il tempo di esplicitare: quello della «non surrogabile funzione del simbolismo all'interno delle società umane»<sup>46</sup>.

Pertanto, facendo proprie le preoccupazioni espresse dall'operaio Usakovskij nella lettera alle *Izvestia*, lo studioso napoletano si aggirava in una zona speculativa segnata dalla tesi dell'esistenza di una segreta complicità tra *mythos* e *logos*. Su questo aspetto, il ri-

<sup>45</sup> Una linea di ricerca volta a approfondire la connotazione politica della teoria della presenza è stata avviata in recenti studi da G. Pizza, di cui si segnala il saggio «Diplomazia vitale». De Martino, Gramsci e le politiche della presenza, «Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio», 34 (2019), 2/3, pp. 87-108.

<sup>46</sup> E. De Martino, *Prefazione*, in A. Bausani (a cura di), *La religione dell'URSS*, Milano 1961, p. XVII.

mando alle riflessioni di Adorno e Horkheimer giunge in soccorso all'argomentazione.

La riflessione demartiniana incrociava la *Dialettica dell'Illuminismo* nella presa d'atto che «l'orizzonte universale della mediazione è logicamente inclusivo (non lascia spazio a nulla che non possa essere mediato, compreso in concetto) e insuperabile (se non vi fosse, non vi sarebbero soggetto e oggetto), che è cioè un *trascendentale* che struttura, costituisce e condiziona la storia, le istituzioni, le forme produttive e della cultura»<sup>47</sup>. Negli stessi anni in cui De Martino scriveva *Il mondo magico*, Adorno e Horkheimer ponevano l'accento sull'anima dialettica del pensiero illuministico, ove per dialettica si deve intendere «l'ambivalenza originaria e strutturale della ragione»<sup>48</sup>, ossia il suo essere naturalmente sospesa tra «libertà e dominio»<sup>49</sup>, tra emancipazione (dal mito) e reiterato bisogno di mediazioni. De Martino sembra condividere l'inquietudine adorniana per le pericolose conseguenze connesse a una concezione solo unilaterale dell'Illuminismo, avvertendo la medesima esigenza di “fotografare” il carattere polare e internamente contraddittorio dell'idea di progresso.

Nel processo di sviluppo della civiltà occidentale, la conversione dal mito alla ragione non ha affatto condotto alla generazione di uno iato tra il passato magico e l'epoca presente. Tra i due mondi non c'è scarto, ma coappartenenza. Ciò che a De Martino stava a cuore era rintracciare la legge dialettica di tale

<sup>47</sup> C. Galli, *Introduzione*, in M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, p. XI.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. XL.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

sviluppo, nella convinzione che un notevole contributo all'incremento dell'umanesimo moderno sarebbe arrivato proprio da un'apertura della critica filosofica alla comprensione dell'arcaico e della preistoria mitica dell'uomo – giacché essa resta, per così dire, «incuneata»<sup>50</sup> al pensiero in ogni singolo momento della sua storia.

È per questo che, scriveva De Martino, «il riprodursi della realtà magica anche per l'uomo occidentale colto»<sup>51</sup> è sempre possibile: la stessa civiltà occidentale, la cultura umanistica per eccellenza, è «un bene storico»<sup>52</sup> revocabile, il cui destino si gioca dialetticamente nella contesa tra spinte progressive e tendenze regressive in essa coesistenti.

La critica del concetto moderno di ragione, cui De Martino, Horkheimer e Adorno miravano, parallelamente e autonomamente, coincideva inoltre con l'urgenza di esplicitare l'esistenza di un intimo legame – sempre più forte e avvertibile dal Novecento a oggi – tra la spinta al pieno dispiegamento della ragione strumentale e l'inevitabilità del suo rovesciamento in forme risorgenti di irrazionalismo. Il che vuol dire che occorre tener presente che, se l'Occidente è il risultato di «una vittoria dell'umanesimo sul magismo»<sup>53</sup>, è proprio in esso che il rapporto uomo-mondo si è via

<sup>50</sup> Cfr. P. Virno, *Promemoria su Ernesto de Martino*, «Studi Culturali», 3 (2006), 1, p. 151. Per ulteriori approfondimenti si veda S. Petrucciani, *De Martino, Adorno e le avventure del Sé*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 31 (2013), 2, pp. 125-137.

<sup>51</sup> E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a uno studio della magia*, Bollati Boringhieri, Torino 1948, p. 129.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Cit. in G. Imbruglia, *Tra Croce e Cassirer*, in R. Di Donato (a cura di), *La contraddizione felice?*, cit., p. 89.

via consolidato sbilanciandosi perlopiù dalla parte del soggetto, il quale, come potenza di oggettivazione, è parimenti una “potenza di dominio”, cioè una volontà di controllo del reale che racchiude in sé, come sua espressione estrema, anche una vocazione totalitaria.

In conclusione, De Martino non giunse mai a contestare l'essenza razionale della civiltà occidentale. Ciononostante, per quanto il nostro studioso si sia sforzato di affermare con chiarezza la propria “fedeltà” alla ragione storica e al *telos* umanistico della civiltà europea<sup>54</sup>, non meno evidente appare agli interpreti demartiniani la difficoltà di tenere insieme quel giuramento di fedeltà con il tentativo di “conservare” il momento mitico-religioso dell'esistenza, al di là della dissipazione dei suoi istituti. Se fu sinceramente auspicata la risoluzione della religione in etica, politica e valori civili, altresì fu forte in De Martino la consapevolezza che gli ideali laici della ragione umanistica e i suoi simboli mondani, per essere realmente operativi e risonanti nell'animo umano, tendano ad assumere – o, piuttosto, debbano assumere? – nuovi tratti “ierogonici”, recuperando così la forza vivificante del mito, il quale, «come la testa recisa di Orfeo, continua a cantare anche dopo la sua morte»<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> G. Cantillo, *La fedeltà alla civiltà della ragione*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise (a cura di), *Ernesto De Martino tra fondamento e «insecuritas»*, Liguori, Napoli 2014, pp. 171-188.

<sup>55</sup> C.G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, cit., p. 17.



## INDICE DEI NOMI

- Adorno, T.W. 211-212  
Agamben, G. 128  
Allegra, A. 154  
Anders, G. 5, 43-45, 51-58, 61-65  
Andolfi, F. 15, 17-19, 22, 24, 25  
Angeloro, F.M. 117, 119  
Antonello, G. 145  
Araneo, A. 73, 78  
Arendt, H. 15, 18, 25  
Ariano, R. 137  
Aristotele 40  
Arrighi, G. 109  
Auroux, S. 84  
  
Bachelard, G. 6, 10, 141-158, 160-165  
Barilli, L. 144  
Beck Verlag, C.H. 45  
Benasayag, M. 83  
  
Bern, T. 85  
Bernini, L. 131, 134, 137  
Berten, A. 121  
Besnier, M. 83  
Bion, W. 155  
Biscuso, M. 189, 192, 195, 203, 209  
Blumenberg, H. 201  
Bodei, R. 47, 50, 66  
Boltanski, L. 69, 71  
Bonicalzi, F. 147  
Breton, A. 146  
  
Calemi, F.F. 154  
Campi, A. 106  
Canfora, L. 105  
Cantillo, G. 213  
Carnevale, A. 74  
Carr, N. 83  
Cartesio, R. 147  
Casilli, A.A. 64-65

- Castrucci, E. 101  
 Catucci, S. 126-127, 135  
 Celentano, M. 73  
 Chang, L.T. 64  
 Chaplin, C. 54  
 Chiapello, E. 69, 71  
 Chignola, S. 133  
 Clemens, D. 62  
 Colombo, A. 96  
 Conte, D. 168, 175, 181, 213  
 Crary, J. 76-77  
 Croce, B. 203, 212  
 Curi, U. 162  
  
 Davidson, A.I. 135  
 De Martino, E. 6, 11, 187-196, 198-213  
 Derrida, J. 84  
 Detoeuf, A. 43  
 Donaggio, E. 68, 72  
 Dostoevskij, F. 171  
  
 Engels, F. 206  
 Erikson, E. 156  
  
 Farinelli, F. 94  
 Fédida, P. 162  
 Floridi, L. 79-81  
 Ford, H. 53, 68  
 Foucault, M. 6, 10, 75-76, 117-139  
 Franklin, B. 26  
 Freud, A. 156  
 Freud, S. 145, 152, 156, 161, 170-172, 174, 184, 186  
  
 Gaeta, G. 44, 47, 59  
 Galli, C. 90, 93, 96, 108, 211  
 Gallini, C. 190, 207-208  
 Girard, R. 101  
 Goethe, W. 168, 171, 174-175  
 Gramsci, A. 52-54, 210  
  
 Hadot, P. 134-135  
 Han, B.C. 67, 70, 73-76, 78-79, 209  
 Hegel, W. F. 17-21, 34  
 Heidegger, M. 55  
 Hobswan, E.J. 67  
 Horkheimer, M. 211-212  
  
 Isaacs, S. 156  
  
 Jung, C.G. 213  
 Junger, E. 112  
 Jungk, R. 63  
  
 Kaës, R. 165  
 Kant, I. 20, 55  
 Kenneth, J.A. 158  
 Kerényi, K. 181, 202, 213  
 King, P. 156  
 Klein, M. 156  
 Kojève, A. 104, 115  
 Koskenniemi, M. 110  
  
 Lawrence, D.H. 181  
 Lecourt, D. 144  
 Leghissa, G. 70, 202  
 Lenin, V. 95  
 Levinas, E. 101

- Lorenzini, D. 135  
 Lukács, G. 19-21  
 Lutero, M. 28  
  
 Mahan, A.T. 114  
 Mann, T. 6, 11, 167-184, 186  
 Marchesini, R. 73, 82  
 Marcuse, H. 5, 13-15, 18, 23, 26, 32, 34-35, 37-40, 42  
 Marx, K. 5, 13-19, 22-26, 33, 41, 45, 58-60, 62, 65, 205-206  
 Massenzio, M. 188, 190, 196, 204  
 Miglio, G. 104  
 Monod, J.C. 123  
 Montanari, M. 134-135  
 Moschini, M. 154  
  
 Newton, I. 147  
 Nietzsche, F. 30-31, 171  
  
 Ostrogorsky, G. 112  
 Otto, R. 193-195  
  
 Palano, D. 105-106  
 Petrucciani, S. 212  
 Piana, G. 150  
 Pirni, A. 74  
 Pizza, G. 210  
 Polany, K. 110  
 Popper, K. 148  
 Portinaro, P.P. 62-63  
 Powys, J.C. 181  
  
 Preterossi, G. 102  
  
 Rae, G. 101  
 Renan, E. 200-201  
 Ricardo, D. 15  
 Rjasanovskij, N.V. 112  
 Rouvray, T. 85  
 Russell, B. 63  
  
 Salvatore, A. 93  
 Sasso, G. 195, 206  
 Schiller, F. 171  
 Schmitt, C. 7, 10, 89-97, 99-111, 113-116  
 Severino, E. 104  
 Signorelli, A. 190  
 Simone, R. 83  
 Sloterdijk, P. 94  
 Smith, A. 15, 17  
 Sorel, G. 201  
 Sorrentino, V. 137  
 Stiegler, B. 68, 73, 78, 81-82, 84-85  
  
 Taylor, F.W. 49-51, 53, 66  
 Tisseron, S. 165  
 Tocqueville (de), A. 113-114  
 Tolstoj, L. 171  
 Treadgold, W. 112  
 Trevarthen, C. 158  
 Tucideide 105  
  
 Usakovskij, A. 187-189, 192, 210  
 Veyne, P. 135  
 Vinti, C. 142, 149, 153-154

Virno, P. 212

Volpi, F. 89, 93

Weber, M. 5, 13-14, 25-27,  
30-33, 42

Weil, S. 5, 43-54, 56-61,  
63-65

Winnicott, D. W. 157

Wolin, S. 116

Wunenburger, J-J. 151

Zaltzman, N. 163

Zolo, D. 101



Finito di stampare  
nel mese di gennaio 2023  
presso Universal Book s.r.l.  
Rende (CS)