



ALTRAPAROLA

PER UNA CRITICA DELLA
VITA QUOTIDIANA



ALTRAPAROLA

PER UNA CRITICA DELLA
VITA QUOTIDIANA



ALTRAPAROLA

PER UNA CRITICA
DELLA VITA QUOTIDIANA

n. 2 · Ottobre 2019



ALTRAPAROLA

Per una critica della vita Quotidiana
n. 2 · Ottobre 2019

Redazione: Mario Pezzella (direttore), Francesco Biagi, Massimo Cappitti, Gianfranco Ferraro, Pier Paolo Poggio
altraparolaredazione@gmail.com

layout e editing: Manuele Masini

© Copyright 2019 Associazione Culturale TeXtus

Associazione Culturale TeXtus
Via Landi, 6, I-56124 Pisa
textus.associazione@gmail.com



ISSN 2612-3932

ISBN
978-88-900017-4-1

Informativa sul copyright

Il progetto editoriale di «Altraparola» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza *Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Unported (CC BY-NC-ND 3.0)*, è pertanto possibile scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire liberamente la rivista e i singoli articoli, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si modifichi, e non la si trasformi o modifichi

In copertina: Ruggero Savinio, *La ninfa Eco*

Indice

Editoriale	9
Per una critica della vita quotidiana	
Il marxismo romantico-rivoluzionario di Henri Lefebvre Michael Löwy	15
Critica e insubordinazione della vita quotidiana moderna: le radici lefebvrine del pensiero situazionista Francesco Biagi	23
Critica della vita quotidiana. Elementi per un'analisi femminista Simona De Simoni	41
L'irriducibile scarto e la miracolosa utopia. Una società di lavoratori senza lavoro Gianfranco Marelli	57
La conversione del quotidiano: Foucault, e l'utopia come tecnica di vita Gianfranco Ferraro	77
Il corpo tossico della modernità Stefania Consigliere e Arianna Colombo	97

Il fascismo come «stato d'animo»: <i>Mario il mago</i> di Thomas Mann	115
Mario Pezzella	
Realtà virtuali e pratiche sociali: ricognizioni dell'economia dell'assenza	137
Eugenia Lamedica	
Al di là del terrore. Per una nuova antropologia	155
Roberto Finelli	
Il consumo del capitalismo e la follia della psicanalisi	167
Alberto Zino	

Letteratura

I cani del Sinai, oggi	183
Luca Lenzi	
«M», uno script antifascista	191
Antonio Tricomi	
Poesie di Annelisa Allea, Francesco Nappo, Eugène Guillevic (traduzione di Jacopo Rasmi), Benoît Jutras (traduzione di Jacopo Rasmi), Paul Celan (traduzione di Matilde Manara)	197

Arti visive

Desiderare il comune: <i>La casa sul mare</i> di Robert Guédigian	221
Alessandro Simoncini	
Figura mobile	231
Ruggero Savinio	

<i>20 anni di solitudine</i> . Sulle lezioni di Anselm Kiefer al Collège de France Arianna Lodeserto	237
--	-----

Filosofia

Il fallimento della Rivoluzione Russa di fronte alla società rurale del suo tempo. Note a margine di <i>La Rivoluzione Russa e i contadini</i> di Pier Paolo Poggio Francesco Biagi	249
---	-----

Euro o non euro? Rino Genovese	255
-----------------------------------	-----

Il pensiero e l'impegno di Giorgio Nebbia Pier Paolo Poggio	259
--	-----

Gli autori	267
------------	-----

Editoriale

Il titolo di questo numero (con cui la rivista assume la sua veste grafica ed editoriale definitiva) ricorda un libro un tempo celebre di Henri Lefebvre, poi dimenticato, e che rivela ora nuove ragioni di leggibilità. La quotidianità è pervasa come non mai prima dall'astrazione e dagli ordini comunicativi del capitale, quando non ceda a forme regressive, compensatorie e minacciose di fascismo (che si infiltrano nei movimenti populistici e sovranisti). Tra questi due poli – il più astratto e il più arcaico – sembra disporsi un presente in cui diventa decisivo riuscire a riconoscere e creare forme di opposizione e di contraddizione. Viviamo, come constatiamo ogni giorno in modo non metaforico, nell' «epoca dei muri», nascosti nelle nicchie del quotidiano, e fingiamo di non vedere, come coloro che abitavano intorno ai campi di concentramento durante la Shoah, gli orrori che ci circondano. In senso proprio occorrerebbe ricordare quel libro che Primo Levi intitolò *I sommersi e i salvati* e chiederci se non stiamo devastando la terra. Non solo con la violenza, col razzismo e con la xenofobia, ma anche col dissesto ecologico che minaccia di ridurre il nostro ambiente di vita a un luogo desertificato. Da questo punto di vista, ripartire dai fenomeni, dagli «stati d'animo», dalle tonalità affettive che dominano il quotidiano è una premessa necessaria per ogni proposito politico e teorico; sacrificando ogni pretesa di superiorità ideologica, che ormai rischia di ridursi a snobismo superfluo. Lefebvre lo aveva compreso, il suo lavoro va rinnovato di fronte alla nostra quotidianità.

Il nostro pare uno di quei momenti della storia che Benjamin definiva col termine di «dialettica in stato di sospensione» o «in sospenso» o «sospesa». Le forze in conflitto sono tese l'una contro l'altra in

modo tale da non riuscire a prevalere o affermarsi in modo da determinare un nuovo evento, un'altra forma di vita o una decisione. «In sospeso» significa qui dunque tutto il contrario che «in quiete», come tendevano a credere i pensatori della fine del secolo passato che si illudevano su una fine postmoderna della storia, dei grandi conflitti e delle grandi narrazioni. Le quali sono riprese a ritmo violento (dal fondamentalismo al neofascismo) e non sono purtroppo rassicuranti.

La nostra condizione può ricordare quella di *Egli*, il protagonista di una parabola di Kafka, più volte commentata dalla Arendt: «*Egli* ha due avversari: il primo lo incalza alle spalle, dall'origine, il secondo gli taglia la strada davanti. *Egli* combatte con entrambi». *Egli* è sospeso nel conflitto tra un non essere più e un non essere ancora, che gli restano entrambi indecifrabili: con uno sforzo immane tenta nonostante tutto di ricostituire il legame redentivo tra passato e futuro, memoria e speranza, senza più disporre del patrimonio di una tradizione e di un linguaggio condivisi, che gli permettano di adempiere con garanzia di successo al suo compito. Ci troviamo dunque su una linea di lotta (*Kampflinie*) senza che nessuna delle ideologie e delle categorie di pensiero del secolo passato sia in grado di darci esaurienti descrizioni di quali siano e come siano composte le grandi forze in conflitto entro di noi e fuori di noi. Siamo anche su una *linea nodale* (come la chiamava Hegel), quando lo sgretolamento sordo e profondo nelle fondamenta dell'ordine simbolico dominante non è emerso ancora a visibilità e pure già produce crepe in tutte le pieghe dell'edificio.

Questo non vuol dire che ricordare il pensiero che – nel Novecento – si è sforzato di indicare un altro mondo possibile rispetto a quello in cui ora viviamo sia inutile; ma quanto ci interessa va estratto con cura, con un'operazione critica, da insiemi e apparati concettuali, che non possono più essere assunti nella loro interezza. Ciò vale anche per le tradizioni di teoria critica a cui siamo più legati: la Scuola di Francoforte, Benjamin, Debord e il situazionismo, H. Arendt, M. Foucault. L'orizzonte di senso della nostra ricerca è quello di un

«socialismo» libertario, che pone al centro – come ebbe a definirlo Marx nei *Grundrisse* – la nozione di «individuo sociale».

La critica dell'astrazione del capitale attualmente dominante deve procedere di pari passo col riconoscimento dei fallimenti di un socialismo storico reale, che si è disinteressato dei processi di soggettivazione e della loro importanza nella costruzione e nella conservazione del potere del capitale. Di qui la necessità di introdurre nel pensiero critico temi poco frequentati nel Novecento: la relazione tra l'individuo e l'ambiente naturale, il contrasto tra servitù volontaria e rivolta, il nesso che lega la psicologia individuale a quella collettiva (più che fare riferimento a una scuola psicoanalitica unica, in ognuna di esse occorre cogliere il punto di intersezione in cui i traumi del singolo fanno eco a quelli sociali).

Nella prospettiva di un «socialismo degli individui» vorremmo riproporre alcune forme di pensiero che il marxismo ortodosso prima, e poi strutturalismo e decostruzionismo, hanno lasciato ai margini della riflessione: si tratta di quella tradizione che nasce e si sviluppa con *Socialisme ou barbarie*, ed è presente in autori come Lefebvre, Lefort, Castoriadis, fino a Miguel Abensour. Una forma di riflessione che ripropone tra l'altro immagini di utopia concreta, come la definiva Ernst Bloch. Perché se la forza astratta del capitale, la sua teologia demonica e negativa, ci incalza dal passato e occorre quindi un pensiero critico che la decifri, non è meno vero che nelle sue pieghe sempre più intensamente contraddittorie si annidano figure incerte ma definibili del possibile, a cui vanno dati i contorni visibili: la «linea di lotta» richiede uno sguardo in entrambe le direzioni, e dunque non solo verso il capitale e il suo dominio, ma anche sulle breccie e i tentativi storici di realizzare forme di vite antagoniste (come la Comune di Parigi).

Poiché la nostra intenzione principale è quella di studiare i punti di annodamento e di formazione del soggetto nella sua costituzione attuale, i suoi «esistenziali storici», più che proporre teorie astratte, dedicheremo molta attenzione alla letteratura, alle arti visive, oltre che alla filosofia politica. Siamo convinti che l'arte (come sosteneva

Levinas) costituisca una «messa in forma» della soggettività, che riveli le tonalità affettive ed esistenziali di un'epoca, le quali poi sono l'oggetto stesso del pensiero critico. In questo senso, la scelta delle opere e degli autori di letteratura, cinema, arti visive di cui ci occuperemo sarà decisamente tendenziosa e non diretta da puri valori estetici: cercando in essi rappresentazioni critiche del passato e del presente della soggettività prodotta dal capitale e immagini concrete di un possibile a venire, o almeno crepe, faglie, rotture della totalità del dominio.

La redazione:

Francesco Biagi
Massimo Cappitti
Gianfranco Ferraro
Mario Pezzella
Pier Paolo Poggio

PER UNA CRITICA DELLA
VITA QUOTIDIANA

Il marxismo romantico-rivoluzionario di Henri Lefebvre*

Michael Löwy

Uno dei motivi più importanti dell'originalità – e perfino della singolarità – del pensiero di Henri Lefebvre nel panorama storico del marxismo francese, segnato fin dall'inizio dalla presenza insidiosa e permanente del positivismo, è il suo rapporto col *romanticismo rivoluzionario*. Lungo tutto il suo itinerario intellettuale, la sua riflessione si arricchirà di un confronto con la tradizione romantica, fin dai suoi lavori su Schelling negli anni Venti, su Nietzsche a partire dagli anni Trenta, su Musset e Stendhal nel dopoguerra.

Beninteso, non si tratta qui soltanto del romanticismo come scuola letteraria del XIX secolo, ma della *visione del mondo romantica*, che si potrebbe definire – seguendo alcuni spunti di György Lukács – come una critica culturale della civiltà moderna, industriale capitalista, in nome di valori premoderni. Questa critica o protesta può prendere forme conservatrici o perfino reazionarie, ma anche forme utopiche e rivoluzionarie, alle quali appartengono i surrealisti, Guy Debord e... Henri Lefebvre.

È interessante a tale proposito confrontare il suo pensiero con quello di György Lukács, a cui spesso si sentiva piuttosto vicino. Mentre nei suoi scritti giovanili Lukács aveva largamente attinto dalla letteratura romantica – sia dalla letteratura che dalla filosofia e dalla sociologia tedesca – nei lavori successivi e soprattutto nel suo

* L'articolo è inedito in francese. La traduzione è di Mario Pezzella.

libro *La distruzione della ragione* (1953) egli sviluppa una posizione profondamente unilaterale: il romanticismo sarebbe solo un'ideologia reazionaria, senza alcun rapporto col marxismo e destinata, per il suo irrazionalismo, a favorire la nascita della cultura fascista.

Nonostante la sua ammirazione per il filosofo marxista ungherese, Lefebvre rifiuta di seguirlo su questo terreno; in una conferenza su Lukács del 1935, egli propone un'interpretazione alternativa:

Il romanticismo esprime il disaccordo, la distorsione, la contraddizione interiore dell'individuo, la contraddizione tra l'individuale e il sociale. Esso implica il disaccordo tra le idee e la pratica, la coscienza e la vita, le sovrastrutture e la base. Esso contiene, almeno virtualmente, la rivolta. Per noi Francesi, il romanticismo conserva un atteggiamento antiborghese... Verità storica o errore, il carattere antiborghese e sovversivo del romanticismo si interpone fra noi e il classicismo. Da parte mia, non ho verso il romanticismo la diffidenza radicale che ha Lukács. Non potrei sacrificarlo totalmente¹.

L'adesione al potenziale sovversivo del romanticismo gioca un ruolo molto importante nell'evoluzione intellettuale e filosofica di Lefebvre. Anche la sua lettura di Marx sarà illuminata da questa prospettiva: per lui, gli scritti giovanili sono la manifestazione di un romanticismo rivoluzionario radicale, al quale le opere della maturità daranno un fondamento pratico e non speculativo². Di qui il suo rifiuto dell'interpretazione strutturalista del marxismo, che pretende di escludere dall'opera marxiana la sua dimensione umanista e romantica e dissociare gli scritti giovanili da quelli della maturità, con una ipotetica «rottura epistemologica».

La critica della vita quotidiana, forse uno dei contributi più importanti di Lefebvre al rinnovamento del pensiero marxista, trova lì la sua fonte principale. Esaminando gli scritti del giovane Lukács e

1 H. Lefebvre, *Lukács 1955*, Aubier, Paris, 1986, pp. 72-73. Cfr. anche H. Lefebvre, *La somme et le reste*, La Nef, Paris, 1958, vol. II, p. 422.

2 H. Lefebvre, *La somme et le reste*, cit., p. 596.

confrontandoli con quelli di Heidegger negli anni Venti, egli osserva: «Bisogna ricordare che questi temi – giudizio sulla realtà quotidiana come triviale, abbandonata alla cura, sprovvista di senso, che orienta la filosofia verso la vita vera o la vera vita e l'autenticità – provengono dal romanticismo. E più esattamente dal romanticismo tedesco: Hölderlin, Novalis, Hoffmann, etc.³». Allo stesso tempo, Lefebvre tende a prendere le distanze rispetto alla problematica del romanticismo tradizionale (tedesco o francese) e in particolare dalle sue correnti favorevoli alla Restaurazione, col loro rifiuto totale della modernità e le loro illusioni nostalgiche. Il suo obiettivo è di superare i limiti del vecchio romanticismo e porre le fondamenta di un nuovo romanticismo, un romanticismo rivoluzionario rivolto verso l'avvenire.

Questa aspirazione è formulata in modo esplicito e sistematico in un testo programmatico che egli pubblica nel 1957 nella *Nouvelle Revue Française*, proprio nel periodo in cui egli conduceva dentro il Partito Comunista francese la lotta antistaliniana, che avrebbe portato di lì a poco alla sua espulsione («sospensione»).

Questo testo molto interessante è l'abbozzo di una nuova interpretazione del marxismo e contiene il nucleo della visione del mondo che si manifesta nell'insieme della sua opera filosofica. Il titolo è *Il Romanticismo rivoluzionario*, Lefebvre precisa che egli distingue il vecchio romanticismo (da Novalis a Hoffmann a Baudelaire) da quello nuovo a cui si richiama: l'ironia romantica tradizionale «giudica l'attuale in nome del passato – storico o psicologico – idealizza; essa vive nell'ossessione e nella fascinazione della grandezza, della purezza del passato». Non è questo il caso del nuovo romanticismo, a vocazione rivoluzionaria, che rifiuta questa nostalgia del passato. Esiste tuttavia una continuità essenziale tra le due forme.

Ogni romanticismo si fonda sul disaccordo, sulla dissociazione e la lacerazione. In questo senso il romanticismo rivoluzionario perpetua e addirittura approfondisce le vecchie dissociazioni romantiche, ma queste prendono un senso nuovo. La distanza (l'opportuna distanza)

3 H. Lefebvre, *La somme et le reste*, cit., p. 596.

in rapporto all'attuale, al presente, al reale, all'esistente, è presa in nome del possibile e non del passato o della fuga⁴.

Mi sembra tuttavia che il riferimento al passato precapitalista o preindustriale sia un aspetto intrinseco a ogni forma di romanticismo, non solo quello conservatore o favorevole alla restaurazione, ma anche a quello rivoluzionario – anche se la sua funzione è molto diversa nei due casi.

Nell'opera stessa di Lefebvre la nostalgia del passato non è assente. Per esempio, nell'interessante capitolo della prima versione della *Critica della vita quotidiana* (1947), intitolato «Note scritte una domenica nella campagna francese», egli rimpiange «una certa pienezza umana» dell'antica comunità rurale, scomparsa da lungo tempo. Pur criticando i partigiani attardati del «buon tempo antico», egli non può impedirsi di sottolineare come «contro gli ingenui teorici del progresso continuo e completo, sia necessario mostrare la decadenza della vita quotidiana dopo la comunità antica e l'alienazione crescente dell'uomo». Nella sua tesi di dottorato sulla valle pirenaica di Campan – la cui versione originale (1941) era intitolata «Una repubblica pastorale» – egli descrive la dissoluzione, dopo l'impatto col capitalismo, della comunità rurale, per il degrado progressivo dei suoi «delicati equilibri tra popolazioni, risorse, superfici⁵».

Beninteso, nel nuovo romanticismo, orientato verso l'avvenire e il possibile, il senso di questa deviazione per il passato non è eguale a quella che avveniva nelle forme tradizionali della cultura romantica. Ma costituisce comunque una componente essenziale di ogni critica romantica della modernità industriale-capitalista.

4 H. Lefebvre, *Au delà du structuralisme*, Anthropos, Paris, 1971, pp. 37, 46.

5 H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, tome I, Grasset, Paris, 1947, pp. 178, 211; e *La vallée de Campan. Etude de Sociologie rurale*, PUF, Paris, 1963, pp. 19-20. Cfr. anche la tesi di dottorato originale: *Une république pastorale: la vallée de Campan. Organisation, vie et histoire d'une communauté pyrénéenne. Textes et documents accompagnés d'une étude de sociologie historique*, Paris.

Lefebvre tornerà su questa problematica nell'ultimo capitolo dell'*Introduzione alla modernità* (1962) intitolato «Il nuovo romanticismo». Ma in un modo o nell'altro, il romanticismo rivoluzionario è al centro di tutto il suo cammino di filosofo e di critico sociale. Esso ispirerà la sua rottura con lo stalinismo e le sue polemiche filosofiche con lo strutturalismo e il positivismo e la sua lotta politica contro lo stalinismo e la tecnocrazia. Non è un caso se sarà proprio lui ad esercitare un'influenza intellettuale non secondaria sulla rivolta dei giovani nel Maggio '68, rivolta che ha innegabilmente una dimensione romantica rivoluzionaria.

Nel 1967, alla vigilia degli «eventi», Lefebvre pubblica un libro intitolato *Contro i tecnocrati*, che ha avuto probabilmente un impatto abbastanza diretto su alcuni dei leader del movimento studentesco. Richiamandosi sia a Fourier che a Marx, egli respinge la mitologia tecnocratica – nella sua forma reazionaria o di «sinistra» (per esempio la pianificazione autoritaria sovietica) – e esamina da un punto di vista dialettico le contraddizioni della tecnica:

a) essa tende a chiudere la società, a occludere l'orizzonte (soprattutto con la cibernetica, che porta a compimento il 'cosmo' della quantità e della quantificazione del cosmo). La tecnicità diviene ossessiva e dunque determinante. Essa invade il pensiero e l'azione, fissa la loro frontiera;

b)Essa minaccia di distruzione questo mondo occluso, questo cosmo recintato, in cui l'unico possibile si riduce al funzionamento automatico e alla strutturazione d'equilibrio perfetto; essa devasta il mondo e può portare all'estremo queste devastazioni con l'annientamento nucleare;

c)Essa apre il possibile, a condizione che sia investita nel quotidiano⁶.

In alcuni testi del movimento studentesco del 1968 si ritrovano formulazioni quasi identiche. Per esempio in questa risoluzione

6 H. Lefebvre, *Vers le cybernanthrope* (réédition de *Contre les technocrates*), Denoel-Gonthier, Paris, (1967) 1971, pp. 22-23.

adottata quando nacque il Movimento 22 marzo: «Questi fenomeni... corrispondono a un'offensiva del capitalismo, che ha bisogno di modernizzazione e razionalizzazione, automazione e divenire cibernetico della nostra società⁷». Non c'è dubbio che a Nanterre – e altrove – Lefebvre sia stato uno degli ispiratori della contestazione «romantica» della società da parte della gioventù ribelle.

Nel suo saggio sugli avvenimenti di Maggio, Lefebvre ritorna sulla sua problematica. Egli polemizza con forza contro coloro che lui chiama «i modernisti», la cui sola ambizione è di rispondere alla «sfida dell'America» (un riferimento abbastanza trasparente a J.-J. Servan-Schreiber e ai suoi discepoli) e di «adeguare la Francia all'ordine computerizzato, finirla coi ritardi»: sono i «“recuperatori” per eccellenza del movimento», gente che ha «poca immaginazione e molta ideologia». Egli contrappone loro quelli che chiama i «possibilisti», cioè coloro che si spingono «fino a proclamare il primato dell'immaginazione sulla ragione», che esplorano il possibile e vogliono realizzare tutte le sue potenzialità. Tra di loro, gli studenti in rivolta contro la mercificazione della cultura e del sapere, e la gioventù operaia che «va verso un romanticismo rivoluzionario, senza teoria, ma con l'azione⁸».

Dopo il Maggio 68, nel corso degli anni 70 e 80, Lefebvre è uno dei pochi marxisti che non accettano di rinnegare se stessi, che rifiuta di accodarsi al consenso conformista riguardo alla «modernizzazione» e tenta di rinnovare il pensiero socialista con una critica radicale del «modo di produzione statale» – che sia quello del capitalismo o quello del preteso «socialismo reale». In questi scritti si trova un'opposizione, di ispirazione tipicamente romantica, tra arte sovversiva e conformismo scienziato dello Stato:

7 Citato da J. Baynac, «Le petit 'grand soir' de Nanterre», *Le Monde*, 27-28 marzo 1968, p. 2.

8 H. Lefebvre, «L'irruption de Nanterre au sommet», *L'homme et la société*, n. 8, giugno 1968, pp. 65, 79.

La scientificità, mista di conoscenza e di ideologia, di rappresentazione e di sapere, postula l'esistenza e il primato nel reale di ciò che essa richiede: il ripetitivo... con un effetto contrario, l'arte che mira all'intensificazione del vissuto punta sulla sorpresa e lo squilibrio creatore, sui conflitti fecondi. Senza riuscirci sempre. Se l'etica si ricollega alla ripartizione normativa degli atti e dei gesti, l'estetica dichiara la sua incompatibilità con norme etico-politiche... Il fatto è che gli Stati... mirano al ripetitivo, al prevedibile, ai meccanismi di autoregolazione... A scala mondiale, la burocrazia statuale determina atti, gesti e luoghi ripetitivi, contraddistinti da tecnicità e scientificità: aeroporti, autostrade, uffici, hotel, questionari, formalità e formalismi, etc. tutti di incontestabile utilità e funzionalità sovrana⁹.

Nel suo libro saggio sulla situazione attuale del pensiero critico, Perry Anderson, dopo aver constatato con rimpianto il declino o la diluizione delle idee rivoluzionarie in Europa, aggiungeva questo magnifico e commuovente omaggio, alla fine del suo primo capitolo:

Nessun cambiamento intellettuale è universale. Almeno un'eccezione, di valore altissimo, resta valida rispetto allo spostamento generale di posizioni degli ultimi anni. Il più anziano sopravvissuto della tradizione del marxismo occidentale, Henri Lefebvre, non si piega e non arretra, anche ora a ottant'anni, continuando imperturbabilmente a produrre un'opera originale su soggetti tipicamente ignorati dalla più gran parte della sinistra¹⁰.

Il ritorno di interesse per le idee di Henri Lefebvre in questo inizio di secolo, potrebbe essere il segno di una svolta intellettuale di più ampia portata?

9 R. Sangla, *Henri Lefebvre*, documentaire, Interview avec Jacques De Bonis, 1988.

10 P. Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Verso, London, 1983, p. 19.

* L'articolo è il frutto di una parte dei miei studi post-dottorali presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e a tale proposito ringrazio il prof. Arturo Martorelli per aver discusso con me diverse questioni qui esposte. Colgo l'occasione per ringraziare in modo particolare Simona De Simoni e Chiara Stenghel, le quali mi hanno permesso un confronto sul pensiero lefebvriano in modo particolare a partire dai loro articoli e tesi di dottorato, ampliando il mio iniziale interesse per gli studi urbani dell'autore francese: molte idee qui esposte le devo anche a loro.

Critica e insubordinazione della vita quotidiana moderna: le radici lefebvrine del pensiero situazionista*

Francesco Biagi

1. Innanzitutto, il dibattito italiano sulla critica della vita quotidiana di Henri Lefebvre (Hagetmau 1901, Navarrenx 1991) è esiguo rispetto all'ampia bibliografia internazionale, tuttavia, recentemente, giovani ricercatrici come Federica Castelli, Simona De Simoni e Chiara Stenghel ne hanno ripreso alcune importanti intuizioni. Anzi, se volessimo parlare di una *Lefebvre renaissance* in Italia, essa si sta sviluppando solo per mezzo di questo recentissimo interesse, dopo il passaggio delle «forche caudine» del revanscismo neolibera-
le contro il pensiero critico¹.

1 Si veda: (1) L'articolo contenuto in questo volume di Simona de Simoni e poi la sua tesi di dottorato dal titolo *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche* discussa l'11 aprile 2016 presso l'Università degli Studi di Torino e l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense offre un'interpretazione femminista delle ricerche lefebvrine (pp. 47-52, 63-71, 167-173); Id., «Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano di Henri Lefebvre», in *Filosofia Politica*, n. 1, aprile 2014, pp. 43-58. (2) La tesi di dottorato di Chiara Stenghel dal titolo *Per una filosofia del quotidiano. Pensare il cambiamento a partire dalla riflessione di Henri Lefebvre* discussa presso l'Università di Padova nel mese di aprile 2018; Id., «Realizzare l'impossibile: la festa della Comune di Parigi nella filosofia del quotidiano di Lefebvre», in F. Biagi, M. Cappitti, M. Pezzella, (a cura di), *Il tempo del possibile. L'attualità della Comune di Parigi*, supplemento della rivista *Il Ponte*, n. 3, maggio-giugno 2018, pp. 186-194; Id., «Diritto alla città, vita quotidiana, differenza: pensare il cambiamento a partire dalla riflessione di Henri Lefebvre», in *Il Ponte*, n. 2 febbraio 2017. (3) Aggiungo anche Federica Castelli che dà un taglio femminista a partire dall'eredità lefebvrina nel dibattito sul concetto di «spazio pubblico»: F. Castelli, *Corpi in rivolta*, Mimesis, Milano, 2015; Id., «La rivolta nel quotidiano. Tempi, spazi e relazioni nella Comune di Parigi del 1871», in F. Biagi, M. Cappitti, M. Pezzella, (a cura di), *Il tempo del possibile. L'attualità della Comune di Parigi*, cit., pp. 111-121. Ricordo anche le pagine su Lefebvre del volume:

Lefebvre, di carattere irriverente e provocatorio, si è sempre definito uno scrittore politico e non ha mai nascosto la necessità di intrecciare la ricerca teorica con la trasformazione della prassi quotidiana. La celebre formula surrealista del *changer la vie* trascende, con Lefebvre, la mera interpretazione estetica, per intrecciarsi, politicamente, a un pensiero teorico che concepisce la «critica filosofica» come uno strumento di trasformazione in atto. Non è errato, infatti, pensare che il passaggio agli studi afferenti alla sfera delle scienze sociali, compiuto fin dagli anni Quaranta, sia il frutto di un'assunzione politica di cui la filosofia necessitava: di fronte alle problematiche poste dalla società novecentesca e dai sistemi a capitalismo avanzato, Lefebvre ha ritenuto necessario imboccare una direzione inedita, capace di saldare la teoria filosofica con la prassi sociale. In altre parole, attraverso gli studi sociologici Lefebvre affronta i nuovi problemi posti dallo sviluppo del presente che ha di fronte: la sociologia è lo strumento che permette all'autore di concretizzare e politicizzare la ricerca filosofica. Da un lato, gli studi sullo spazio e sulla città e, dall'altro, gli studi sulla vita quotidiana, consacrano il suo percorso intellettuale nel quadro della disputa sociale e politica; infatti, l'autore è sempre stato convinto del fatto che la filosofia di Marx fosse una critica del presente: «Il marxismo nel suo insieme è dunque, effettivamente, una conoscenza critica della vita quotidiana²». Di conseguenza, sottoporre a critica il capitalismo significa

E. Lisciani-Petrini, *Vita quotidiana. Dall'esperienza artistica al pensiero in atto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015. (4) Infine, per la bibliografia internazionale ricordo: J. Roberts, *Philosophizing the Everyday. Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Studies*, Pluto Press, London, 2006; B. Highmore, *Everyday Life and Cultural Theory. An Introduction*, Routledge, London-New York, 2002; Id., *The Everyday Life Reader*, Routledge, London, 2002; Id., *Michel de Certeau, Analysing Culture*, Continuum, London, 2006; M. Sheringham, *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford University Press, Oxford, 2006; I. Buchanan, *Michel de Certeau: Cultural Theorist*, Sage Press, Thousand Oaks (California, USA), 2000. Su simile letteratura è fondamentale il bilancio tratto da Stenghel in: *Per una filosofia del quotidiano. Pensare il cambiamento a partire dalla riflessione di Henri Lefebvre*, cit., pp. 88-102.

2 H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, Vol. I, Dedalo, Bari, 1977, pp. 170-171.

mettere a fuoco la dimensione del quotidiano confezionato dalla modernità capitalista: significa seguire l'esempio di Marx, che analizza ne *Il Capitale* i prezzi delle merci, i profitti padronali, i magri salari e più in generale la giornata lavorativa dell'operaio e i legami intrecciati con le leggi economiche della domanda e dell'offerta, per portare alla luce i rapporti sociali di dominio su cui si fonda il capitalismo industriale. In tutta la parabola intellettuale dell'autore vi è un incessante sollecitazione, da un lato, alla necessità di sviluppare una serrata critica della modernità capitalista, e dall'altro, a scorgere nelle faglie del quotidiano quelle brecce utili a riscattare la modernità dal giogo del Capitale. L'autore mette in luce costantemente tale ambivalenza della forma di vita moderna.

Se, da una parte, Lefebvre ha contribuito a rivitalizzare pertanto gli strumenti di ricerca propri della critica marxiana, dall'altra, la vasta ampiezza dei suoi interessi non ha permesso un dignitoso riconoscimento del suo originale contributo. Contro l'idea althusseriana di fondare una «scienza teorica», Lefebvre ha condotto l'eredità di Marx verso la demistificazione delle nuove sfere in cui la modernità capitalista prendeva il sopravvento lungo il Novecento. La riflessione su Marx non abbandonerà mai Lefebvre. Per questo, propongo di volgere uno sguardo d'insieme all'opera di Lefebvre e di analizzarne lo sviluppo seguendo il suo sforzo di problematizzare l'eredità di Marx e Engels a partire da nuove frontiere della ricerca sociale come lo spazio, la città e gli studi sul quotidiano³.

2. L'originale contributo di Lefebvre si contraddistingue in modo particolare per aver evidenziato la cruciale importanza della dimensione spaziale e del quotidiano nella modernità capitalista del «secolo breve». Per Lefebvre, lo spazio e la sfera del quotidiano sono la cifra fondamentale con cui leggere e interpretare l'economia politica fordista. L'eredità marxiana, secondo Lefebvre, è un reagente da sperimentare nel terreno vivo della pratica politica e della dimensio-

3 Su questo rimando al primo capitolo della mia monografia dal titolo: *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio*, Jaca Book, Milano, 2019. In questo articolo mi concentro soprattutto sulle questioni relative al quotidiano.

ne concreta della vita prodotta e riprodotta dal modo di produzione capitalista. L'approccio lefebvriano può essere quindi cruciale nel dibattito contemporaneo in quanto capace di apportare un uso inedito della teoria marxiana ed essere – in particolar modo – di illuminante attualità nell'incrocio fra analisi teorica e analisi minuta della prassi. In questo senso, per Lefebvre, l'esigenza di concepire una «teoria generale» è sempre supportata da un'analisi che approda nel microcosmo della vita sociale, e viceversa.

L'innovativa intuizione di Lefebvre riguarda il fatto che Marx ed Engels, all'alba della modernità capitalista, impostano le direttrici di una critica della vita quotidiana e della produzione dello spazio. Tuttavia, tali assi di ricerca, finora, sono stati separati dalla parcellizzazione delle discipline che hanno «ritagliato» parti del pensiero lefebvriano per poi reintrodurle all'interno di un dibattito estremamente specialistico. Al contrario, la mia proposta è di riconnettere i nodi cruciali dell'eredità di Lefebvre, ricomponendo il quadro olistico complessivo a cui tendevano le intenzioni originarie dell'autore. L'autore inaugurerebbe, quindi, un nuovo tipo di filosofia marxiana capace di dispiegarsi simultaneamente sul piano teorico e sul piano pratico. In altre parole, attraverso gli studi sociologici Lefebvre affronta i nuovi problemi posti dallo sviluppo in atto che ha di fronte: la sociologia è lo strumento che permette all'autore di concretizzare e politicizzare gli studi filosofici, e gli studi sullo spazio, sulla città e la riflessione sulla vita quotidiana consacrano il suo percorso intellettuale nell'arena della disputa sociale e politica.

Sono convinto che l'originale contributo lefebvriano alla rielaborazione dell'eredità marxiana e engelsiana si discosti dalle letture riduttive dei *cultural studies* per riportare *in auge* l'importante taglio filosofico-politico attraverso il quale l'autore introduce i suoi studi sul quotidiano e, se vi è anche della sociologia, sarà possibile notare come tale strumentario sia utilizzato per meglio radicare la teoria filosofica nel quadro concreto della prassi umana. Non va mai dimenticato che, per Lefebvre, la filosofia di Marx e Engels è una «critica della vita quotidiana» del modo di produzione capitalista ottocentesco.

3. Tra il 1965 e il 1968 Lefebvre insegna «sociologia urbana» a Nanterre, uno degli epicentri del Maggio francese. Inoltre, fin dal 1961 a Strasburgo, aveva organizzato i seminari di «critica della vita quotidiana» a cui erano invitati Guy Debord e il gruppo situazionista, Jean Baudrillard era un suo assistente e Daniel Cohn-Bendit, leader dei movimenti studenteschi, uno dei suoi più brillanti studenti. In quegli anni, l'autore propone l'ipotesi di analizzare il capitalismo anche dal punto di vista dell'alienazione prodotta nella società, al di fuori (e non solo) dei luoghi di lavoro. Tale analisi dell'alienazione, tuttavia, non deve essere fraintesa: in Lefebvre non vi è solo una *pars destruens*, ma anche un'importante *pars construens*. La modernità capitalista va criticata, ma anche sovvertita, ovvero, non è possibile limitarsi a una mera critica decostruttiva; compito del filosofo, per l'autore, è quello di indicare gli spiragli in cui la vita quotidiana degli uomini può intraprendere realizzazioni diverse dal modo di produzione egemone. L'originalità lefebvrina, nella rilettura di un marxismo dialettico vivo nella prassi sociale, è l'aver messo a fuoco, da un lato, la tensione tra i dispositivi di dominio della quotidianità intesa come luogo alienante dell'organizzazione capitalista e, dall'altro, il quotidiano come possibilità di una breccia utopica che ribalta l'oppressione attraverso l'azione creativa dell'uomo. «La rivoluzione è da reinventare⁴», e deve essere ripensata nel radicamento del quotidiano, a partire dai possibili che sono realizzabili virtualmente per mezzo dell'agire politico, gettando le vesti strette dell'ideologia e tornando al reale, per conoscerlo e cambiarlo. Assai significativamente Lefebvre tenta di «costruire una politica di lungo termine, sulle esigenze di una trasformazione radicale della vita quotidiana⁵», poiché è l'intervento politico nel presente della storia che decide l'esito della realizzazione utopica del possibile.

Nella presentificazione del capitalismo neoliberista, nell'agghiacciante impostura del post-moderno che avrebbe messo fine alla sto-

4 H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, Dedalo, Bari, 1977, p. 51.

5 Ibidem.

ria umana e contro il dispotismo autoritario del capitalismo come unico modello di società dato, l'insegnamento di Lefebvre è più che mai attuale per quei militanti politici interessati a riformulare le direttrici dell'emancipazione. Com'è noto, in Italia, soprattutto a sinistra, ci si interroga su come mai la politica non sia più di aiuto per trasformare concretamente la vita delle persone: un'immersione nell'eredità intellettuale lasciataci da Lefebvre, credo sia una delle valutazioni più urgenti, al fine di ripensare completamente l'azione politica.

4. Varchiamo adesso l'ingresso nei cantieri della critica lefebvriana. L'iniziale dimensione estetico-politica della *Critique de la vie quotidienne*, crediamo si chiarisca alla luce della «teoria dei momenti». L'orientamento filosofico-politico «all'arte di vivere» e alla «festa» come nuovo ingresso dell'uomo – non più sottoposto al gioco dell'alienazione – nell'autenticità della vita minuta ricorre in diversi volumi, tra i quali *La présence et l'absence*, *La somme et le reste* e *Qu'est-ce que penser?*. Nel decennio intercorso tra il 1950 e il 1960, la «teoria dei momenti» è pertanto esplicitata, da un lato, in concomitanza con la rottura con il partito comunista francese e, dall'altro, nel progressivo avvicinamento al movimento situazionista⁶.

La teoria dei momenti, come ben argomentato da Remi Hess⁷, è innanzitutto tratteggiata ne *La somme et le reste*: un volume cruciale per la comunione di interessi nata fra Lefebvre e Guy Debord. In seguito, il filosofo di Hagetmau esamina, in modo più articolato, la questione politica del «momento» nel secondo tomo della *Critica*,

6 Per mancanza di spazio sulla «teoria dei momenti» rimando alla più ampia e precisa trattazione di Chiara Stenghel, qui riassumo solo le direttrici principali al fine di comprendere il legame tra l'autore e il gruppo situazionista. Riguardo alla riflessione sul concetto di «momento» in Lefebvre sono debitore di alcune discussioni con Stenghel lungo il corso del nostro dottorato. Si veda quindi: *Per una filosofia del quotidiano. Pensare il cambiamento a partire dalla riflessione di Henri Lefebvre*, cit., pp. 50-139.

7 R. Hess, *Henri Lefebvre et la pensée du possible*, Anthropos, Paris, 2009.

dove – nell'ultimo capitolo – esplicita lo scarto incolmabile con la filosofia bergsoniana:

La teoria dei momenti proviene inizialmente da uno sforzo per restituire portata e valore al linguaggio contro le critiche del linguaggio (Bergson), malgrado lo sconvolgimento e la dissoluzione del linguaggio ai quali assistiamo. Deriva da una violenta protesta contro il bergsonismo e contro l'informe *continuum* psicologico che predicava la filosofia bergsoniana⁸.

Henri Bergson concepisce teoreticamente la categoria di tempo in quanto pura durata unilineare (*durée pure*), di conseguenza la vita quotidiana dell'uomo si caratterizzerebbe per una serie di istanti concepiti autonomamente in maniera disgiunta, nella cornice di un divenire rettilineo, uniforme e progressivo⁹. Al contrario, Il filosofo di Hagetmau, sviluppa una concezione del «momento» come fase temporale che si libera dalla somma ripetitiva di singoli attimi legati fra loro solo dalla continuità del movimento delle lancette dell'orologio.

È necessario evidenziare come entrambi gli autori siano in antitesi al positivismo di inizio secolo, purtuttavia intraprendono percorsi filosofici diametralmente opposti. Per Lefebvre, la filosofia bergsoniana pone troppo l'accento sul «continuismo» degli attimi

8 H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, cit., p. 391. Lefebvre cita un pamphlet di Politzer, *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme* (1929). In nota Lefebvre riconduce la propria teoria dei momenti a Leibniz. Scrive: «La "teoria dei momenti" si ricollega, filosoficamente, a un'interpretazione di Leibniz. Il legame "sostanziale" (*vinculum substantiale*) delle monadi sarebbe anche una monade. La conoscenza, l'amore, in quanto attributi diversi o potenze dell'essere possiederebbero una realtà uguale a quelle delle potenze raggiunte».

9 Cfr.: H. Bergson, *Durata e simultaneità*, Raffaello Cortina, Milano, 2004; Id., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano, 2002. Condivido tale lettura con C. Stenghel, *Per una filosofia del quotidiano. Pensare il cambiamento a partire dalla riflessione di Henri Lefebvre*, cit., pp. 111-112.

fra loro separati¹⁰. Invece, il «momento» aspira a una emersione del discontinuo nella prospettiva spazio-temporale del quotidiano, alieno a qualsiasi accezione esclusivamente ideale. Il «momento» spezza la *durée pure* del filosofo dell'École Normale Supérieure, conducendo il ritmo della temporalità verso una dimensione altra, capace di dischiudere nuove concezioni – non più lineari e progressive – della storia. Infatti, la costellazione spazio-temporale della *Critique* ristabilisce la vita quotidiana dell'uomo «in base alle sue proprie tendenze e leggi¹¹». In tale direzione, si tratta di provare a setacciare le diverse possibilità latenti dell'azione umana, affinché si ridestino i fattori alienati. Il «momento» lefebvriano, comprende una diversa concezione dell'esperienza del tempo: essa è variabile, differente per ciascuna esperienza di vita¹². L'accezione di «momento» in Lefebvre riguarda la prassi dialettica dell'opera umana nel teatro del mondo: è per questo che all'agire pratico-politico è affidato il compito di frenare e deviare su altri binari la locomotiva del progresso moderno del Capitale. La teoria lefebvriana dei momenti fa riferimento «a una forma superiore della ripetizione, della ripresa e della riappropriazione¹³».

5. L'autore trae l'idea dell'istante come potenzialmente sovversivo dentro e contro la serialità capitalistica riprendendo il motto dadaista e surrealista *Changer vie!* imbrigliato, ad avviso di Lefebvre, in una dimensione estetica esclusivamente elitaria, la quale non avrebbe fatto altro che allontanare l'arte e la poesia dalla politicizzazione

10 H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, cit., p. 392.

11 Ibidem.

12 «Nel linguaggio comune, la parola "momento" si distingue poco dalla parola "istante". E tuttavia se ne distingue. Si dice: "È stato un buon momento...", ciò che implica ad un tempo una durata, un valore, un rimpianto e la speranza di rivivere quel momento o di conservarlo come lasso di tempo privilegiato, imbalsamato nel ricordo. Non era un istante qualunque, né un semplice istante effimero e passeggero» (Ivi, p. 393).

13 H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, cit., p. 394.

del vissuto. Il filosofo di Hagetmau, in sintonia con Debord, rideclina il concetto di «momento» nella dialettica tra il possibile e l'impossibile / non ancora avvenuto. L'idea di matrice dadaista della «vita come opera d'arte», in Lefebvre si sviluppa come proposta verso il ritorno della capacità creatrice dell'agire umano nella vita concreta, è simultaneamente critica e sollecitazione ad agire. Tale è anche il progetto del movimento situazionista di Debord. Il quadro della temporalità del capitalismo viene squarciato dal momento che apre inedite possibilità inesplorate, affacciandosi su un avvenire sconosciuto i cui «semi» sono rintracciabili nel terreno «apocrifo» della vita quotidiana¹⁴. Il «momento» lefebvriano afferma una presenza e una pienezza irriducibili alla ripetizione capitalistica, per natura è una forma temporale anti-alienante: «Chiameremo momento il tentativo che mira alla realizzazione totale di una possibilità¹⁵». Emerge dagli inferi delle contraddizioni triviali del quotidiano, agisce su tale congiuntura, e in seguito ne illumina le possibilità affinché la vita quotidiana sia redenta nella «festa¹⁶». Qui, appare evidente il terreno comune di riflessione con le *Tesi sul concetto di storia* di Walter Benjamin¹⁷. Il momento è il tentativo di situare l'agire politico a livello locale, con le parole di Debord nella «costruzione di situazio-

14 H. Lefebvre, *La somme et le reste*, La Nef, Paris, 1959, p. 242.

15 H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, cit., p. 399.

16 «[Il momento] contempla una sorta d'esperienza critica e totalizzante a un tempo e una "programmatica" che non si ridurrebbe né a un dogmatismo, né a una pura problematica: l'unità, più elevata di quanto sinora si sia realizzato, del Momento e del quotidiano, della poesia e della prosa del mondo: in breve della Festa e della vita ordinaria. [...] La Festa non ha senso che in quanto squarcia con la sua luce lo sfondo nero e triste del quotidiano. Essa dilapida in momento ciò che avevano accumulato la pazienza e la serietà della quotidianità» (Ivi, pp. 400-402). Si veda anche R. Hess al riguardo: Id., *Henri Lefebvre et la pensée du possible*, cit., pp. 195-200.

17 Cfr.: M. Pezzella, *La memoria del possibile*, Jaca Book, Milano, 2009, pp. 281-336; M. Tomba, *Attraverso la piccola porta. Quattro studi su Walter Benjamin*, Mimesis, Milano, 2017, pp. 77-114. Condivido tale lettura con Stenghel in: *Per una filosofia del quotidiano. Pensare il cambiamento a partire dalla riflessione di Henri Lefebvre*, cit., p. 117.

ni», ed esso prospera nella pura dinamicità vitalistica (Nietzsche) e nella dialettica (Marx) mai sopita fra la linearità del progresso e il tentativo di romperla per dare inizio, con il coraggio dell'azione (politica) umana, a una nuova breccia utopica:

Il momento nasce dal quotidiano e nel quotidiano. Se ne nutre; vi prevale la sua sostanza; non lo nega che in questo modo. È nel quotidiano che una possibilità si scopre (il gioco, il lavoro, l'amore) allo stato spontaneo, bruto, ambiguo. È ugualmente nel quotidiano che si prende la decisione inaugurale, quella che inizia il momento e che lo apre per così dire; questa decisione prende a carico una possibilità, la discerne, la sceglie tra le altre e vi si impegna senza riserve¹⁸.

Per quanto riguarda la nota vicinanza tra la «teoria dei momenti» e la «costruzione di situazioni», Debord precisa che: «il momento è principalmente temporale [...] la situazione, strettamente articolata nel luogo, è completamente spazio-temporale¹⁹». Tuttavia, tale differenza dell'autore situazionista è riscontrabile solamente se si fa riferimento al volume de *La somme et le reste*, in seguito, i due pensatori convergeranno in una peculiare accezione simultaneamente spazio-temporale. In epigrafe dell'articolo *Teoria dei momenti e costruzione di situazioni* l'autore situazionista cita un passo tratto da *La somme et le reste*:

Questo intervento si tradurrebbe, a livello della vita quotidiana, in una migliore distribuzione dei suoi elementi e dei suoi istanti nei «momenti», in modo da intensificare il rendimento vitale della quotidianità, la sua capacità di comunicazione, di informazione e anche e soprattutto di godimento della vita naturale e sociale. La teoria dei momenti non si situa quindi al di fuori della quotidianità, ma si articolerebbe con essa unendosi alla critica per introdurre in essa ciò che manca alla

18 H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, cit., p. 401.

19 G. Debord, «Teoria dei momenti e costruzione di situazioni», in *Internazionale Situazionista*, n. 4, 1960, in: *Internazionale situazionista 1958-1969*, Nautilus, Torino, 1994, pp. 10-11 (d'ora in avanti citeremo sempre l'edizione Nautilus della rivista situazionista).

sua ricchezza. Tenderebbe così a superare, nel quotidiano, in una nuova forma di godimento particolare unito al totale, le vecchie contrapposizioni della leggerezza e della pesantezza, della serietà e dell'assenza di serietà²⁰.

Nel 1960 infatti, Debord aveva letto *La somme et le reste* edita nel 1959 da *La Nef de Paris Éditions* e in questo periodo si rafforza l'amicizia con Lefebvre, a Strasburgo, durante i seminari di critica della vita quotidiana che il filosofo di Hagetmau organizzava nel suo dipartimento, aprendo le porte a un vasto pubblico. È in tale occasione che Debord conosce Raul Vaneigem, per intercessione di Lefebvre. L'ambiente culturale di Strasburgo è la culla dello sviluppo della coppia Lefebvre - Debord, i quali, come vedremo fra poco, producono riflessioni pressoché speculari.

Debord prefigura, al pari di Lefebvre, il capovolgimento della Società dello Spettacolo nella teorizzazione del concetto di «costruzione di situazioni». Si legga:

La costruzione di situazioni comincia al di là del crollo moderno della nozione di spettacolo. È facile vedere a quale punto è legato all'alienazione del vecchio mondo il principio stesso di spettacolo: il non intervento. Si vede, al contrario, come le più valide ricerche rivoluzionarie nella cultura hanno cercato di spezzare l'identificazione psicologica dello spettatore con l'eroe, per trascinare questo spettatore all'attività [...] La situazione è così fatta per essere vissuta dai suoi costruttori²¹.

6. Accanto al concetto di «situazioni costruite» si colloca – nell'analisi del quotidiano e dell'urbano avanzata dall'autore situa-

20 Si veda Lefebvre citato in calce da Debord: Ivi, p. 10.

21 G. Debord, «Rapport sur la construction des situations», 1957, in *Oeuvres*, cit., p. 325. Si veda anche: Id., «Problemi preliminari alla costruzione di una situazione», in *Internazionale Situazionista*, n. 1, 1958, cit., pp. 11-13.

zionista – quello di «psicogeografia²²». Con tale termine, si tratta di considerare, nella prassi, una dimensione spazio-temporale disposta a creare un incessante ambiente di incontri possibili fra pari, di scommettere, nella *polis*, sulla dimensione orizzontale dell'essere in comune fra gli uomini, in antitesi alla vita alienata organizzata dall'architettura funzionalista lecorbusiana. La «costruzione di situazioni» di gioco libero e liberato – il «gioco armonico» nel senso in cui lo intendeva Fourier²³ – richiede l'edificazione di una spazialità concreta adatta a tale obiettivo, in cui l'architettura e l'organizzazione degli spazi tengano conto, fin dal progetto, dell'effetto psichico degli abitanti²⁴. Progettare una relazione armonica fra la mente e lo spazio, dunque tra il tempo vissuto degli uomini e lo spazio geografico in cui si realizza, è il compito primario della psicogeografia teorizzata dal movimento situazionista: «La psicogeografia si propone lo studio delle leggi esatte e degli effetti precisi dell'ambiente geografico, consapevolmente disposto o meno, agendo direttamente sul comportamento affettivo degli individui²⁵», occorre di conseguenza

22 Riguardo alle riflessioni che ora propongo sono debitore di alcune discussioni con Mario Pezzella. Si veda la sua relazione svolta al convegno «Il diritto alla città» nei giorni 24-25 novembre 2016, presso il dipartimento di Architettura dell'Università Sapienza organizzato dalla *Fondazione per la Critica Sociale* e dalla rivista *Il Ponte*. (M. Pezzella, «La Comune di Parigi. Un urbanesimo rivoluzionario», in *Fondazione per la Critica Sociale*, online)

23 G. Debord, «Contributo a una definizione situazionista del gioco», in *Internazionale Situazionista*, n. 1, 1958, cit., pp. 9-11; Id., «Il ritorno di Charles Fourier», in *Internazionale Situazionista*, n. 12, 1969, cit., p. 104.

24 Si veda: M. Pezzella, *La memoria del possibile*, cit., pp. 52-53. Per un inquadramento generale dello studio dell'urbanesimo da parte dei situazionisti si vedano: T. Paquot (a cura di), *Les situationistes en ville*, Infolio, Gollion, 2015; AA. VV., «I situazionisti nella città», in *Millepiani-Urban*, n. 4, Edizioni Eterotopia, Milano, 2012. Infine, un ampio e preciso resoconto delle radici artistico-architettoniche del pensiero situazionista è stato compiuto da Gianfranco Marelli, si veda: Id., *L'amara vittoria del situazionismo. Storia critica dell'Internationale Situationniste 1957-1972*, cit.; Id., *Una bibita mescolata alla sete*, BFS Edizioni, Pisa, 2015.

25 G. Debord, «Critique de la géographie urbaine», 1955, in *Oeuvres*, cit., p. 204.

indagare gli «elementi del quadro urbanistico, in stretta connessione con le sensazioni che provocano²⁶»; gli intrecci decisivi della psicogeografia sono le «realità subconscie che appaiono nell'urbanesimo stesso²⁷». Nel solco della fenomenologia francese la quale immagina il connubio fra spazio e poesia, Debord propone un urbanesimo e un'architettura anch'essi «poetici», affinché tali spazi si pongano l'obiettivo di costruire luoghi capaci di essere autentici crogiuoli di pratiche utopiche concrete. In tal senso, per Debord è possibile una definizione di bellezza che dalla sua genesi poetica e artistica si rifletta nella dimensione socio-politica, ovvero nelle situazioni costruite: «Parlando di bellezza, è chiaro che non intendo la bellezza plastica – la bellezza nuova non può che essere bellezza di situazione – ma soltanto la presentazione particolarmente emozionante [...] di una somma di possibilità²⁸».

Il significato di «situazione costruita», al pari dei «momenti» lefebvriani, va assunto in senso letterale nello scenario dell'azione umana che si dispiega nello spazio urbano. La «situazione costruita» riceve pieno significato nel teatro di un ambiente metropolitano radicalmente modificato e in forte antitesi con l'urbanistica fordista di Le Corbusier. Ad esempio, l'autore situazionista in *Critica dell'urbanistica* si scaglia duramente contro i grandi complessi lecorbusiani di Lacq-Mourenx oggetto di un'inchiesta sociale da parte di Lefebvre²⁹. Debord e il gruppo situazionista sognano esplicitamente una città architettonicamente rivoluzionata in un'esperienza dell'urbano

26 Ivi, p. 207.

27 G. Debord, «Écologie, psychogéographie et transformation du milieu humain», 1959, in *Oeuvres*, cit., p. 460. Si veda anche: Khatib, «Saggio di descrizione psicogeografica delle Halles», in *Internazionale Situazionista*, n. 2, 1958, cit., pp. 13-18.

28 G. Debord, «Critique de la géographie urbaine», in *Oeuvres*, cit., p. 208.

29 G. Debord, «Critica dell'urbanistica», in *Internazionale Situazionista*, n. 6, 1961, cit., pp. 6-12 (i riferimenti a Lefebvre in questo articolo sono numerosi). L'inchiesta di Lefebvre è consultabile in: *Dal rurale all'urbano*, Guaraldi, Firenze 1973, pp. 115-138.

finalmente riumanizzata. La psicogeografia non è altro che il tentativo teorico-pratico di riarmonizzare lo spazio urbano con l'equilibrio psichico personale e collettivo di coloro che abitano e vivono lo spazio. Un nuovo equilibrio, dunque, fra spazio urbano e vita quotidiana, che sviluppi le possibilità della modernità in chiave anti-capitalistica.

Su queste basi, Debord stabilisce una differenza tra il concetto di «ecologia» e di «urbanesimo unitario»³⁰. Tuttavia, è doveroso evidenziare i significati specifici del lessico debordiano. Per «ecologia» l'autore situazionista indica le teorie urbanistiche funzionaliste che si occupano dell'habitat. Il termine «ecologia» è usato per indicare il vano tentativo di ristabilire un'unità nello spazio urbano a partire dalla separazione funzionalista della metropoli. L'«ecologia», per Debord, lotta contro i mulini a vento e non realizzerà mai i suoi obiettivi, poiché ha origine nei presupposti dell'urbanesimo dominante. L'«urbanesimo unitario» invece è la proposta teorica avanzata da Debord e dal movimento situazionista. La teoria dell'«urbanesimo unitario» si occupa dei *loisirs*, ovvero di combinare il «gioco» e la «festa» con l'ambiente urbano, di riorganizzare la spazialità urbana su basi «ludiche» (nel senso utilizzato da Fourier)³¹. L'ecologia ra-

30 G. Debord, «Écologie, psychogéographie et transformation du milieu humain», 1959, in *Oeuvres*, cit.; si veda anche: Id., «L'urbanesimo unitario alla fine degli anni Cinquanta», in *Internazionale Situazionista*, n. 3, 1959, cit., pp. 11-16; Constant, «Un'altra città per un'altra vita», in *Internazionale Situazionista*, n. 3, 1959, cit., pp. 37-40; G. Debord, «Risoluzione sull'ufficio di urbanesimo unitario», in *Internazionale Situazionista*, n. 5, 1960, cit., p. 25; A. Kotanyi, R. Vaneigem, «Programma elementare dell'ufficio di urbanesimo unitario», in *Internazionale Situazionista*, n. 6, 1961, cit., pp. 17-19; R. Vaneigem, «Commenti contro l'urbanistica», in *Internazionale Situazionista*, n. 6, 1961, cit., pp. 33-37; G. Debord, «L'urbanistica come volontà e come rappresentazione», in *Internazionale Situazionista*, n. 8, 1963, cit., p. 13.

31 Sulla «città ludica» si veda: F. Careri, *Walkscapes. Camminare come pratica estetica*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 74-76 e la monografia dedicata al pensiero di Constant: Id., *Constant. New Babylon, una città nomade*, Testo&Immagine, Genova, 2001. Per una ricognizione delle avanguardie artistiche anti-funzionaliste si veda: L. Lippolis, «La rivoluzione delle avanguardie», in P.P. Poggio (a cura di), *L'AltroNovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, Vol. 1, Jaca Book – Ed. Fondazione Micheletti, Milano – Brescia, 2010, pp.

giona in modo rigido, «dal punto di vista della popolazione fissa nel suo quartiere», mentre «la psicogeografia studia le relazioni di attrazione tra gli ambienti³²». La psicogeografia, di fatto, è la realizzazione pratica della «situazione costruita» a partire dalla più ampia teoria dell'«urbanesimo unitario»; essa annovera la transitorietà e la variabilità della situazione, è predisposta alla durata utopica degli attimi possibili: «Il prossimo avvenire apparterrà al rovesciamento delle arti-spettacolo separate e durevoli, a vantaggio di tecniche d'intervento unitarie e transitorie³³». Spesso il linguaggio di Debord è criptico, tuttavia questa incursione nella teoria urbana e della vita quotidiana situazionista ci permette di comprendere come il pensiero di Lefebvre sia strettamente legato all'autore situazionista. In particolar modo, riscontriamo un terreno comune nell'opportunità di ideare alternative concrete all'urbanesimo funzionalista. L'attributo di «unitarietà» all'abbozzo di un urbanesimo alternativo dall'autore situazionista è assunto così profondamente, che tale progetto – appunto – si costituisce nell'«urbanesimo unitario» in quanto ricomposizione della distruzione nel quotidiano dell'uomo, della separazione e dello smembramento provocata dal funzionalismo, in antitesi al progetto psicogeografico³⁴. In Lefebvre, invece, l'urbanesimo anti-funzionalista non ha una concettualizzazione chiara per mezzo di un significante preciso, tuttavia si esprime, da un lato, dal punto di vista privilegiato dell'osservazione della vita quotidiana e dei suoi luoghi in cui si sviluppa, a partire dalle marginalità che produce e dal fascino spettacolare che esercita nei dispositivi di alienazione sociale, dall'altro, nel momento esemplare di una costruzio-

97-112.

32 G. Debord, «Critique de la géographie urbaine», in *Oeuvres*, cit., p. 459.

33 G. Debord, «Constant et la voie de l'urbanisme unitaire», 1959, in *Oeuvres*, cit., p. 448.

34 Per una ricognizione del pensiero situazionista nel dibattito architettonico si veda l'antologia curata da Leonardo Lippolis, in particolare la sua introduzione: Id., *Urbanismo unitario. Antologia situazionista*, Edizioni Testo & Immagine, Torino, 2002.

ne concreta e alternativa della vita umana in chiave anti-capitalista, ovvero la realizzazione collettiva dell'arte di vivere non più sottomessa alle logiche del valore di scambio.

7. Nell'arco degli anni Sessanta i due filosofi hanno non di rado riflettuto assieme sui medesimi problemi che la realtà sociale e urbana produceva, tanto che vi è una ulteriore convergenza intorno al concetto di «critica della vita quotidiana». Com'è noto, Debord frequenta a Strasburgo i seminari di Lefebvre, qui interviene più volte e salda con l'autore di Hagetmau una calorosa amicizia. Il «cambiare la vita» di Arthur Rimbaud³⁵ aveva attraversato fortemente l'avanguardia artistica dell'Internazionale Lettrista, il movimento che precede la fondazione del Situazionismo. Nel 1946, con la stesura del primo volume della *Critique*, Lefebvre scrive che «il marxismo nel suo insieme è dunque, effettivamente, una conoscenza critica della vita quotidiana³⁶», di riflesso vent'anni dopo i situazionisti diffondono un fumetto *détourné* dove viene ripreso il quadro *La morte di Sardanapalo* di Delacroix con la sovrapposizione di queste parole: «Si, il pensiero di Marx è veramente una critica della vita quotidiana³⁷». Inoltre, è necessario menzionare la conferenza di Debord tenuta il 17 maggio del 1961, dal titolo *Prospettive di modificazioni coscienti nella vita quotidiana*³⁸, nel seminario del Gruppo di ricerca sulla vita quotidiana riunito da Lefebvre al Centro studi sociologici del CNRS, la quale, in alcuni punti, coincide con diversi passi del secondo volume della *Critique* lefebvriana³⁹. Tale relazione dell'autore situazionisti-

35 A. Rimbaud, «Deliri. Vergine Folle. Lo sposo infernale (Una stagione in inferno)», in *Opere*, Mondadori, Milano, 2006, pp. 231-233.

36 H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, Vol. I, cit., pp. 170-171.

37 R. Vienet, «I situazionisti e le nuove forme d'azione contro la politica e l'arte», in *Internazionale Situazionista*, n. 11, 1967, cit., p. 33.

38 G. Debord, «Prospettive di modificazioni coscienti nella vita quotidiana», in *Internazionale Situazionista*, n. 6, 1961, cit., pp. 20-27.

39 Tale tesi è da me sostenuta in accordo con Anselm Jappe, anche se Jappe

sta è citata dal filosofo di Hagetmau nel secondo volume della *Critique* per introdurre il concetto di una vita quotidiana completamente «colonizzata» dal capitalismo fordista⁴⁰. Tale metafora è assunta da Debord in quanto – in accordo con Lefebvre – registra come il protagonismo della società dei consumi blocchi e limiti le genuine possibilità del quotidiano al pari di un Paese occidentale colonizzatore che schiaccia, sfrutta e vive di rendita a spese del Paese colonizzato. La forma di vita ai tempi del capitalismo fordista, quindi, vivrebbe una particolare configurazione di «sottosviluppo», a causa di una «riduzione dell'indipendenza e della creatività delle persone», gettando il cittadino moderno in una «insostenibile miseria⁴¹». A tale proposito, Debord concorda con Lefebvre quando dichiara che «la questione politica posta dalla miseria della vita quotidiana» di fronte «alla ricchezza possibile di questa vita» costringe alla «reinvenzione della rivoluzione⁴²». L'uomo moderno è spolicizzato dalla società capitalistica, vive una condizione di «vita privata» che è «vita privata di fare la sua storia in prima persona⁴³», all'interno di un quadro così cupo che porta Debord a constatare una cornice in cui vi è «un rafforzamento della schiavitù moderna⁴⁴». Tuttavia, nonostante il bilancio della Società dello Spettacolo sia lugubre e tenebroso, l'autore situazionista e il filosofo di Hagetmau non rinunciano mai

evidenzia maggiormente il conflitto postumo fra Lefebvre e Debord, parteggiando esplicitamente per l'autore situazionista e imbrigliando ingiustamente Lefebvre nel dogmatismo del PCF. Si veda: A. Jappe, *Guy Debord*, Manifestolibri, Roma, 1999, p. 92.

40 Condivido tale lettura con Stenghel in: *Per una filosofia del quotidiano. Pensare il cambiamento a partire dalla riflessione di Henri Lefebvre*, cit., p. 56.

41 G. Debord, «Prospettive di modificazioni coscienti nella vita quotidiana», in *Internazionale Situazionista*, n. 6, 1961, cit., p. 23.

42 Ivi, p. 24.

43 Ibidem.

44 Ivi, p. 27.

nel mettere in luce le opportunità utopiche latenti per costruire momenti e situazioni che spezzino il potere oppressivo dominante⁴⁵.

Infine, entrambi gli autori, lasciano in eredità l'idea che la vita quotidiana e lo spazio urbano debbano essere considerati al pari di «un'opera d'arte», autentica *poiesis* di coloro che abitano e vivono la vita umana nella spazialità moderna. Le reciproche influenze della coppia Lefebvre - Debord e la radicale politicizzazione del contributo promosso dalle avanguardie artistiche del primo Novecento permetteranno al filosofo di Hagetmau di teorizzare la costellazione concettuale del «diritto alla città» nel virtuoso connubio fra gli studi sul quotidiano e le riflessioni di teoria dello spazio.

45 Alselm Jappe, a tale proposito, mette in evidenza le differenze fra Lefebvre e Debord, ricordando le obiezioni del situazionista alla «teoria dei possibili» del filosofo di Hagetmau, infatti egli è rimproverato di essere troppo impreciso e di non fondare autenticamente il cambiamento nelle pratiche concrete (Si veda: Id., *Guy Debord*, cit., p. 96). Invece, io propendo per mettere in luce i punti in comune tra gli autori per due motivi: da un lato, uno sguardo globale su Lefebvre che non si limiti ai due volumi sulla *Critique* ci permette di sostenere che egli accolga le obiezioni di Debord avanzate in *Tesi sulla rivoluzione culturale*; dall'altro lato, nella fase dei primi anni Sessanta le obiezioni reciprocamente sviluppate dai due autori non hanno il tono accusatorio e dispregiativo che invece caratterizza in seguito la rottura fra due intellettuali, ma si svolgono su un piano di sano reciproco confronto teorico (si veda il mio: *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio*, cit., pp. 51-55).

Critica della vita quotidiana. Elementi per un'analisi femminista

Simona De Simoni

Il primo atto rivoluzionario è chiamare le cose con il loro nome.

Rosa Luxemburg

Vogliamo chiamare lavoro ciò che è lavoro in modo da poter scoprire cos'è l'amore.

Silvia Federici

1. La critica della vita quotidiana: un programma di ricerca incompleto

Il rapporto tra la teoria e la vita quotidiana si è costituito nella storia del pensiero in modo problematico. Nella formulazione del progetto della «critica della vita quotidiana», Henri Lefebvre insiste a più riprese sulla separazione indebitamente instaurata tra l'attività teoretica (ma anche politica e artistica) e le faccende che occupano l'esistenza ordinaria¹. Più in generale, dalla sua costituzione agli ini-

1 «[La vita quotidiana] ha un rapporto profondo con *tutte* le attività e le ingloba con le loro differenze e i loro conflitti; è il loro luogo d'incontro, il loro legame e il loro terreno comune. È dentro la vita quotidiana che prende forma e si costituisce l'insieme dei rapporti che fa dell'umano – e di ciascun essere umano – un tutto.» (H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne I*, Paris, L'Arche, 1957, p. 108). La critica della vita quotidiana può essere concepito come un progetto unitario sul quale Lefebvre torna a distanza di diversi anni con la pubblicazione dei tre volumi: *Critique de la vie quotidienne I. Introduction*, cit.; *Critique de la vie quotidienne II. Fondements*

zi del XIX secolo in seno al primo romanticismo tedesco, la nozione di vita quotidiana possiede una connotazione negativa: essa indica la controparte della storia, il regno dell'ordinario, della *routine* e della banalità. Soltanto nel corso del Novecento, la considerazione del vissuto quotidiano muta progressivamente, se pure non integralmente, di segno. Un cambiamento che si accompagna ad un insieme complesso di trasformazioni attraverso le quali l'esperienza sociale di massa impone una riconsiderazione del problema della soggettività, dell'esperienza, dell'azione e così via. Senza dubbio, gli anni Sessanta e Settanta del XX secolo possono essere considerati la grande fucina di rielaborazione teorica della categoria di vita quotidiana – almeno nel senso della costituzione di una costellazione di posizioni eterogenee con legami reciproci a cui, anche successivamente, si è continuato a fare riferimento – in quanto, in quegli anni, come sottolinea Lefebvre, «la quotidianità si è imposta²».

d'une sociologie de la quotidienneté, Paris, L'Arche, 1961; *Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, Paris, L'Arche, 1981.

- 2 Non è qui possibile fare una rassegna completa degli autori e delle prospettive che hanno animato lo studio della vita quotidiana. Tuttavia si possono segnalare tre lavori importanti che permettono di mettere a fuoco la problematica da prospettive teoriche differenti e, dalla cui lettura incrociata, è possibile desumere una cartografia completa. Per una panoramica generale che muove dalla convinzione della genesi eterogenea del concetto, si vedano: B. Highmore (edited by), *The Everyday Life Reader*, Routledge, London, 2002; Id., *Everyday Life and Cultural Theory*, Routledge, London, 2002; M. E. Gardiner, *Critiques of Everyday Life*, Routledge, London, 2000; per quanto riguarda l'emersione e l'analisi del concetto di vita quotidiana in prospettiva fenomenologica si veda soprattutto: B. Bégout, *La Découverte du quotidien*, Édition Allia, Paris, 2005; per una ricognizione della sua centralità nel pensiero critico francese durante gli anni Sessanta e Ottanta all'intreccio tra diversi autori tra cui, soprattutto, Lefebvre, Barthes, De Certeau e Percec, si veda: M. Sheringham, *Everyday Life. Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford University Press, Oxford, 2009; per un'esposizione delle sue diverse declinazioni all'interno della tradizione marxista da Lenin alla filosofia della prassi, si vedano: J. Roberts, *Philosophizing the Everyday. Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Theory*, Pluto, London, 2006; K. Goonewardena, «Marxism and Everyday life», in *Space, Difference, Everyday Life*, cit., pp. 117-133; B. Brown, *Marx, Freud and the Critique of Everyday Life: Toward a Permanent*

Nella seconda metà del Novecento, infatti, sotto l'attenzione di diversi studiosi, la quotidianità tende a coincidere con l'orizzonte sociale specifico del modo di produzione capitalistico: lo spazio e il tempo della produzione diventano anche quelli dell'esperienza *tout court*, delle relazioni e delle passioni, della conoscenza, dell'arte e così via. La vita dentro il capitale viene, così, colonizzata e organizzata. A tal proposito, con un riferimento alla teoria della scrittura rielaborata da Roland Barthes, Lefebvre definisce la vita quotidiana il «grado zero» dell'organizzazione sociale³. Attraverso un utilizzo più evocativo che puntuale della formula, egli intende ribadire lo statuto ambiguo del quotidiano: livello elementare e insieme estremamente complesso di interazione sociale; campo di attività informali e condizione necessaria allo sviluppo di attività specializzate; oggetto di auto-percezione immediata ed enigma epistemologico; luogo di dominazione radicale e sede di cospirazione perenne; ragione costante di inquietudine e scenario indispensabile per qualsiasi progetto di felicità; nicchia di esistenza privata e matrice inarrestabile di determinazioni sociali.

Cercando di tenere insieme tutti questi aspetti, Lefebvre approssima la questione della quotidianità a quella della riproduzione sociale: la vita quotidiana appare poco per volta come la nebulosa entro il quale si formano, si stabilizzano e si riproducono i rapporti capitalistici al loro «grado zero» e dove, per contro, covano cospirazioni potenziali⁴. La fabbrica appare d'un tratto come la punta di un *iceberg* di cui la base nascosta dev'essere ancora esplorata al fine di instaurare un «rinnovato concetto di totalità» capace di tenere insieme, all'interno di una concezione politica dei rapporti sociali dentro

Cultural Revolution, Monthly Review Press, New York, 1973; P. Jedlowski, *Il tempo dell'esperienza. Studi sul concetto di vita quotidiana*, Franco Angeli, Milano, 1986, pp. 9-29.

3 H. Lefebvre introduce una definizione della quotidianità come «grado zero» in *La Présence et l'absence: contribution à la théorie des représentations*, Casterman, Paris, 1980, pp. 338-344.

4 H. Lefebvre, *La survie du capitalisme. La reproduction des rapports de production*, Anthropos, Paris 2002.

il capitale, tanto la sfera della produzione quanto quella della riproduzione.

Al *grado zero* della riproduzione sociale, infatti, si manifesta una sorta di «somatizzazione politica» che permette di ampliare il catalogo delle forme di dominazione e sfruttamento e, al contempo, delle pratiche di resistenza. Si tratta, con tutta evidenza, di un'apertura teorica e politica tanto importante quanto sperimentale che, un poco per volta, conduce Lefebvre verso l'analisi critica dello sviluppo urbano. Se, infatti, la problematica della riproduzione viene ricondotta a quella della quotidianità, quest'ultima viene concepita come prodotto specifico che si realizza per mezzo della produzione di uno spazio che offusca la distinzione tra lavoro e non-lavoro. Dalla quotidianità «allo stato chimicamente puro» instaurata nelle *villes nouvelles*⁵, ad assemblaggi metropolitani ben più contraddittori, «è dentro lo spazio dialettizzato (conflittuale) che si realizza la riproduzione dei rapporti di produzione, [è] questo spazio che produce la riproduzione, introducendo contraddizioni multiple, venute o meno dal tempo storico⁶».

Nel pensiero di Lefebvre, pertanto, il problema della riproduzione costituisce il *trait d'union* tra la critica della vita quotidiana e la critica dello spazio, entrambe da intendersi come integrazioni programmatiche rispetto alla critica dell'economia politica cominciata da Marx. Secondo Lefebvre, infatti, «il concetto della riproduzione dei rapporti di produzione restituisce al concetto della *produzione* un contenuto definito, un riferimento pratico» in quanto «consente di comprendere la perdita di senso e di identità per quel che concerne il concetto di "produzione" e, probabilmente, molti altri, come, ad esempio, quelli di lavoro, desiderio, pratica, e così via⁷». Si tratta, per dirla in altro modo, di ripensare l'architettura politica e sociale del capitalismo a partire da una spazialità differente – quella dello spa-

5 H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II*, cit., p. 82.

6 H. Lefebvre, «Introduction», in *La survie du capitalisme*, cit., p. 13.

7 Ivi, p. 16.

zio urbano – che include i luoghi della produzione senza essere interamente ridotta ad essi.

Cercando di definire le caratteristiche sociali e il ruolo economico della metropoli fordista, Lefebvre elabora una costellazione concettuale originale i cui astri portanti sono la dimensione domestica, la vita quotidiana e la riproduzione sociale. La successione di questi elementi suggerisce, senza troppe difficoltà, il riconoscimento di una posizione soggettiva storicamente determinata – quella occupata dalla donna nella famiglia mononucleare fordista – senza che sia necessario derivarne, tuttavia, la norma di un'esperienza storica aprioristicamente condivisa da ogni donna.

Su tale questione, Lefebvre si muove incerto tra due polarità: da un lato, l'incapacità di assegnare un ruolo sociale e politico all'esperienza delle donne dentro il capitalismo; per altro verso, la tentazione di assegnare loro uno ruolo definitivo, imm modificabile, uguale per tutte e, soprattutto, passivo. Mentre la prima può essere ricondotta ad una lacuna più generale all'interno dell'impianto teorico marxiano che l'autore non riesce a colmare (cioè la dipendenza del concetto di sfruttamento da quello di salario), l'assunzione di un'immagine femminile compatta e *standard* – al limite della caricatura – dipende da una ricezione superficiale dei motivi femministi che circolano a partire dagli anni Cinquanta⁸.

L'attenzione dell'autore per quella che egli definisce «la situazione delle donne nella società moderna» si manifesta, se pure con accenti diversi, nelle tre *Critiques*. Nel testo del '46 e più esplicitamente ancora nella prefazione alla sua seconda edizione del '57, la questione viene considerata dirimente per lo studio delle forme dell'alienazione tant'è che, nell'illustrare il progetto di un ipotetico secondo volume dedicato alla tematica quotidiana (a cui il testo del '61 corrisponde solo parzialmente), si annuncia una sezione interamente dedicata all'analisi della cosiddetta stampa rosa: rotocalchi settimanali dedi-

8 Lefebvre recepisce e, se pure in modo ristretto rispetto alla mole della sua produzione intellettuale, discute le tesi femministe che cominciano a circolare. In particolare egli si riferisce a Simone De Beauvoir, Kate Millet e Betty Friedan.

cati alla moda, alla cucina, alla vita di coppia, al *make up* e alla carriera, vengono assunti come l'emblema di quel processo di «alienazione policentrica» che l'autore vuole cartografare⁹.

Nello sviluppo successivo della critica della vita quotidiana, tuttavia, il proposito di uno studio critico dei "miti femminili" viene meno e, nel complesso della riflessione di Lefebvre, l'analisi della genesi e della struttura dell'esperienza quotidiana risulta separata dalla possibilità (e dalla necessità) di definire il soggetto concreto che incarna quella stessa esperienza, la classe delle donne destinate al «regime di domesticità» tipico del fordismo¹⁰. Sebbene Lefebvre riconosca nel fenomeno della «ri-privatizzazione della vita quotidiana», come egli definisce il consolidarsi del nucleo domestico mononucleare all'interno del fordismo, la matrice di forme specifiche di alienazione femminile, tuttavia la sua analisi si limita al riconoscimento di un insieme di nuove pratiche di consumo domestico amministrate dalla «casalinga consumatrice¹¹».

Se da un lato, dunque, viene riconosciuta la performatività del consumo come dispositivo di definizione e auto-definizione sociale e socializzata di una soggettività specifica e, con essa, la formazione progressiva di una spazialità e di una organizzazione sociale ben definita, d'altro canto, però, il nesso strutturale tra la produzione dell'orizzonte micropolitico domestico e quello macropolitico del capitalismo e dello Stato fordista non viene approfondito. Al netto di una lettura tematica, pertanto, la critica della vita quotidiana come formulata da Lefebvre risulta condividere con il marxismo del suo tempo un approccio «*sex blind*» all'analisi sociale¹². La questione

9 H. Lefebvre, *Avant-Propos de la 2^a édition*, cit., pp. 108-109.

10 Cfr. D. Hayden, *The Grand Domestic Revolution*, MIT Press, New York, 1982.

11 Per una genealogia storica del consumo domestico, si vedano: V. De Grazia, E. Furlough (a cura di), *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective*, University of California Press, Berkeley, 1996; S. Giles, *The Parlour and the Suburb. Domestic Identity, Class, Femininity and Modernity*, Berg, Oxford, 2004.

12 La tesi secondo la quale il marxismo si è costituito come teoria *sex blind* è

del moderno consumo domestico non viene messa in relazione con il processo di professionalizzazione domestica, il problema dell'alienazione con quello dello sfruttamento, le fenomenologia della noia – della ripetitività esperienziale – con la sua genealogia. Si tratta di una catena di collegamenti, infatti, che soltanto l'analisi femminista riesce a intrecciare ad uno ad uno a partire dall'introduzione di un concetto di lavoro corrispondente all'attività riproduttiva svolta dalle donne definito come «lavoro di riproduzione¹³».

Con questa espressione s'intende portare l'attenzione su tre fattori cruciali del processo di riproduzione sociale che non vengono presi in conto nella riflessione marxiana e marxista. Anzitutto, il fatto che il consumo riproduttivo non sia sufficiente a rigenerare la forza lavoro; in seconda istanza, l'ipotesi secondo la quale le attività riproduttive siano soggette a specifiche forme di sfruttamento; infine, il riconoscimento del carattere relazionale della dinamica di riproduzione e, dunque, l'idea secondo cui la riproduzione sociale sia qualcosa di profondamente differente dalla semplice sommatoria della riproduzione di singoli individui. Ciascuno di questi aspetti converge nella definizione duplice del «lavoro di riproduzione» in termini di «cura di persone non autonome» e di «lavoro che produce condizioni di vita accettabili¹⁴». Si tratta, dunque, di una serie di attività che non assolvono soltanto alla cura dei bambini e degli anziani, al funzionamento quotidiano della famiglia, alle più disparate esigenze sessuali ed emotive, ma che, più in generale, definiscono condizioni e *standard* sociali di vita, come, ad esempio, l'educazione, la salute, la mobilità e così via. Ciò significa, dunque, che sebbene il lavoro di riproduzione sia stato tradizionalmente svolto dalle donne e continui ad esserlo per la quantità maggiore, non è, tuttavia, a

al centro del celebre e discusso articolo di H. I. Hartmann, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union», in *Capital & Class*, 1 July 1979, pp. 1-33.

13 Per chiarezza e sinteticità, si veda A. Del Re, «Produzione/Riproduzione», in AA. VV., *Lessico marxiano*, manifestolibri, Roma 2008, pp. 109-121.

14 Ivi, p. 115.

loro esclusivo appannaggio. Nel caso del *welfare state*, per esempio, la gestione statale di parte del lavoro di riproduzione ne ha determinato l'organizzazione in un settore specifico della produzione – quello dei servizi e dell'educazione – in cui la forza lavoro non è composta esclusivamente, se pure lo sia in maggioranza, da lavoratrici donne.

Al di là dei contenuti specifici a cui la categoria di lavoro di riproduzione può rimandare a seconda dei contesti storici e geografici presi in analisi, essa comporta il riconoscimento del carattere sociale di una serie di attività tradizionalmente escluse dalla critica dell'economia politica di impianto marxiano. Come è stato osservato, Marx possiede un alibi storico significativo per aver concepito in termini così esclusivi – radicali e semplificati, al contempo – la questione della riproduzione della forza lavoro. Per tutta la prima metà dell'Ottocento, infatti, il modo di produzione non prevede ancora l'organizzazione del settore della riproduzione che, invece, comincia ad affermarsi verso la fine del XIX secolo in concomitanza con l'affermazione dell'industria pesante e la progressiva affermazione di un'equivalenza paradossale tra qualità dello sfruttamento (e, dunque, la necessità di una forza lavoro con nuove capacità e maggiore disciplina) e quantità del valore prodotto sconosciuta nel regime di produzione precedente¹⁵. Tuttavia, ciò che nel pensiero di Marx risulta profondamente legato alla congiuntura storica di riferimento, assume il carattere della rimozione per buona parte dei commentatori e interpreti delle generazioni successive. Il riconoscimento del lavoro di riproduzione – e, più in generale, l'articolazione di una

15 «In termini marxiani, possiamo dire che lo sviluppo del lavoro riproduttivo e la conseguente nascita della casalinga a tempo pieno sono stati il prodotto di una nuova modalità di sfruttamento del lavoro, che Marx definisce come il passaggio dal “plusvalore assoluto” al “plusvalore relativo”. Si tratta del passaggio da un sistema di sfruttamento del lavoro basato sul prolungamento assoluto della giornata lavorativa a uno in cui la riduzione della stessa veniva compensata, mediante una rivoluzione tecnologica, dall'intensificazione dello sfruttamento del lavoro» (S. Federici, «La riproduzione della forza lavoro nell'economia globale», in *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, Ombre Corte, Verona, 2012, p. 86).

concezione dello sfruttamento più ampia rispetto a quella definita da Marx (che, per inciso, significa anche una ridefinizione del soggetto politico di classe) – resta parziale.

In questo quadro, Lefebvre occupa una posizione piuttosto eccentrica: da un lato, infatti, la centralità della questione quotidiana gli consente di riaprire il «cantiere marxiano» proprio relativamente alla definizione dei rapporti tra produzione e riproduzione, fabbrica e metropoli; per altro verso, tuttavia, i concetti di quotidianità e quotidiano mantengono un carattere di indeterminatezza che rischia di offuscarne l'effettiva consistenza sociale e politica. In altre parole, manca un'interrogazione esplicita sul soggetto: mentre si mette in evidenza che la quotidianità coincide con un'esperienza dello spazio e del tempo instaurata dal capitalismo, non si riconosce il soggetto specifico per cui quell'esperienza coincide con la sussunzione al capitale.

2. Il soggetto imprevisto della (ri)produzione

All'interno del femminismo, a partire dall'analisi della sfera della riproduzione sociale, il progetto della «critica della vita quotidiana» subisce una torsione teorica importante verso la definizione di una «critica dell'economia politica quotidiana». Infatti, se Lefebvre articola un'importante indagine genealogica per indagare il legame che, nel corso della modernità, si è instaurato tra la dimensione dell'esistenza quotidiana e una specifica articolazione sociale degli spazi e dei tempi di vita finalizzata alla riproduzione del ciclo capitalistico¹⁶, le analisi femministe consentono di ampliare ulteriormente l'orizzonte critico. Insistendo sull'esame del processo di riproduzione sociale, il femminismo materialista, ha mostrato come l'articolazione della vita quotidiana sia radicata in un processo di produzione differenziata di soggettività globalmente sussunto nella dinamica

16 Si veda in particolare, H. Lefebvre, *De l'Etat. Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1976.

dello sfruttamento capitalistico. Non si tratta soltanto di riconoscere – come la tradizione marxista ha fatto – un insieme di dispositivi extraeconomici di riproduzione della forza lavoro, ma, piuttosto, di portare alla luce della storia la molteplicità delle posizioni soggettive e, in particolare, la relazione strutturale e sistemica tra le forme dell'accumulazione e ciò che Lea Melandri ha definito come «infamia originaria» del capitalismo, ovvero la dominazione violenta del corpo delle donne¹⁷.

Come hanno mostrato in particolare Silvia Federici e Leopoldina Fortunati, l'assemblaggio di un «corpo riproduttivo» può essere considerato tra le principali innovazioni tecnologiche del capitalismo attraverso il quale la carne e lo spirito delle donne sono integrati al capitale fisso. Il regime discorsivo della naturalità del ruolo femminile – quella «mistica della femminilità» particolarmente esasperata nel fordismo nordatlantico¹⁸ – insieme alla costituzione di una vera e propria cartografia del corpo sessuato femminile¹⁹ sono parte dello stesso dispositivo. Da questo punto di vista, l'arretratezza del settore domestico della riproduzione – che Lefebvre, per esempio, considera una delle forme di sviluppo ineguale del capitalismo – condiziona lo sfruttamento specifico del lavoro delle donne che, sotto questa luce si presentano come le prime operaie *cyborg* della storia, corpi-macchina riproduttivi. Da questa prospettiva risulta evidente la centralità dell'aborto nel processo di organizzazione capitalistica del processo di riproduzione: il divieto di abortire è l'emblema della pretesa desoggettivazione del corpo femminile, della sua non integrità di fronte al potere o al padrone.

Si apre così uno spazio di comprensione complesso della storia e della geografia del capitalismo che include e mette in relazione la sfera della riproduzione e i processi di accumulazione. È possibile,

17 L. Melandri, *L'infamia originale. Facciamola finita con il cuore e la politica*, manifestolibri, Roma, 1997.

18 B. Friedan, *The Feminine Mystique*, Norton, New York, 2013.

19 Si veda, T. De Lauretis, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 89-127.

allora, tracciare da un lato una linea di continuità tra produzione e riproduzione, e dall'altro, mettere in evidenza il legame tra diverse fasi di accumulazione e crisi della riproduzione. Quest'ultimo elemento di analisi – che si trova al centro di alcune riflessioni femministe, come quelle di Federici e Mariarosa Dalla Costa durante gli anni Ottanta²⁰ o quelle contemporanee ascrivibili al complesso insieme di posizioni della cosiddetta *social reproduction theory*²¹ – occupa un ruolo importante nella comprensione dei processi di ristrutturazione del capitale in tempo di crisi. Risulta evidente, per esempio, come nella fase attuale, le politiche di austerità su scala transnazionale scandiscano un disinvestimento progressivo dalla sfera pubblica della riproduzione e, al contempo, inneschino nuovi processi di accumulazione particolarmente violenti per le soggettività subalterne e con connotazioni sempre più evidenti di genere e di razza. Si pensi, per esempio, alle cosiddette «catene globali della cura» che, mentre scaricano su donne (e in minor misura uomini) povere e migranti l'incapacità sociale di prendersi cura di persone dipendenti, aprono scenari distopici di sfruttamento e di mercificazione della sopravvivenza.

Attraverso la critica della riproduzione, la vita quotidiana viene ricondotta dentro il circuito del capitale. Da questo punto di vista, la critica femminista non soltanto fa proprio l'assunto secondo cui nello stadio avanzato del capitalismo tutti i rapporti sociali diventano rapporti di produzione, ma porta lo sguardo analitico fin dentro gli spazi della quotidianità, come le case, le cucine e le camere da letto.²² Alla luce di questa «riconquista» teorica degli spazi di vita e di lavoro che storicamente hanno caratterizzato l'esperienza di massa delle

20 Cfr. S. Federici, «The Debt Crisis, Africa and The New Enclosures», in *Midnight Notes*, n. 10, 1990, pp. 10-17, online; M. Dalla Costa, G. F. Dalla Costa (a cura di), *Donne e politiche del debito. Condizione e lavoro femminile nella crisi del debito internazionale*, Franco Angeli, Milano, 2002.

21 Cfr. T. Bhattacharya (a cura di), *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentering Oppression*, Pluto, New York, 2017.

22 S. Federici, *Il punto zero della rivoluzione*, cit., p. 8.

donne, il femminismo impone una revisione radicale del progetto della critica della vita quotidiana aprendo, così, nuovi orizzonti di conflittualità, organizzazione e lotta anticapitalistica. Una vero e proprio «contropiano dalle cucine», come l'hanno definita con l'ironia caratteristica della scrittura femminista Federici e Nicole Cox²³.

Lo straordinario archivio di queste «contro-strategie» femministe costituisce oggi uno stimolo importante e una risorsa fondamentale di innovazione politica. Tenendo conto di questa ricchezza d'archivio, si può menzionare brevemente l'esperienza storica dei «Comitati di lotta per il salario domestico» che, nel corso degli anni '70 del Novecento, hanno dato vita a un esperimento radicale di organizzazione politica sul terreno della riproduzione sociale²⁴. L'esperienza dei Comitati, inaugurata da un'assemblea femminista tenutasi a Padova nel 1972 e organizzata attraverso una rete internazionale di collettivi, ha rappresentato – a suo tempo – un'alternativa radicale all'ideologia socialista-lavorista che proponeva alle donne lo sfruttamento di fabbrica come unica via di fuga dallo sfruttamento domestico. Di fronte alla falsa alternativa tra lavoro domestico – che come sottolinea Federici in un testo militante del 1974 comporta nevrosi, depressione, desessualizzazione e, spesso, il suicidio – e il lavoro salariato in fabbrica che comporta, a sua volta, alienazione e distruzione fisica, le femministe marxiste radicali avanzano una proposta fondata sull'auto-organizzazione politica della riproduzione sociale a partire dalla rivendicazione di un «salario per il lavoro domestico» o, più esplicitamente, «salario contro il lavoro domestico²⁵».

Ciò che veniva così definito «salario contro il lavoro domestico» non costituiva una richiesta di remunerazione per le attività di cura svolte dalle donne tra le mura di casa, ma faceva riferimento alla necessità di elaborare una prospettiva politica femminista sul lavoro

23 Ivi, 46-62.

24 Sull'esperienza dei Comitati per il lavoro domestico, cfr. L. Toupin, *Le salaire au travail ménager. Chronique d'une lutte féministe internationale (1972-1977)*, Éditions du remue-ménage, Montréal, 2014.

25 S. Federici, *Il punto zero della rivoluzione*, cit., pp. 31-40.

a partire dalla posizione storica delle donne. Si denunciava, così, quello che successivamente Iris Young definisce «la tragedia non necessaria del marxismo», cioè l'aver identificato i rapporti di sfruttamento con la condizione dell'operaio maschio europeo, obliterando la molteplicità di forme di sfruttamento e l'elaborazione di un concetto di classe più articolato²⁶.

Il Movimento per il salario domestico, dunque, non aveva né un carattere puramente rivendicativo, né, tanto meno, un posizionamento subalterno rispetto a un supposto piano generale del conflitto politico. Infatti, attraverso un riferimento alla lettura operaista di Marx, il salario domestico veniva concepito come la misura *ex negativo* del lavoro non pagato. Pertanto la richiesta di un salario politico contro il lavoro domestico aveva come obiettivo sia la distruzione del principale dispositivo di oppressione delle donne che il disvelamento di tutte le attività non pagate che la riproduzione della forza lavoro necessita. L'obiettivo ultimo era la misura stessa del lavoro e l'illusione che la semplice durata della giornata lavorativa potesse definire le forme dello sfruttamento. Come scrivono Federici e Cox:

Fino a oggi, la classe operaia maschile e femminile ha visto la sua giornata lavorativa definita dal capitale, tra un timbro di cartellino all'entrata e uno all'uscita. Questo definiva il tempo in cui appartenevamo al capitale e il tempo in cui appartenevamo a noi stessi. Ma non siamo mai appartenuti a noi stessi. Ogni momento della nostra vita è sempre appartenuto al capitale ed è arrivato il momento che il capitale paghi ognuno di questi momenti²⁷.

Alla luce della transizione al capitalismo neoliberale, l'analisi femminista possiede una forte attualità. Da un lato, per esempio, il processo di cosiddetta «femminilizzazione del lavoro» fa riferimento a

26 I. Young, «Beyond the Unhappy Marriage: a Critique of the Dual Systems Theory», in L. Sargent (a cura di), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, South End Press, Boston, 1981, pp. 43-69, 52.

27 Ivi, p. 59.

un progressivo divenire maggioritario del lavoro atipico, precario, scarsamente remunerato, tendenzialmente infinito proprio come il lavoro domestico che si sovrappone ai tempi di vita rendendo indiscernibile il lavoro dal non lavoro²⁸. Come è stato osservato, inoltre, le forme del lavoro neoliberali tendono a ricalcare anche nel loro apparato retorico e ideologico il regime discorsivo di produzione della femminilità docile e asservita tipica del sistema capitalistico di riproduzione. Come sottolinea Kathi Weeks, come l'esperienza delle donne è stata soffocata dentro lo schema dell'amore eterosessuale e familiare, così, oggi, il precariato è costretto ad una continua dichiarazione d'amore per il lavoro, qualunque esso sia, assunto e forzatamente vissuto come esperienza formativa²⁹.

Di fronte a questo scenario, la finzione universalistica della contrattazione salariale rivela il suo carattere parziale, storicamente e geograficamente situato. Le forme del lavoro globali e contemporanee, infatti, sono oggetto di una vera e propria «moltiplicazione», che coincide con una diversificazione capillare delle forme di sfruttamento³⁰. Oltre a ciò, anche i dispositivi di accumulazione si sono moltiplicati, investendo sempre più la sfera della riproduzione: dalla privatizzazione della salute come nuovo settore di *business*, all'esplosione della rendita immobiliare e ai processi di finanziarizzazione del settore, fino alle diverse modalità di indebitamento di massa (consumo, formazione, casa, previdenza sociale e così via), la vita che riproduce la vita – per dirla con Marx – sembra divenire il principale terreno di estrazione di profitto³¹.

28 J. Revel, «Devenir-femme de la politique», *Multitudes*, 12, 2003, pp. 125-133; C. Morini, *Per amore o per forza*, Ombre Corte, Verona, 2010.

29 Cfr. K. Weeks, *The Problem with Work. Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, Duke, Durham, 2011.

30 Cfr. S. Mezzadra e B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, London, 2013.

31 Tra la vasta letteratura in merito, si veda N. Fraser, *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, Ombre Corte, Verona, 2014.

Per concludere, dunque, l'approccio femminista alla critica della vita quotidiana offre due piste di ricerca imprescindibili per un'attualizzazione del programma di ricerca: da un lato, un lavoro genealogico di ricostruzione delle storie molteplici del capitalismo (che includa l'esperienza delle donne, ma anche quella degli schiavi o delle popolazioni subalterne e razzializzate); dall'altro lato, una focalizzazione specifica sulla dimensione della riproduzione sociale come terreno principale di ristrutturazione capitalistica e ambito fondamentale su cui pensare e organizzare processi di emancipazione, liberazione e tutela della vita umana e non umana³².

32 Per un orientamento in questo senso del movimento globale femminista contemporaneo, si veda: C. Arruzza, T. Bhattacharya, N. Fraser, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari, 2019.

L'irriducibile scarto e la miracolosa utopia.
Una società di lavoratori senza lavoro

Gianfranco Marelli

Non più l'uomo è misura di tutte le cose, ma tutte le cose
misurano l'uomo.

1. Ne travaillez jamais

Per anni e anni, in *Rue de Seine* a Parigi, una scritta dipinta sul muro, con un pennello intinto nella calce bianca, categoricamente ammoniva: *Ne travaille jamais*. A scriverla nel 1953 fu Guy-Ernest Debord, un giovane perditempo di buone letture, che assieme ai suoi compagni dell'Internazionale situazionista partecipò attivamente al *Mai68*; noto soprattutto come autore de *La società dello spettacolo* – libro uscito l'anno precedente – nel quale precisò al meglio la critica nei confronti del dominio della merce sull'intera vita quotidiana, allora edulcorata dal diffuso benessere sociale *proiettato* incessantemente nelle metropoli principali dell'occidente capitalista fino a raggiungere in breve tempo le più estreme periferie .

Se il libro furono non pochi a leggerlo, la scritta furono molti di più ad appropriarsene; soprattutto coloro ai quali importava punto conoscere l'autore, e men che meno ricordarsi che prima di Guy-Ernest fu un certo Arturo che nel poema «Vergine pazza» vergò: *jamais je ne travaillerai ...* – ché, visto il cognome, se lo poté pure permettere. Del resto anche senza chiamarsi Rimbaud, Debord o chissà chi, il lavorare per vivere, o peggio, il vivere per lavorare, non fu un'aspirazione così tanto diffusa fra la Generazione X dell'immediato dopoguerra, soprattutto se lo spettacolo della merce non invitava al

sacrificio di sé, bensì al godimento per sé. Tanto più che la vita dei propri genitori, costretti a far continui sacrifici, a dir sì ai padroni, a credere a un lavoro dignitoso e qualificante in grado di promuoverli e condurli un giorno – con l'aiuto del sindacato e del partito – a essere loro i padroni della società, non sembrava proprio un granché. E neppure la loro, di vita, sarebbe migliorata se continuavano a dir sì ai professori e a tutti coloro che si peritavano superiori e pertanto in dovere di fargli la *paternale* su come fosse necessario comportarsi perbene, rispondere a modo, ossequiare la gerarchia, e soprattutto impegnarsi nel farsi una vita rispettabile, confortevole, appagata.

Pertanto, se proprio non si poteva smettere di lavorare, non per questo si doveva necessariamente credere che il lavoro nobilitasse l'uomo; anzi, bisognava perlomeno che non lo umiliasse rubandogli gran parte del tempo, dal momento che la vita si mostrava ora ricca di possibilità offerte dal consumo/godimento dei beni prodotti grazie allo sviluppo economico e al progresso tecnologico. Fu così che il categorico «Non lavorate mai» fu addolcito dal complemento «come prima», inciso profondamente dalle lotte sociali, sindacali, culturali che caratterizzarono gli anni '60 e si protrassero anche nel decennio successivo del secolo scorso, dando la stura ad una serie di conquiste politiche ed economiche che contribuirono a cambiare il *costume* della società occidentale, aumentando la fiducia e la speranza in un futuro migliore. Infatti, nonostante le tensioni militari causate dalla Guerra fredda fra Stati Uniti e Unione Sovietica che condizionarono pesantemente lo scenario geopolitico internazionale, la grande crescita economico finanziaria registrata dal 1945 al 1975 – i «Trenta gloriosi» – segnò, senza precedenti, il più basso livello di disoccupazione e il consequenziale aumento del reddito medio su scala mondiale.

In questa tempra, inevitabilmente si inasprì lo scontro fra coloro che non accettarono le trasformazioni sociali in atto, temendo di perdere il prestigio e il potere raggiunti durante la precedente fase storica economica, caratterizzata dalla *penuria* della merce e dalla *manca* del lavoro, e coloro che si trovarono nella condizione di riflettere sul diverso significato che il concetto di *scarsità* aveva as-

sunto nella presente *società dell'abbondanza* grazie alla *ricchezza* dei beni prodotti e alla *sicurezza* occupazionale conquistata con dure lotte. Tutto ciò era riuscito a porre in discussione i principi essenziali dell'ordine stabilito, *divenuto* contestabile per l'incapacità di trovare ulteriori ragioni al perdurare immutabile del proprio potere. Pertanto la necessità di ridefinire un *codice* sociale, al termine di un periodo che aveva lentamente operato una distorsione tra razionalizzazione della società e sistema di valori che ne aveva animato il processo durante il XIX secolo, ma che ora gli risultava semplicemente sovrapposto, determinò l'inevitabile *scarto* fra il «prima» e il «dopo» di quella che fu definita una «rivoluzione *simbolica*»; perché, se il *Sessantotto* rappresentò più di quanto seppe *mettere in scena*, fu dovuto al fatto che riuscì a contestare le relazioni sociali allora vigenti e a crearne altre, al punto da mutare i rapporti umani. Sicché l'indiscreta domanda: «Come crearsi?» iniziò ad insinuarsi dove allora regnava solo l'imperiosa urgenza: «Creare *cosa* e come?»

Si trattò, peraltro, di un breve momento *destituente* l'ordine costituito, colto in contropiede da un *parlarsi* che non si esprimeva attraverso l'usuale discorrere quotidiano e neppure nei predatati e scontati discorsi rivoluzionari, ma lasciava che i corpi prendessero la parola, così da mostrare lo *scarto* fra *l'essere oggetti* della produzione e riproduzione dei dispositivi costituenti il sistema di dominio, e *l'essere soggetti* in grado di comunicare l'alterità ai valori dominanti, affinché potessero esprimersi *differentemente* dal loro essere sfruttati in famiglia, a scuola, in fabbrica, in carcere, nella società. Un prendersi cura di sé per prendersi cura di un «noi», rispondendo all'interrogativo «come crearsi?» attraverso la critica della vita quotidiana al fine di scoprirvi *l'essenziale*, ossia il suo senso più vero: quello che la comunicazione ha sempre lasciato fuori da qualsiasi linguaggio mediatico, da qualsiasi linguaggio politico, e al quale non sapeva come rispondervi se non attraverso la soddisfazione di bisogni indotti dalla pubblicità o dall'ideologia.

A pensarci bene fu questa una *risposta cinica*, in quanto la critica alla vita quotidiana rappresentò la cartina di tornasole che evidenziava il grado di acidità del «vivere male» nella presente società dell'abbondanza, proprio a seguito dell'ostentata ricchezza delle

merci che oscurava *l'essenziale*, così come Alessandro oscurò il sole a Diogene, al punto che questi gli ordinò un categorico «Togliti!». In tal modo, ad essere *scartati* furono allora tutti coloro i quali formulavano soltanto discorsi sulla vita quotidiana senza riuscire a praticarne la critica, ossia limitandosi a *raccontarne* tutto il male (o tutto il bene), quando invece si trattava semplicemente di *non vivere male* rifiutando, scartando, togliendo, ogni cosa che impediva alla vita di *splendere* di luce propria. Un dire «sì alla vita», preludio alla realizzazione di quell'altrettanto categorico «non lavorate mai», che, senza tanti discorsi, recuperava il senso della vita non più condizionata dall'*ideologia del sacrificio* dell'essere-per la produzione/consumo di sé come merce più preziosa del capitale; al contrario, un saper essere *altro* che, indicibile nel linguaggio della cultura del potere, aveva finalmente conquistato il diritto alla parola per crearsi quale *individuo indiviso* e non più *oggetto combinato* dal sistema capitalista, per cui «dover essere» sempre qualcuno/qualcosa da *prezzare*.

Tuttavia la libertà che fu presa dando voce ai corpi della «vita vera», fu ben presto ripresa dal sistema sociale. Il movimento che aveva scatenato l'evento, minacciando la società nel suo linguaggio politico-istituzionale, venne bloccato, arrestato, e nuovamente posto ai margini della trasformazione in atto, ridotto a un innocuo *cambio di costume e di scena*. La preoccupazione – in alcuni casi la paura – del propagarsi della libertà di prender la parola, in modo *differente* agli usuali canoni grammaticali del linguaggio consentito, fu condotto entro l'alveo istituzionale della rappresentatività politica; addirittura fu consentito all'estremistico «Vogliamo tutto!» di avere voce in capitolo nelle lotte sociali e sindacali, riassorbendolo all'interno del compromesso fordista fra l'apparato economico e i suoi esecutori tecno-burocratici. Di conseguenza l'azione repressiva fu calibrata in base al grado di insorgenza espressa – e in alcuni momenti guidata – al fine di determinarne il fallimento, nonché la sconfitta dell'intero movimento.

Bisogna però ugualmente riflettere che trattandosi di una «Rivoluzione simbolica», più che lo *scontro* contro l'avversario, bastò il *recupero* dell'avversario per anestetizzarne – utilizzando, in alcuni ambiti, perfino droghe pesanti – la *verve* combattiva. Inoltre la

componente maschile, nel condizionare la presa della libertà del corpo quasi esclusivamente come liberazione dallo sfruttamento economico – centrandone la problematica sulla dialettica libertà del/ dal lavoro –, costrinse la componente femminile a ribadire e riaffermare la necessità di porre al centro della discussione la libera espressività del corpo nel crearsi *totalmente indiviso e indipendente* dai ruoli di genere, esigendone la personale liberazione da ogni forma oppressiva materiale e culturale. Quest'ultima problematica, non riuscendo a trovare l'*ascolto unitario* nel comune ambito collettivo del movimento, finì per trasformarsi in un *discorso di parte* sul corpo femminile che ben presto si tradusse in un linguaggio politico («il personale è politico») che, se riuscì a rappresentare le istanze emancipatrici volte a rivendicare diritti civili – da tempo ostacolati dalle ideologie religiose più retrive e bigotte della società (divorzio, aborto, unioni civili, *finis vitae*,...) –, non seppe conservarne la radicalità di un *impensato* che aveva avuto la possibilità di esprimere ciò che era considerato impossibile: denunciare la «pura verità» di un mondo reificato e pertanto inorganico.

Purtroppo, sotterrata dall'incessante progresso economico e da un irresistibile sviluppo tecnologico, la «pura verità» di un mondo reificato e pertanto inorganico non ebbe una seria presa sulla realtà dei «Trenta gloriosi» anni che di gran lena andavano avvicinandosi al primo *shock* petrolifero da segnarne una pesante battuta d'arresto per un sistema sociale che – nonostante le guerre periferiche combattute dalle due Super Potenze, la minaccia del ricorso all'armamentario nucleare, le rivolte anticoloniali e le tensioni sociali accese da entrambi i lati della Cortina di ferro – dimostrava di essere saldamente al comando sia a Oriente che a Occidente del globo terraqueo.

A dirla tutta, nel 1972 – l'anno precedente la crisi energetica provocata dall'aumento del greggio deciso unilateralmente dai Paesi produttori del petrolio (OPEC) – venne dato alle stampe «I limiti dello sviluppo», un *report* sullo stato complessivo del pianeta Terra, che metteva in guardia verso ipotetici scenari futuri. Il libro, di circa 200 pagine, era stato commissionato dal Club di Roma – un'associazione di scienziati, umanisti e imprenditori, nata nell'aprile del 1968 – e

poneva all'attenzione l'allarme concernente l'esaurimento delle risorse naturali, l'aumento della popolazione, la scarsità degli alimenti, l'inquinamento, con la chiara intenzione non soltanto di fornire una *diagnosi* della malattia contratta dal Pianeta, ma di programmare un'*ideologia del sacrificio* a salvaguardia della merce-mondo al fine di permettere al sistema capitalista di investire in nuove fonti di sfruttamento solo in parte utilizzate (fra tutte l'uranio).

L'impatto sull'opinione pubblica fu minimo se riferito alla visione catastrofica che il documento descriveva riguardo alle precarie condizioni del Pianeta e all'urgente necessità di porvi rimedio, pena la paventata estinzione dell'umanità. Del resto anche il ceto politico-burocratico – sebbene preoccupato nel constatare quanto le risorse energetiche dovessero essere diversificate, non tanto per l'inevitabile esaurimento e inquinamento, quanto piuttosto per il collocamento in alcune aree geografiche che la situazione politica internazionale avrebbe potuto renderne difficile l'immediata disponibilità – non fece poi molto per calendarizzare sulla propria agenda la problematica ecologica che, peraltro, avrebbe seriamente messo in difficoltà le magnifiche sorti e progressive della crescita economica dettata dall'inarrestabile sviluppo tecno-scientifico, così necessario e indispensabile per l'incremento del benessere sociale da sembrare una bestemmia volerlo arrestare.

Che il Progresso e non la Catastrofe, in quel frangente storico, fosse il «principio» ispiratore il futuro radioso dell'umanità, lo si può constatare parallelamente anche in quei movimenti protesi al proseguimento della «Rivoluzione simbolica», ormai costretti a contrastarne il riflusso e obbligati a preservarne l'afflato innovatore, minacciato – già lo si è osservato – dal *recupero* e dalla *repressione* messa in atto dal sistema. D'altronde, se osserviamo la parabola compiuta dalle due *parole d'ordine* che finirono per disciplinare lo spirito libertario della Contestazione – «Il personale è politico!» e «Vogliamo tutto!», efficacemente sintetizzato dal *refrain* situazionista: «Vivere senza tempo morto, godere senza ostacoli!» – le ritroveremmo assai lontane da preoccupazioni concernenti la difesa dell'ambiente per tutelare le specie in via d'estinzione, sebbene le coscienze più radica-

li, fin da allora, avevano compreso che a ben poco sarebbe servito analizzare la compiuta trasformazione antropomorfa del capitale senza la necessaria risposta onto-biologica, in grado di rinverdire la lotta di classe in *lotta critica di classe*, antepo- nendo un'altra idea di vita al presente apocalittico del capitale in cui di sopravvivenza si muore.

Tale visione e interpretazione di una *morte al rallentatore*, di una vita ridotta all'essenziale, alla forma astratta, nasceva da una critica della «società dello spettacolo» sviluppatasi nell'ambiente artistico e culturale della fine degli anni Cinquanta; successivamente acquistò una valenza politica all'interno dell'ambiente *gauchiste*, dove le condizioni alienanti della vita quotidiana – manifestandosi totalmente nel tempo della produzione e del consumo – instillavano una lotta di classe per la liberazione dai bisogni indotti dal presunto benessere sociale e la realizzazione di *nuovi desideri*, in grado di prospettare il ritorno a una *soggettività radicale*, capace di organizzare il «fronte comune dell'identità ritrovata» nella lotta contro una società sempre più malata e sempre più potente da distruggere la vita stessa sul pianeta.

Ben altra origine ebbe, sulla costa occidentale del Nord-Atlantico, la critica radicale al presente apocalittico del capitale, infervorata dalle lotte in difesa dell'ambiente contro il degrado prodotto dalla massiccia industrializzazione e automazione che aveva ormai reso inquinato tutto il territorio degli Stati dell'Unione. Già alla fine del New Deal rooseveltiano era ormai saltata la distinzione fra campagna e città, al punto da costituire un interminabile lebbrosario di conurbazioni agricole-industriali, dove minacciato – e in molti casi ormai assente – era l'ecosistema naturale. Al termine del secondo conflitto mondiale, l'incessante minaccia di una tecnologia votata a trasformare e a spaventare realmente la vita intera per una catastrofe imminente (dall'inquinamento delle acque all'uso dei pesticidi e diserbanti, dalla sofisticazione alimentare all'inquinamento atmosferico causato anche dall'utilizzo di ordigni nucleari per tastarne la potenza, ma soprattutto la resistenza della popolazione nel sopportare esperimenti estremi e mortali) pose in primo piano la necessità di «imparare a vivere» come l'unico modo per sopravvivere; cosic-

ché la lotta di classe ampliò i propri obiettivi, e la critica al lavoro per *cosa e come si produceva* fu strettamente connessa alla contestazione dell'intero sistema burocratico di controllo e dominazione su una presunta società dell'abbondanza che, nel fagocitare la ricchezza attraverso il consumo abulico di beni, aveva ormai fatto della natura non solo un luogo dove *scartare* merce prodotta per essere sprecata, ma l'aveva ridotta ad essere *uno scarto nello spazio* della produzione/consumo del presunto benessere sociale.

Non è infatti un caso che la rivolta giovanile, protrattasi per tutto il *lungo '68*, iniziò a manifestarsi nella metà degli anni '60 nei campus universitari della California, dove, la lotta contro il servizio militare e l'imperialismo *yankee* in Vietnam, il controllo burocratico degli atenei e la quotidiana repressione ad ogni forma di espressione culturale alternativa, trovò nel modo di vivere dei «figli dei fiori», nelle comuni autogestite per un approccio differente nei confronti dell'ambiente e dell'organizzazione sociale gerarchica – fondata sul dominio dell'uomo sull'uomo e sulla natura – i medesimi valori radicali e principi libertari del movimento di liberazione dei neri contro il suprematismo bianco, della lotta per la salvaguardia dell'ambiente contro il consumismo, del movimento di liberazione della donna per la libertà umana.

Dopotutto il pendolo della storia ancora oscillava in direzione del «progresso andante» e il suo inevitabile ritorno verso i tempi della «catastrofe grave» non si presentava imminente. Così, la fiducia di poter indirizzare lo sviluppo tecnologico in funzione dell'appagamento di un sé indipendente e libero da ogni condizionamento sociale, nonostante i marcati segnali di difficoltà pratica nel realizzare la propria vita attraverso esperienze comunitarie, solidali e soprattutto rispettose della natura e delle differenze fra i generi, continuò a caratterizzare il sentire di un'intera generazione che sapeva di dover *scartare* il falso benessere per finalmente accedere – grazie all'utilizzo del progresso scientifico – alla vera vita, adattando il sistema alla trasformazione del mondo invece di adattarsi a un sistema di trasformazione del mondo. Ma il vento del cambiamento mutò ben presto la direzione e fu il sistema a trasformare l'intera vita, il suo ambiente, le sue speranze in un futuro migliore.

2. Ne travaillerez jamais (comme avant)

Com'è stato osservato, significativo fu il divario tra il decennio 1968-1978 e il decennio 1985-1995 per quanto riguardano le lotte sociali e sindacali. Infatti, nel primo periodo, sebbene queste eccedano ampiamente i confini della classe operaia, la forza contrattuale dei lavoratori fu vincente sul padronato tanto da strappare forti aumenti salariali e ottenere sicurezza del posto di lavoro a fronte di una diminuzione della qualità dei prodotti e degli incrementi di produttività imputabili almeno in parte, all'incapacità del padronato, delle strutture dirigenziali e del *management* nel controllare la forza lavoro. Al contrario, nel secondo periodo, al progressivo arretramento delle lotte sindacali, costrette alla difensiva, fece seguito una crescente precarizzazione del lavoro, un aumento delle diseguaglianze dei redditi e redistribuzione della ricchezza di nuovo favorevole al capitale; che ristabilì il controllo sulla forza lavoro a seguito di una drastica riduzione dei conflitti, degli scioperi, dell'assenteismo e del *turn-over* e da un aumento della qualità dei beni prodotti.

La *svolta* condusse progressivamente la politica istituzionale ad abbandonare la soluzione welfaristica di uno Stato arbitro conciliante e protagonista della mediazione fra le esigenze dei lavoratori e del padronato, grazie ad un aumento della spesa pubblica, in modo da garantire ai primi una relativa sicurezza del posto di lavoro tramite gli ammortizzatori sociali, mentre ai secondi assicurare detrazioni fiscali e incentivi economici, stemperando in tal modo gli effetti negativi sull'occupazione dovuti all'automazione dei processi produttivi e alla delocalizzazione degli impianti. Una razionalizzazione avviata al fine di ridurre l'alto costo del lavoro che le lotte sindacali degli anni Sessanta-Settanta avevano determinato, costringendo il padronato a subirne soprattutto la cogestione e il controllo degli indirizzi di sviluppo imprenditoriale a difesa della piena occupazione. Inevitabilmente lo *shock* petrolifero, la globalizzazione, l'apertura dei mercati, lo sviluppo dei nuovi paesi industriali, le nuove tecnologie, il cambiamento delle pratiche di consumo, la diversifica-

zione della domanda e l'accelerazione di ciclo di vita dei prodotti definì un aumento esponenziale di incertezze di ogni tipo, condannando al declino i sistemi industriali pesanti e rigidi ereditati, dall'epoca del taylorismo, con le sue concentrazioni di lavoratori, le ciminiere delle fabbriche fumanti e inquinanti, i sindacati e lo stato sociale.

Fra questi due periodi, la situazione geo-politica a livello internazionale subì una profonda trasformazione che dapprima condusse il bipolarismo Usa/Urss ad incrinarsi, per poi – con la dissoluzione del sistema sovietico (1989-1991) – a frantumarsi in mille pezzi. A determinarne il processo disgregante fu innanzitutto la necessità americana di uscire dal pantano della guerra in Vietnam, sia per l'immagine mediatica negativa che non poco contribuì alla sconfitta militare (1975), sia per gli alti costi economici del conflitto che fecero aumentare di molto la spesa pubblica statunitense e misero in crisi il sistema degli scambi. Di fronte all'emissione incontrollata di dollari e al crescente indebitamento degli USA per far fronte alle spese militari, gli accordi di Bretton Wood (1944-1971) furono sospesi, determinando la fine della convertibilità del dollaro in oro, con la sua conseguenziale fluttuazione/svalutazione nei confronti delle altre monete e il conseguente innalzamento dei tassi d'interesse a favore del finanziamento del debito statunitense. Inoltre, grazie ai programmi di aggiustamento strutturale – orditi dal FMI e dalla Banca Mondiale a scapito soprattutto dei Paesi del Terzo Mondo, costretti a implementare programmi e politiche di «libero mercato» (in particolare privatizzazioni e deregolamentazioni) –, iniziò il processo di finanziarizzazione dell'economia mondiale che, anche a seguito delle crisi petrolifere (1973-1974; 1979-1980), ne peggiorarono la loro bilancia commerciale provocando un endemico indebitamento al punto da trasformarli da Paesi creditori a Paesi debitori. A tutto ciò si aggiunse la progressiva ascesa della Cina, iniziata a partire dal 1972 con la visita di Nixon a Mao, in cui furono poste le basi per le relazioni sino-americane finalizzate ad indebolire l'influenza politico-economica sovietica nel Sud-Est asiatico, ampliando ulteriormente il processo di delocalizzazione produttiva delle multinazionali occidentali nelle cosiddette «Tigri asiatiche» (Hong Hong Kong,

Singapore, Corea del Sud e Taiwan), già avviato negli anni 1960 con percorsi di industrializzazione, cambiamento strutturale e crescita del commercio dei prodotti lavorati per l'estero, tanto da trasformare l'intera area geografica in opifici mondiali grazie al basso costo della forza lavoro e alla ferrea disciplina imposta alle maestranze.

Se però dobbiamo indicare l'anno della svolta neoliberista al sistema economico mondiale e l'inizio del superamento del sistema politico bipolarista, questo senza dubbio è il 1979. Infatti in quell'anno, con l'occupazione dell'Afganistan da parte dei sovietici, si aggravò la crisi interna dell'Urss, e la conseguente sconfitta militare, dieci anni dopo, segnò l'inizio del suo definitivo tracollo e dell'intero sistema economico di Stato nell'Est Europa; sempre nel 1979 le riforme economiche di Deng Xiaoping aprirono il mercato cinese agli investitori stranieri, marcando l'ascesa del «socialismo capitalizzato» e il suo peso nella globalizzazione, non più messo in discussione neppure dopo il massacro di Tienanmen (1989); inoltre la rivoluzione khomeinista in Iran – a cavallo fra il gennaio 1978 e il febbraio 1979 – modificò l'assetto politico della regione mediorientale inaspando i rapporti politici con l'Occidente e lo Stato d'Israele, nonché con gli Stati arabi aggravando gli scontri interreligiosi; infine la nomina a Primo ministro del Regno Unito di Margaret Thatcher dal 4 maggio 1979 al 28 novembre 1990, nonché la presidenza di Ronald Reagan negli Usa dal 20 gennaio 1981 al 20 gennaio 1989, inaugurarono su scala mondiale la politica economica neoliberista – battezzata *reaganomics* o *thatcherismo* – i cui pilastri fondamentali furono la riduzione della crescita del debito pubblico, la riduzione delle tasse sul lavoro e sui redditi di capitale, la riduzione della regolamentazione dell'attività economica e il controllo dell'offerta monetaria e riduzione dell'inflazione.

Questo passaggio epocale comunemente identificato come globalizzazione del processo economico capitalista, se fu precipitosamente osservato come l'affermarsi della *fine della storia*, si contraddistinse pur sempre per la categorica e pratica prescrizione di due concetti chiave che imposero una interpretazione rigida del futuro e dei suoi possibili sviluppi su scala mondiale: il concetto di *modernità*, e il concetto di *flessibilità*. Ironia del destino, le lotte sociali e sindacali del

decennio 1968/78 ispirate ai valori di maggiore indipendenza, autonomia, creatività da parte di un proletariato che aveva deciso di prendere la vita nelle proprie mani combattendo l'alienazione, lo sfruttamento e la sottomissione non più soltanto nei luoghi di produzione delle merci, furono recepite e riadattate dal «nuovo spirito del capitalismo» al fine di uscire dalla crisi di quegli anni, liberandosi dai lacci di uno Stato sociale, considerato obsoleto, burocratico, opprimente; così in nome della *modernità* nei rapporti fra padronato e maestranze – non più obbligati al rispetto della stabilità garantita da una occupazione dequalificata, monotona, ma soprattutto condizionata da una burocrazia incapace di valorizzare i meriti e le attitudini dei singoli lavoratori – si introdusse la *flessibilità del lavoro*, scambiando la sicurezza con l'autonomia, intesa come mobilità e adattabilità alle condizioni della produzione.

Cosicché, se nel decennio 1968-1978 il lavoro poté anche essere rifiutato in quanto *considerato scarso*, perché non corrispondente alle aspettative della Generazione X – istruita e acculturata più della precedente generazione del *baby boom* – al punto da scambiare volentieri la *sicurezza del posto fisso*, ripetitivo e alienante, con occupazioni *marginali* ma creative e autonome in grado di soddisfare i desideri di una vita più autentica, nel decennio 1985-1995 fu il lavoro ad essere *scarso* a seguito della massiccia automazione dei processi produttivi nei Paesi industrializzati e alla loro delocalizzazione nelle aree geografiche divenute opifici della globalizzazione finalizzata alla riduzione dei costi del lavoro, grazie anche alle *scarse* tutele sindacali. Ma soprattutto ad essere considerata *scarsa* – se non disponibile a fare della *flessibilità* una virtù caratterizzante il proprio stile di vita – fu la Generazione Y (i cosiddetti *Millennials*), costretta ad una vita sempre più precaria, per nulla autonoma, ormai ridotta ad un vivere alla defatigante ricerca di un lavoro per la mera soddisfazione di bisogni immediati, massificati da un consumismo indotto, ma soprattutto *scarsi* di desideri autenticamente liberi.

Un vero e proprio *coup de theatre*. Sotto la sferza della «critica artistica» esplosa con il Sessantotto – rivolta contro le condizioni occupazionali mortificanti, burocratiche e le sue forme tradizionali di autorità – non solo il luogo di lavoro venne considerato un luogo

oppressivo e alienante, analogo alla famiglia, alla scuola, all'esercito, allo Stato, ma lo sfrontato «diritto alla felicità» diede la stura, nella seconda metà degli anni Settanta, ad una moltitudine di nuovi movimenti sociali (femministi, omosessuali, ecologisti, antinucleari) proiettati nel tempo ad assumere una posizione di rivendicazione dei «diritti civili», soprattutto critica nei confronti delle tradizionali forme politiche d'organizzazione che posticipavano ad un domani sempre più incerto e ormai privo di fascino la realizzazione della vita vera. Di conseguenza la lotta antiburocratica per l'autonomia sul luogo di lavoro e la libera autogestione dei propri immediati desideri prese il sopravvento sulle questioni relative all'eguaglianza economica e alla sicurezza dei più deboli e dei meno protetti, ponendo la «critica sociale» non più al centro della trasformazione dei rapporti di forza fra proletariato e padronato; tant'è che quest'ultimo, non invocando come un tempo l'intervento dello Stato per ripristinare il ritorno alla pace sociale della concertazione con le organizzazioni sindacali – con cui cesserà di negoziare cercando di aggirarle a livello locale e sui luoghi di lavoro – seppe strategicamente appropriarsi della «critica artistica», rivendicando maggiore autonomia, creatività, flessibilità nei rapporti con le maestranze in nome delle nuove e moderne relazioni sociali, libere finalmente dalle vecchie incrostazioni ideologiche che avevano finito per soffocare lo “spirito imprenditoriale” insito in ciascun individuo.

Inevitabilmente, a fronte di questo radicale rovesciamento di prospettiva, la domanda: «dov'è finito lo sfrontato diritto alla felicità?» – quell'idea così nuova che aveva impensierito non poco l'*establishment* al comando – divenne oggetto di una accurata riflessione. Soprattutto perché sembrava essersi concretizzata, manco a farlo apposta, nel lavoro che poco prima era considerato tutt'altro che fonte di felicità. Non solo. La progressiva difficoltà nel trovarlo, la sua precarietà, il suo status aleatorio – non più regolamentato da contratti sindacali collettivi che ne avrebbero garantiti i diritti: l'orario settimanale, le qualifiche e le relative mansioni, l'assenza per malattia, ferie e permessi, ... – sembravano caratterizzarne l'*appeal creativo* insito nella *sfida a cercare il lavoro* maggiormente adatto alle proprie

capacità, in modo da poterle meglio sfruttare, cogliendo l'opportunità di dimostrare il *proprio valore*.

In tal modo i *Millennials* sono attratti, catturati, dalla *modernità* che fornì una *visione* del postcapitalismo – propagandata dai media, dalla pubblicità e dalla rappresentazione politica – alla quale era necessario credere. Pertanto, il lavoro precario, flessibile, dequalificato, non fu la risultante dell'automazione produttiva e della delocalizzazione degli impianti che aveva consentito al sistema economico di uscire dalla *crisi di credibilità*, ma la conseguenza dello sviluppo impresso all'economia dal progresso tecnologico che offriva nuove occupazioni, nuove opportunità per inventarsi già da ora il proprio futuro; del resto, nel nostro mondo, l'assenza di lavoro è il *non-senso* da eliminare dalla visione costruita attorno al principio della cultura calvinista/capitalista del «c'è sempre qualcosa da fare».

Soprattutto ora, in pieno postcapitalismo, dove – come recita la narrazione neoliberista – tutti possono *godersi lo stile di vita del consumatore* senza bisogno che i salari crescano. Basta, infatti, fare della propria vita un debito continuo, indebitandosi perfino la speranza del domani, perché *niente è a lungo termine* e bisogna essere flessibili, facendo della vita un lavoro continuo *su se stessi*; un *avere cura di sé*, avendo fiducia nelle proprie capacità e credendo nella creatività imprenditoriale di ciascuno. Dopotutto non è forse edificante *vedere cosa hanno saputo fare* Jobs, Gates, Zuckerberg, Saverin, Bezos, Cook e altri «hacker smanettoni», per *credere al simulacro* del «self made man» alla portata di tutti? Del resto, proprio questo è uno dei miti imperanti della narrazione neoliberista della *modernità*, in quanto simulacro che *raffigura il rapporto del visibile con la realtà da far credere*, identificando il *visto* con ciò che dovrebbe essere creduto; cosicché, non si è più obbligati a credere ciò che non si vede (Religione), ma a credere ciò che si vede (Spettacolo), fondando il postulato che *il reale sia visibile*.

Si prenda come esempio Steve Jobs, uno dei padri fondatori dell'Apple – industria informatica di Cupertino nella Silicon Valley californiana – pioniere del primo computer portatile (1976) con interfaccia grafica intuitiva che ha consentito a milioni di utenti di uti-

lizzare il PC senza la necessità di conoscere il linguaggio specifico di programmazione della macchina. Ebbene, nel suo ormai famoso discorso del 12 giugno 2005, alla cerimonia per il conferimento delle lauree dell'Università di Stanford, incoraggiò i neolaureati a essere innovativi, «perseguendo quello che amate» e «non perdendo l'avventatezza» (*staying foolish*). Citato in tutto il mondo, il discorso fu il coronamento della sua immagine quale *simulacro* della cultura della *knowledge economy*, dove gli elementi giudicati importanti per l'innovazione non sono solo i grandi laboratori di R&S, ma anche una «cultura» dell'innovazione e la capacità degli operatori più importanti di cambiare le «regole del gioco». In tal modo Jobs si *mostrava*, con l'obiettivo di *far credere*, che alla base del successo di una società come la Apple, cuore pulsante della rivoluzione della Silicon Valley, non c'era (solo) l'esperienza e la competenza tecnica dei suoi dipendenti, ma (anche) la capacità di essere un po' «matti», la disponibilità a prendersi dei rischi e a riservare al «design» la stessa rilevanza della tecnologia di base.

Ma questa *realtà*, così magnificamente interpretata da colui che è stato definito un «genio» per la sua capacità di concepire e commercializzare prodotti visionari – dall'iPod all'iPhone, all'iPad – , *nasconde apparentemente il fatto* che, senza l'enorme mole di investimenti pubblici alla base della rivoluzione informatica e telematica, Jobs e i suoi solidali forse avrebbero prodotto soltanto l'invenzione di un nuovo giocattolo; poiché, mancando i finanziamenti statali che permisero lo sviluppo di Internet, del Gps, degli schermi tattili e delle tecnologie di comunicazione, Jobs e la sua «avventatezza» non avrebbero avuto nessuna onda da cavalcare. Per di più, oltre agli sforzi per coltivare la base scientifica e incoraggiare l'innovazione – a partire dalla fondazione nel 1958 della Defence Advance Research Project Agency (DARPA), incaricata dello sviluppo di nuove tecnologie militari (come la rete informatica Arpanet che si sviluppò nel moderno Internet) in grado di reggere il passo di quelle sovietiche, mostratesi all'avanguardia nel campo spaziale con il lancio della sonda Sputnik l'anno precedente – il governo degli Stati Uniti è stato fondamentale anche per proteggere la «proprietà» intellettuale di aziende come la Apple e tutelarle da altre violazioni dei loro diritti

commerciali, garantendo loro un accesso sicuro ai mercati globali, e ponendole nelle condizioni di creare e conservare un vantaggio competitivo a livello mondiale.

D'altronde, per la mitica narrazione neoliberista – proiettata a far credere che i *capital venture* siano gli unici protagonisti della modernità postcapitalista – il fatto che lo Stato ne fosse invece il principale artefice e organizzatore, è a dir poco qualcosa di *obscenum*, da mettere fuori scena e *non far vedere*. Come *obscenum* è considerare la flessibilità del lavoro un *impoverimento* delle condizioni di vita dei lavoratori e non un *arricchimento* delle loro potenzialità imprenditoriali, attraverso un continuo prendersi cura di sé in quanto merce fra le più preziose da offrire sul libero mercato. Tali presupposti costituiscono il nucleo fondante dal quale si è potuta propagandare l'ideologia neoliberista, orchestrata fin dal 1945 dalla Mont Pelegrin Society, un gruppo chiuso di intellettuali guidato dall'economista austriaco Hayek, già allora preoccupato di come contrastare l'indiscusso predominio keynesiano che – dal Secondo dopoguerra fino alla crisi petrolifera del 1973 – aveva saputo convincere dell'efficacia del *Welfare State* nel redimere i conflitti sociali e permettere la crescita del sistema capitalista nell'occidente industrializzato.

Attraverso un percorso durato decenni, nel corso del quale si raffinarono le strategie neoliberiste propuginate dalla MPS, furono organizzati numerosi *think tank* al fine di combattere una lunga guerra di posizione nella «battaglia delle idee» con l'intento di – per dirla con le parole di Hayek – «arruolare le menti più brillanti al fine di formulare un programma che abbia la possibilità di ottenere un ampio sostegno» in modo da modificare l'opinione delle élite, e da lì stabilire i parametri fondamentali per poter plasmare l'opinione pubblica. Vennero così coinvolti scrittori, accademici, giornalisti, insegnanti – quelli che l'economista austriaco chiamava «mercanti di idee di seconda mano» – con l'intenzione dichiarata di intervenire sul tessuto socio-economico, infiltrandosi nel discorso pubblico e modificandone impercettibilmente i termini del rapporto Stato/Mercato. Obiettivo principale, la necessità di ridurre il debito pubblico a favore della privatizzazione dei servizi erogati dallo Stato e delle aziende partecipate, ritenute responsabili della scarsa qualità dei servizi

stanziati e delle merci prodotte, nonché causa dell'alto costo del lavoro a seguito di contrattazioni collettive burocratiche, poco disposte ai cambiamenti del nuovo modo di produrre (automazione, delocalizzazione, flessibilità, corresponsabilità), e onerose per la necessità di mantenere sul libro paga delle aziende il costo della mediazione dell'apparato politico-sindacale.

«Più Mercato, meno Stato» divenne il *leitmotiv* che si diffuse nella società in tutti i suoi strati, perfino in quelli in cui lo slogan di pochi anni addietro, «più salario, meno orario», aveva rappresentato il programma minimo di uno Stato sociale garante dei diritti e delle esigenze dei suoi cittadini. Le vicende mondiali già accennate, accelerarono la diffusione su scala globale del piano neoliberista che, all'indomani della dissoluzione dell'Urss (1991) si trasformò in *pensiero unico*, al punto da instillare anche nelle menti più critiche e dubbiose il mantra del realismo capitalista: «è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo». Questa frase – attribuita indistintamente al critico letterario e teorico politico statunitense Fredric Jameson, o al filosofo e sociologo sloveno Slavoj Žižek – racchiude l'asprezza di un *cinismo dominatorio* stampato sul volto ghignante del potente di turno, impegnato a dimostrare che chi comanda ha sempre un buon motivo, una ragione cinica, per *scartare* il più debole. Soprattutto se le ideologie del passato si sono ridotte a pura elaborazione rituale o simbolica, e l'illuso consumatore/spettatore è rimasto orfano della speranza in un *altro sistema di mondo*, mostratosi non solo fallimentare, ma peggiore dell'attuale e imperitura società capitalista, il cui sistema non è perfetto, a tratti perfino ingiusto, ma almeno non sembra criminale e orribile.

La scomparsa dell'Altro come autorità alla quale affidarsi – in termini lacaniani, la *deliquescenza* –, ha finito per produrre una trasformazione della percezione della realtà; cosicché, se un tempo il presente era il luogo dove coltivare l'utopia in un futuro migliore, *l'assenza di un'alterità* al presente – sostituito con cambiamenti minimali, ma costanti nel vissuto quotidiano – ha finito per privare di sogni le attuali generazioni e proiettarle verso la necessità di ritardare il più possibile la catastrofe futura, attraverso una singolare sopportabilità dell'insopportabile comfort capitalista. Tuttavia, la sen-

sazione che «manchi qualcosa» non si è totalmente *liquefatta*; semplicemente si è *solidificata* nel linguaggio dei beni vitali e immediati: mancanza di soldi, mancanza di tempo, mancanza di sicurezza, mancanza di sesso, mancanza di divertimento, mancanza di ... Addirittura, alcuni sono stati condotti a percepire una radicale «mancanza di senso» nella vita che sono caduti in depressione, introiettando la *scarsità* come incapacità non tanto di provare piacere, quanto di non inseguire altro che il piacere; altri, al contrario, con «tanta fatica e poca soddisfazione», hanno accettato supinamente di credere alla realtà presente, perché *such is life*.

Tale *scarsità* del senso di vivere è la risultante di ciò che è stata definita «Ragione cinica», dal momento che la *godibilità del vivere* – prosciugatasi da tutti i «grandi sogni» al punto da limitare i propri orizzonti all'immediato godimento di sé in quanto consumatore compulsivo della *modernità* – si è piegata al principio di realtà di un lavoro precario, flessibile, non vincolato da orari prestabiliti, ma *visto* come libero, creativo, non invasivo la propria vita; un *credo* propagandato dallo slogan «non lavorerete mai (come prima)» che ha finito per stabilire il *prezzo della sopravvivenza*, mediante il quale gli esseri umani si sobbarcano un lavoro ormai ridotto all'essenziale necessità di *fare il possibile per non morire*, evitando di intricarsi nella depressiva ricerca di un *dover essere Altro*.

Stabilito dunque che *non si può essere*, poiché il capitale obbliga alla sopravvivenza, ad una vita ridotta alla mera funzione di autoaffermazione di sé come persona/merce, imparare nuovamente a vivere – e non ridursi a un «non essere ancora defunti» – richiede un notevole impegno su di sé in quanto *corpo* dotato di *senso* che si riappropria del *senso del corpo* non più assoggettato alla produzione/riproduzione del capitale. Soltanto in questo modo «vivere senza tempo morto, godere senza ostacoli» ritornerà ad assumere il suo primordiale significato di contrastare il falso benessere propagandato dalla pubblicità attraverso i suoi imperativi categorici «Godi! Usa! Getta!», che *scartando* ogni misura, ogni restrizione, ne hanno impedito il vero godimento. Perché – ci ricorda Lacan – il godimento è il rapporto dell'essere parlante con il suo corpo, e in quanto «parlesseri» sappiamo esprimere desideri corporei ben oltre l'animalità; pertan-

to, se appare ancor più necessario rifarsi al motto rimboudiano di «changer la vie», questa volta è bene non dimenticarsi che non sono le ragioni che fanno le rivoluzioni, sono i corpi.

Sennonché, ora, i corpi sono – per la maggior parte del tempo – davanti agli schermi!

(Fine prima parte)

Bibliografia

Nella presente bibliografia, ci troverete quanto Michel de Certeau sottolineò a proposito dello scrivere: «Malgrado la finzione della pagina bianca, scriviamo sempre su pagine già scritte».

L. Boltanski, E. Chiapello. *Il nuovo spirito del capitalismo*. Milano-Udine: Mimesis, 2014.

M. Bookchin. *La prossima rivoluzione*. Pisa: Edizioni BFS, 2018.

M. Bookchin. *Postscarcity anarchism*. Milano: La salamandra, 1978.

M. de Certeau. *La presa della parola*. Roma: Meltemi, 2007.

M. de Certeau. *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro, 2012.

G. Cesarano, G. Collu. *Apocalisse e rivoluzione*. Bari: Dedalo, 1973.

G. Cesarano. *Manuale di sopravvivenza*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

Club di Roma. *I limiti dello sviluppo*. Milano: Mondadori, 1972.

Comitato Invisibile. *L'insurrezione che viene. Ai nostri amici. Adesso*. Roma: Nero, 2019.

D. Danowski, E. V. de Castro. *Esiste un mondo a venire*. Milano: Nottetempo, 2017.

- G. Debord. *La società dello spettacolo*. Firenze: Vallecchi, 1979.
- M. Fisher. *Realismo capitalista*. Roma: Nero, 2018.
- M. Fiumanò. *L'inconscio e il sociale*. Milano: Mondadori, 2010.
- C. Formenti. *Felici e sfruttati*. Milano: Egea, 2011.
- M. Foucault. *Altri spazi*. Milano-Udine: Mimesis, 2011.
- S. P. Huntington. *Lo scontro delle civiltà*. Milano: Garzanti, 2000.
- H. Lefebvre. *Critica della vita quotidiana, voll. I e II*. Bari: Dedalo, 1977.
- H. Lefebvre. *Il diritto alla città*. Verona: Ombre Corte, 2014.
- P. Mason. *Postcapitalismo*. Milano: il Saggiatore, 2016.
- M. Mazzucato. *Lo stato innovatore*. Bari: Laterza, 2018.
- J. Rancière. *Lo spettatore emancipato*. Roma: DeriveApprodi, 2018.
- P. Sloterdijk. *Critica della ragione cinica*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2013.
- R. Sciortino. *Dieci anni che sconvolsero il mondo*. Trieste: Asterios, 2019.
- N. Srnicek, A. Williams. *Inventare il futuro*. Roma: Nero, 2018.
- R. Vaneigem. *Trattato di saper vivere*. Firenze: Vallecchi, 1973.
- R. A. Ventura, Guy Debord. *Contro la modernità*. Parigi: Eschaton, 2012, (online).

La conversione del quotidiano: Foucault, e l'utopia come tecnica di vita*

Gianfranco Ferraro

1. Viviamo un tempo senza utopie. Un tempo che sembra chiudersi in se stesso in uno strano mutismo, se è vero che «una società senza utopia, si dice, è condannata a morire di freddo¹». Condannata alla marginalità dal socialismo marxista per un secolo e mezzo, quando la grande storia del movimento operaio si è spenta, l'utopia non è tornata. Ci può stare che un genere filosofico o letterario scompaia, che venga sostituito da altri. Ma l'utopia non è stata solo questo. Misconosciuto dalla grande tradizione filosofica moderna, misconosciuto dalla letteratura, misconosciuto persino dalla politica, un impulso utopico è stato invece presente, continuamente, per almeno cinque secoli, nella vita quotidiana. Ha orientato lo sguardo di milioni di persone, è entrato in modo differente nelle generazioni, è stato un vettore di immense mobilitazioni. La sua forza non è stata una forza dei libri. Non solo, per lo meno. In tanti sono stati coinvolti dall'utopia senza sapere neanche leggere. L'utopia è affare dei singoli e delle masse, entra nelle case più comuni, così come definisce lo stile di vita di militanti, rivoluzionari. Sembra scavare nel grigio della routine, impone una differenza dove tutto sembra piegato alla ripetizione. Un impulso dunque, che dà forma all'esistenza, che in linea di massima la trasforma, la rende altra. C'è un prima e c'è un

* Questo lavoro è finanziato da fondi nazionali della Repubblica Portoghese, attraverso la FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

1 T. Paquot, *Utopie e utopistes*, La Découverte, Paris, 2018, p. 15 (traduzione mia).

dopo l'utopia: ma questo non nella storia, nei discorsi pubblici, ma nell'esistenza degli individui. «Abbracciare l'utopia» è stato più di uno slogan: ha riflettuto una trasformazione della coscienza, una differenza rispetto al passato. Dopo aver «abbracciato l'utopia» si è stati diversi da come si era prima. L'utopia non è dunque un contenuto, qualcosa che si acquista, si incamera. È stata, è vero, pensata come qualcosa di là da venire, lì da qualche parte nel futuro, così come, proprio all'inizio, è stata localizzata in un'isola da qualche parte dell'America meridionale. Eterogeneità dell'utopia rispetto al tempo e allo spazio. Il «sole dell'avvenire», certo, un'immagine utopica: l'aurora di un giorno in cui si vive diversamente, in cui del «no si è fatto il sì» per parafrasare la storica, grande versione italiana di Franco Fortini dell'*Internazionale*. Ma questa aurora depositata laggiù nel futuro si è allontanata sempre più: «perché la rivoluzione oggi no, domani forse, ma dopodomani sicuramente», scherzava Giorgio Gaber in «Qualcuno era comunista». O Benigni, quando era Benigni, in «Berlinguer ti voglio bene», quando invitava il segretario del Partito Comunista Italiano a dare solo un segnale, e i colleghi muratori a non preoccuparsi troppo, perché quel segnale, prima o poi, sarebbe arrivato. E si è allontanata nello spazio, o per meglio dire, è scomparso quello spazio ignoto in cui collocarla, l'utopia: nel mondo ridotto a villaggio, o nella città fattasi mondo, il globo terracqueo è ormai percorso in ogni direzione dai meridiani delle reti sociali e riesce a stare per intero nei dieci centimetri di uno *smartphone*. Eppure, appunto, l'utopia è stata figura catalizzatrice di energie, passioni, strumento di orientamento delle condotte di vita. Figura morale di definizione dei comportamenti nel quotidiano: l'ideale di una società giusta, ad esempio, che trasforma le forme di vita nel presente. Proprio per questo suo statuto, ideale e dunque non concreto, l'utopia è stata condannata dal marxismo scientifico, come dai difensori dell'ordine. L'utopia non si confronterebbe con i dati di realtà, con la reale e concreta complessità dei fattori di cui vive l'umano. A maggior ragione, quando si tratta di fare politica con l'utopia, essa non può che essere derisa: proprio perché vive fuori dalla realtà, proprio perché è creatura dell'immaginazione, e solo dell'im-

maginazione, di infanti, o di pazzi, l'utopia politica è stata condannata, quando deriderla non bastava a fermare i suoi effetti.

I suoi effetti, appunto. La storia dell'utopia è la storia dei suoi effetti, e non solo delle sue immagini, non solo della sua letteratura o del suo pensiero². Circolano molte storie dell'utopia, delle opere e degli autori che con l'utopia hanno intrattenuto rapporti. Ma quello che manca è appunto una storia dell'utopia attraverso i suoi effetti. Una storia che racconti cosa sta al cuore di questo impulso, e insieme che racconti qualcosa che il «politico responsabile³» tenta accuratamente di eludere: il fatto cioè che l'utopia vive di effetti reali e non semplicemente di costruzioni simboliche. E sono proprio questi effetti di realtà che causano la sua derisione, o la sua condanna: accade quando, ad esempio, gli utopisti adottano «un discorso serio, a lettere maiuscole», annunciando catastrofi, denunciando colpevoli, facendo appello alla vendetta. Qui il discorso cambia, scrive Paquot, perché il politico responsabile è costretto a scendere a patti. Esiste dunque come un fondo oscuro, nell'utopia, qualcosa che un difensore dello *status quo* non può non temere, qualcosa che può mettere in causa gli equilibri dei poteri, coagulare delle resistenze: da qui, la

2 Un quadro, non del tutto esauriente, ma utile, riguardo la tradizione utopica e gli studi più recenti sul tema, è senz'altro dato da Paquot nel recentissimo testo sopra citato. Cfr. in questo senso anche il *Dictionary of Literary Utopias*, Ed. par V. Fortunati & R. Trousson, Honoré Champion, Paris, 2000. Tra le opere più recenti e a mio avviso inaggirabili intorno alla questione dell'utopia, è necessario ricordare per lo meno le seguenti: M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, Sens & Tonka, Paris, 2013; Id., *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens & Tonka, Paris, 2016; Id., *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, Sens & Tonka, Paris, 2016; P. Macherey, *De l'utopie!*, De l'Incidence, Saint Vincent de Mercuze, 2011. Punti di riferimento continuano ad essere naturalmente le riflessioni sull'utopia di Marc Bloch, Karl Mannheim e Paul Ricoeur. Una prima riflessione sui temi che sviluppo in queste pagine è contenuta nel mio testo: «L'essere per l'utopia: una ontologia critica», *Altraparola*, n. 1, 2018.

3 La citazione è dello stesso Paquot che mi sembra descrivere bene l'atteggiamento dell'anti-utopico, potremmo definirlo così, figura probabilmente molto più comune adesso di quanto non lo sia stato in altre epoche: «Questi s'ingegnerà a screditarli nel nome del realismo, del pragmatismo, dell'efficacia, della performance, del progresso, della razionalità!», T. Paquot, *Utopie e utopistes*, cit., p. 3.

derisione, lo sguardo di sufficienza, finché è possibile, o la condanna esplicita, l'attacco spietato, quando l'utopia si arrischia a manifestarsi come contropotere, e manifesta così il suo legame diretto col reale, la sua capacità di manifestarsi per quello che è, una forma di trasformazione delle relazioni.

A questo discorso occorre però aggiungerne da subito un altro: fino a qui, si capisce bene di cosa parliamo, e cioè di una certa utopia politica, dell'utopia come discorso e come strumento della retorica essenzialmente politica. E certo, occorrerebbe fare una storia di questa utopia a partire dal suo funzionamento, vedere come è stata recepita e quali sono stati gli effetti pratici che essa ha provocato. Ma se penetriamo in questo fenomeno storico, appena sotto la superficie, ci rendiamo conto che lo stesso oggetto rischia di sfuggirci: questo perché non esiste una sola utopia, ma più utopie. Sembra anzi che l'utopia, frutto primordiale della modernità, nasca proprio per esistere in modo multiforme: proprio per questo, si rivela decisivo, per comprendere l'oggetto, partire da una storia dei suoi effetti. Utopia e utopie pertanto. Solo per fare un esempio, se pensiamo al lungo Ottocento, possono venire in mente i vari tentativi di creare delle «utopie realizzate», delle forme di vita adattate ai principi dei falansteri di Fourier⁴; e sempre seguendo Fourier, o gli effetti di Fourier, diventa difficile pensare una storia dell'urbanistica e dell'architettura senza riflettere sull'incidenza che le utopie come ideali di organizzazione sociale hanno avuto su di esse⁵: è possibile dunque pensare

4 Solo per fare alcuni esempi: la Colonia societaria di Condé-sur-Vesgre (Seine-et-Oise, 1832-1833), la Colonia societaria di Côtéaux (Côte-d'Or, 1841-1844), in Francia, il Falansterio di Oliveira (1841) e l'União industrial de Sahy (1841) in Brasile, il Falansterio di Scaieni in Valacchia (1835), la Colonia di Sleptsov (1860) in Russia o ancora Pacific City (1866) a Sinaloa, in Messico. Da menzionare a parte tutta la storia dei Falansteri americani che hanno inciso profondamente nella storia degli USA: Brook Farm, Fruitlands. E sarebbe da ricordare, in questa linea, tutta la storia delle comuni fondate dai vari movimenti giovanili tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta.

5 In questo campo l'elenco di esempi sarebbe naturalmente sterminato, e molto dipende dal periodo che decidiamo di prendere in esame. Tra le utopie della «città ideale» medievale o rinascimentale, possiamo pensare

tutti questi fenomeni a partire da un luogo di osservazione che ci consenta di comprendere cosa è, o è stato, davvero in gioco nell'utopia?

Di certo, possiamo dire che tutte le forme di utopia hanno a che vedere con il quotidiano, con la sua trasformazione, con uno scarto a partire dal quale misurare quello che c'è e quello che potrebbe esserci. Una certa forma di guardare al presente, non con lo sguardo dell'angelo di Klee, che spinto dal vento del progresso che soffia dalle nostre spalle guarda proprio verso di noi, lasciandosi dietro le montagne di macerie accumulate dalla storia, ma, come ben sapeva Benjamin, con quello di chi vede nel presente le condizioni di uno scarto. L'utopia ha a che vedere, in questo senso, con le forme di vita, e con l'apertura della forma di vita ad un'alterità: è la sua capacità di far vedere questa alterità, e dunque la sua capacità di produrre effetti sul reale, che la rendono maggiormente temibile. Tutte le sue forme – l'«utopia dei libri» secondo l'espressione di Miguel Abensour⁶ o le «utopie classiche» di More, Bacon, Campanella, le «utopie sociali» alla Fourier o le utopie urbanistiche – hanno a che vedere con un unico fenomeno, capace di riorientare lo sguardo sul

a quella del dipinto di Ambrogio Lorenzetti *Effetti del Buon Governo in città* (1338-1340), o quella di anonimo conservata ad Urbino, dipinta tra il 1480 e il 1490, che esprimono canoni architettonici, e ideali sociali effettivamente visibili poi nelle forme urbane dei comuni e delle Signorie del centro Italia; spostandoci in avanti, incontriamo le forme della città settentesca, che andranno a coprire, per necessità o per imposizione quelle dei vecchi centri medievali, come accade nella Lisbona pombalina; solo in parte potremmo inserire in questo ambito la ristrutturazione parigina Ottocentesca; ma a questa categoria, appartengono certamente, tra gli anni Venti e Quaranta, le architetture di Le Corbusier (*Une Ville Contemporaine*, del 1922), le strutture razionalistiche della scuola di van der Rohe, l'urbanistica di Sharoun, così come il costruttivismo sovietico di Chernikov, di Venin, e la «casa comune» di Ginsburg, le residenze per lavoratori e le torri abitative di Aalto. Si arriva poi, negli anni Sessanta alla «città ideale» di Brasilia, città creata dal nulla per decisione del governo brasiliano e il cui modello di Niemayer dovrà confrontarsi conflittualmente con le concrete difficoltà della vita quotidiana, per esempio, degli operai che da tutto l'altipiano centrale del Brasile si concentreranno nella zona per prendere parte ai lavori.

6 Cfr. M. Abensour, *L'homme est un animal utopique*, cit., pp. 61-96.

quotidiano, di fenderlo, a volte persino di produrlo. In questo senso, l'utopia comincia a parlarci d'altro: di una tecnica, nata dai moderni per i moderni, ma che in realtà affonda le radici in tecniche antiche e che proprio dall'Umanesimo vengono riprese e traghettate nei secoli successivi. Una tecnica di vita che attraversa tutta la cultura occidentale, tutta la «memoria culturale» dell'Occidente⁷ e che forse, proprio per questo, non bisogna disperare di vedere tornare. Anzi, non bisogna forse semplicemente disperare di vedere: l'utopia è qui, nella parola, o nell'immagine disegnata apparentemente per caso dalla street-art di Banksy, che si vuole precisamente senza luogo, senza nome, e che invece arriva a parlarci proprio di quel luogo specifico, proprio mentre si produce. È forse nel tempo di vita quotidiano che impieghiamo per spezzare lo stesso ordine di questo quotidiano, magari è in questo tempo comune a chi scrive e a chi legge per portare l'occhio avanti, avanti, fino a questo punto.

2. Come afferma Foucault in un suo saggio divenuto celebre, l'utopia assume l'aspetto di uno «specchio» della realtà quotidiana: esso, per la precisione, si trova a metà strada tra una utopia – che è secondo la definizione che egli dà in queste pagine un luogo del tutto ir-reale – e una eterotopia, che invece è un luogo reale, esistente, nel quale possiamo davvero entrare: la nave, il cimitero, luoghi in cui non viviamo un quotidiano, ma da cui la nostra immagine del quotidiano, se ne usciamo, risulta ogni volta mutata. Luoghi di interruzione del nostro quotidiano. Entrambi, utopia e eterotopia, ci restituiscono dunque un'immagine invertita, a volte sconvolgente, di noi stessi, delle nostre abitudini.

Lo specchio, dopo tutto, è una utopia, essendo esso un luogo senza luogo. Nello specchio mi vedo lì dove non sono, dentro uno spazio ir-reale che si apre virtualmente dietro la superficie, sono in basso, dove non sono, una sorta di ombra che dà a me stesso la mia propria visibilità, che mi consente di guardarmi là dove sono assente: utopia dello specchio. Ma è allo stesso tempo una eterotopia, nella misura in cui lo

7 J. Assmann, *La memoria culturale*, Torino, Einaudi, 1992.

specchio esiste realmente e nella misura in cui possiede, sullo spazio occupato, una sorta di effetto di ritorno; è a partire dallo specchio che mi scopro assente nel posto in cui sono, vedendomi là in basso. A partire da questo sguardo che in qualche modo viene rivolto a me stesso, dal fondo di quello spazio virtuale che si trova dall'altra parte del vetro, io torno a me stesso e ricomincio a volgere gli occhi verso me stesso e a ricostituirmi là dove sono; lo specchio funziona come una eterotopia in questo senso, che esso rende questo posto che occupo nel momento in cui guardo nel vetro, allo stesso tempo assolutamente reale, legato con tutto lo spazio intorno, e assolutamente irreali, in quanto è obbligato, per essere percepito, a passare da quel punto virtuale posto là in basso⁸.

Di questa capacità di inversione rispetto al quotidiano, l'utopia è del resto manifestazione esplicita sin dall'inizio. Nel 1516, quando More dà alle stampe *L'Utopia*, da appena tre anni è stato pubblicato *Il Principe* di Machiavelli. Due dei maggiori fiori dell'Umanesimo politico, scritti a pochi anni di distanza, e in due contesti abitati da quelle tensioni che porteranno da un lato alla definizione di una delle potenze statuali decisive della modernità e dall'altro alla definitiva decadenza politica e culturale degli staterelli italiani, hanno in realtà un destino di lettura comune: sia l'uno che l'altro vengono infatti interpretati come satire e specchio invertito della situazione politica del tempo⁹. L'Umanesimo di More riprende – come farà del resto Machiavelli nei *Discorsi* – una figura dell'antichità, risemantizzandola. Nel caso dell'utopia si tratta evidentemente del mito platonico di Atlantide, che viene descritta nella Repubblica proprio per mostrare l'antitesi rispetto i costumi di quell'Atene che aveva condannato a morte Socrate. More riprende dunque un mito platonico, ma con esso riprende in realtà una modalità della filosofia

8 M. Foucault, «Des espaces autres», in: *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1575 (traduzione mia).

9 Nel caso di Machiavelli, è sufficiente ricordare il verso con cui lo ricorda Foscolo nei Sepolcri: «il corpo di quel grande / che temprando lo scettro a' regnatori / gli allòr ne sfronda, ed alle genti svela / di che lagrime grondi e di che sangue» (*Sepolcri*, 155-159).

antica – una «filosofia come modo di vita¹⁰» secondo la definizione di Pierre Hadot – contrapponendosi alla filosofia «accademica» della scolastica medievale¹¹. Le opinioni, pur contrastanti, di Moro e di Itlodeo, il marinaio portoghese il cui racconto sui costumi di Utopia si svilupperà nella seconda parte dell'opera, riflettono tuttavia una stessa necessità: quella di una filosofia che sappia incidere nella realtà, e soprattutto sia in grado di trasformare i costumi. Una filosofia che riprende quindi quella funzione che essa possedeva nell'antichità come *tékne perí ton bion*, tecnica di vita. Ci ritorneremo. Intanto, però, osserviamo le due divergenti ricette che Moro offre attraverso la sua stessa voce narrante e attraverso la voce di Itlodeo: la prima, che vuole la filosofia come arte della dissimulazione, di un'arte cioè che è in grado di far passare determinati contenuti, ed è quindi in grado di incidere effettivamente sulle vite, quotidiane, dei popoli, modificando le loro abitudini:

Se non si possono sradicare del tutto i pregiudizi e gli errori, se non si può rimediare come si vorrebbe ai vizi correnti e tollerati, non per questo bisogna lasciare il paese nell'imbarazzo, né, pel fatto che non si possono fermare i venti, abbandonare la nave dello Stato in mezzo alla tempesta. E d'altra parte, nemmeno introdurre a forza discorsi insoliti e stravaganti, che si sa non avranno alcun peso presso chi ha idee opposte; ma per vie oblique bisogna adoprarsi in ogni modo a condurre le cose, per quanto uno sa e può, acconciamente, in modo da render meno dannoso sia possibile ciò che non si può cangiare in bene. Che tutti stia bene non si può ottenere, se tutti non sono buoni; e questa è cosa a cui ho rinunciato... per un po' di anni¹².

10 P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Éditions Albin Michel, Paris, 2002. Cfr. anche, su questo tema, il saggio di J. Sellars, *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Bloomsbury, Aldershot, 2003, e il più recente «What is philosophy as a way of life? », *Parrhesia*, 28, 2017, pp. 40-56.

11 «Esiste invece un'altra filosofia, più socievole, che conosce bene il proprio palcoscenico e sa adattarvisi e, nel dramma che si dà, fare acconciamente la propria parte con grazia e dignità. Questa dovrete adoprare»: T. Moro, *L'Utopia*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 47.

12 Ivi, pp. 47-48.

Lo sguardo di More sembra in questo caso molto simile a quello, rivolto alla realtà effettuale delle cose, e pessimista riguardo la bontà del genere umano, del collega fiorentino. D'altra parte, quali siano queste «vie oblique» attraverso cui la filosofia può intervenire nel mondo è questione che ci riporta proprio al mito platonico: è forse possibile, far navigare lo Stato verso il bene non attraverso discorsi «insoliti e stravaganti» ma attraverso una prassi che riorienta le forme delle condotte dei «consigli dei principi». Di parere opposto è Itlodeo:

Ma a questo modo – replicò Itlodeo – non si otterrebbe altro che, mentre io cerco di rimediare all'altrui pazzia, diverrei io stesso pazzo furioso insieme con loro. Se voglio dire la verità, è necessario che parli nel modo che ho detto. Del resto, non so se sia da filosofo dire il falso; certo non è mia abitudine. Sebbene... quel mio discorso, ammesso pure che riesca sgradito e forse modesto, non vedo perché debba sembrare stravagante sino all'incongruenza... Se narrassi ciò che Platone immagina nella sua Repubblica, o ciò che fanno nella loro gli abitanti di Utopia, questo sì che, per quanto sia meglio, non c'è da dubitarne, potrebbe sembrare disadatto, perché mentre la proprietà, da noi, è privata, dei singoli, lì invece tutto è in comune¹³.

Itlodeo è dunque, in questo senso, figura del filosofo che ritiene che i costumi si possano mutare solo attraverso la verità. Figura del parresiasta, per certi aspetti. E, al contrario, ritiene che presentare delle «figure» di forme di vita alternative a quelle in cui si vive non sia utile a questo scopo, in quanto tali figure non si possono adattare alle condizioni di vita presente. D'altra parte, però, ciò è proprio quanto avviene nella seconda parte dell'Utopia, dove Itlodeo racconta i costumi di Utopia. Una rappresentazione inadatta a modificare le cose, dunque, ma che va incontro a quella «via obliqua» ricercata da More, segnata per com'è da un pessimismo che anche Itlodeo condivide, se è vero che Utopia è più felice proprio perché è in grado

13 Ibidem.

di far sue, al contrario di quanto riesca a fare la società occidentale, le forme di vita più utili alla propria sopravvivenza. È del resto lo stesso pessimismo che ritroviamo alla fine del volume, quando More ammette che, pur non condividendo tutto dei costumi di Utopia «non ho difficoltà a riconoscere che molte cose si trovano nella repubblica di Utopia, che desidererei pei nostri Stati, ma ho poca speranza di vederle attuate¹⁴».

3. La funzione della figura utopica sembra, in questo senso, andare incontro a quanto Miguel Abensour scrive descrivendo il fenomeno che sta alla base del genere utopico: la conversione. Una conversione che Abensour non intende tuttavia nel medesimo senso dell'interpretazione religiosa di Prévost, secondo cui l'Utopia sarebbe uno strumento «di rinascimento interiore», volto, più che a una rivoluzione politica, a «una comunione di natura con gli altri uomini». Per Abensour si tratta di pensare in questo senso qualcosa che non è né interamente religioso, né interamente politico, nel senso con cui volgarmente si pensa l'utopia: si tratta appunto di una «conversione all'utopia», di una via d'accesso «all'uomo in quanto animale utopico¹⁵», e in qualche modo a una certa modalità della stessa filosofia:

La conversione utopica significa e non può significare altro che la conversione alla stessa utopia e non ai suoi temi e ai suoi contenuti; intendiamo con ciò questo, la conversione a un complesso d'impulsi, di attitudini, ovvero di posture proprie dell'utopia¹⁶.

In maniera ancora più chiara, Abensour riprende il senso dell'utopia come «conversione» e «risveglio», e dunque la matrice esistenziale di una filosofia incarnata nell'utopia:

14 Ivi, p. 134.

15 M. Abensour, *L'homme est un animal utopique*, cit., p. 17.

16 Ivi, p. 16.

Può esistere una filosofia sprovvista di qualunque dimensione utopica, nel momento in cui ha rotto con l'utopia? È possibile concepire una utopia separata da qualunque filosofia, per quanto sotto la forma della non-filosofia, o, come in Thomas More, di un'altra filosofia «consapevole del teatro del mondo», differente dalla filosofia dominante? Il risveglio, precisamente, non importa con quali modalità, non offre una fragile passerella tra filosofia e utopia, tanto più che filosofia e utopia devono la loro esistenza a una conversione, a una metanoia, che esige, in ogni caso, risoluzione, ostinazione persino nella pratica del dubbio e dello scarto, o in quella dello stupore, e non saprebbero accontentarsi, come fa il tiranno di Siracusa, di simulazione o di infingimento¹⁷.

L'utopia avrebbe dunque come momento centrale della propria esistenza – il che la accomuna precisamente a una certa pratica, non accademica, della filosofia – la nozione di risveglio. In questo senso, l'utopia ha le sue radici, come tenterò di mostrare rapidamente, in alcune pratiche antiche, che More fa transitare nella modernità. L'Utopia, in questo senso, non dev'essere avvicinata come un testo che parla di politica o di semplice trasformazione sociale: se pensiamo che le élites del '500 che costituivano poi il pubblico a cui un autore fondamentalmente si rivolgeva erano élites *anche* politiche, ritroviamo nell'utopia qualcosa di molto simile alla tecnica utilizzata da Platone e dai neo-platonici: costruire una *paideia* che trasformasse la condotta di vita dei singoli, aprendola a una modalità differente dell'esistenza. Dal momento in cui i singoli sono anche politici, l'effetto di conversione provocato nei singoli si estenderà a tutta la comunità. L'utopia ha dunque a che vedere più con la pratica della meditazione, degli esercizi spirituali, che con la «rivoluzione» dei moderni. D'altronde, la «rivoluzione», così come le idee chiliastiche, nascono sempre – Thomas Müntzer è contemporaneo di Moro – a partire da una pratica di trasformazione interiore: ciò che sembra accadere in quei primi trent'anni del '500 è dunque l'avvio di pratiche di «conversione» della modernità: filosofia, religione, ma anche

17 Ivi, p. 57.

politica, vivono, su fronti differenti, la ripresa di questa antica tecnica.

4. È dunque intorno alla pratica della conversione che dobbiamo interrogarci, per comprendere più da vicino che cosa c'è in gioco nell'utopia e nel pensiero utopico, come tecnica di conversione del quotidiano. Pierre Hadot e Michel Foucault, su fronti differenti, hanno dialogato nei primi anni '80 precisamente intorno alle tradizioni che nell'antichità classica facevano riferimento alla trasformazione interiore. Scrive Hadot:

La parola latina *conversio* corrisponde infatti a due parole greche dal senso differente, da una parte *epistrophé* che significa «cambiamento di orientamento», e implica l'idea di un ritorno (ritorno all'origine, ritorno a se stesso), dall'altra parte *metanoia* che significa «cambiamento di pensiero», «pentimento», e implica l'idea di un mutamento o di un rinascimento. Questa polarità fedeltà-rottura ha fortemente segnato la coscienza occidentale da quanto è comparso il cristianesimo¹⁸.

La ricerca di Hadot sulla questione della conversione costituisce d'altronde un punto fermo del suo lavoro sulla filosofia come forma di vita e riporta direttamente, attraverso il dialogo intrattenuto con Foucault, alle tecniche con cui nell'antichità la filosofia operava come strumento di cura della vita (*tékne perì ton bion*)¹⁹. È questa la nozione a cui fa riferimento Foucault, nel quadro della sua analisi sulle «tecniche di sé». La filosofia appare in questo senso come una «tecnica tra le tecniche», un artigianato tra gli altri, con un suo oggetto peculiare, la vita appunto. Foucault, come Hadot, lavora in questi anni ad una archeologia delle «pratiche». Non si tratta più di

18 P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., p. 223.

19 Faccio riferimento in questo senso al saggio «Un dialogue interrompu avec Michel Foucault», in *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pp. 305-311.

interrogarsi sulle forme della verità, sul potere, sulla «sessualità», come piuttosto su quali pratiche sono state adottate storicamente per produrre determinati effetti di verità, determinati effetti di potere, in che modo il corpo è stato sollecitato come campo di battaglia tra opposte necessità politiche, etiche, biologiche. Lungo questo percorso, Foucault incontra le antiche pratiche di meditazione, di confessione: tra gli stoici e gli epicurei forme come la *meditatio mortis* o la *meditatio malorum* costituiscono elementi centrali non solo dell'orizzonte teorico, ma di quel legame necessario tra conoscenza e arte dell'esistenza, o «stile di esistenza», nelle parole di Foucault, che caratterizza appunto la «filosofia» in questo periodo. Estremamente interessante, in questo senso, è come Foucault non si avvicini alla «filosofia» attraverso una storia delle idee – e neanche attraverso una «storia dei sistemi di pensiero», come pure aveva scelto di chiamare la sua cattedra al Collège de France – ma attraverso quella che potremmo definire una «storia degli insiemi di pratiche». Sono dunque le pratiche – e il pensiero stesso come pratica, esercizio, orientamento dello sguardo – a costituire il vero oggetto.

Nell'analisi di queste tecniche, Foucault individua una macro-area, quella della «cura di sé» (*epimeleia heautou*): un insieme di tecniche che danno forma al «sé» dell'antichità, che definiscono cioè lo schema di rapporto del soggetto con se stesso. Così, a «differenti forme di cura», corrisponderanno «differenti forme di sé²⁰». Si tratta di pratiche dunque, di vere e pratiche del quotidiano. Ne è un esempio la meditazione sulla giornata appena trascorsa fatta da Seneca in questo brano delle *Lettere a Lucilio*:

Tu vuoi sapere che cosa faccio in ognuna delle mie giornate, ora per ora. Mi giudichi bene, se pensi che non abbia niente da nascondere. Certo, dovremmo vivere come se fossimo sempre in presenza di qualcuno, e pensare come se qualcuno potesse leggere nel nostro animo. [...] Voglio, dunque, contentarti: farò volentieri un'ordinata relazione delle mie attività. Prima rivolgerò l'attenzione su me stesso e, ciò che è utilissimo, farò un esame della mia giornata. Quello che ci rende vera-

20 M. Foucault, *Les techniques de soi* in *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 2002, p. 1607.

mente cattivi è che nessuno esamina la propria vita. Noi pensiamo, anche se di rado, a quello che vogliamo fare; eppure è dal passato che viene l'ammaestramento per il futuro²¹.

La meditazione sulla giornata rientra in realtà nel quadro di tutta una precisa modalità filosofica della scuola stoica: Foucault mostra ad esempio come tutta una serie di «regole del quotidiano» vengano fatte proprie da chi aderisce a quella scuola. Non ubriacarsi, fare esercizi fisici in un certo modo, dormire in un altro: la conversione alla filosofia implica pertanto tutta una serie di regole, saldamente depositate e dimostrabili razionalmente, che regolano la vita quotidiana dello stoico.

5. Convertirsi, implica dunque, aderire a tutta una serie di «tecniche di sé» che fanno dello stoico uno stoico. Non si diventa, del resto, stoici, o epicurei, o neo-platonici, o cristiani – quando il cristianesimo apparirà tra le filosofie tra la fine del III e la fine del IV secolo – dall'oggi al domani. Quello che accade nella conversione è l'adesione a un insieme di «tecniche» che faranno di noi qualcosa di profondamente differente da quello che eravamo prima. Avremo così, proprio nello stoicismo, l'inaugurazione della pratica dell'*askêsis*, non, come la potremmo intendere, nel senso di una pratica della «rinuncia», ma nel senso di una pratica della propria esistenza:

Scopo ultimo dell'*askêsis* non è quello di preparare l'individuo a un'altra realtà, ma di consentirgli di accedere alla realtà di questo mondo. In greco, la parola che descrive questa attitudine è *paraskeuazô* («prepararsi»). L'*askêsis* è un insieme di pratiche attraverso cui l'individuo può acquisire, assimilare la verità, e trasformarla in un principio di azione permanente. L'*alêtheia* diviene l'*êthos*. È un processo d'intensificazione della soggettività²².

21 Seneca, *Lettere a Lucilio*, lettera 83, in *Opere morali*, BUR, Milano, 2017, p. 278.

22 M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit., p. 1619.

È in questo quadro di studio delle tecniche di «cura di sé», che divengono però anche tecniche degli altri – inseparabilmente – che compare in Foucault la tecnica della *parresia*, un dire la verità per intero passando attraverso un rischio, che può arrivare fino alla morte di chi la dice – Socrate, davanti all'assemblea ateniese – o all'interruzione di un rapporto d'amicizia, politico, nel momento in cui si rompe il patto – parresiastico, appunto – tra chi parla e chi ascolta. Anche qui, in realtà, un insieme di tecniche, di giochi di verità, attraverso cui si costruiscono i soggetti stessi di verità, e le forme con cui la verità viene alla luce. E proprio nella lunga storia delle tecniche parresiastiche – una storia che va appunto dal coraggio della verità politica dell'Atene antica, all'esercizio della verità etica nei circoli stoici, sino all'esposizione della verità di fede nel corpo dei «testimoni» (*martyros*) cristiani – Foucault descrive il fenomeno dell'aleturgia, l'«atto attraverso cui si produce la verità». Il gioco di verità non attiene così più alla parola ma allo stesso corpo, o, per meglio dire, all'arte della vita. Non è più solo l'esposizione di un momento, o di una parola in una circostanza data, ma l'insieme delle azioni, il quotidiano di un corpo, che manifesta la verità come scandalo, e come strumento di passaggio ad una vita altra. L'incontro con l'*alethourges*, con chi esercita l'*alethurgia*, è in questo senso un incontro sconvolgente, l'incontro con una vita, con un quotidiano della vita, che incide per sempre sulla superficie del nostro stesso *bios*. Il quotidiano di quella vita è ciò che provoca una *metanoia*, o una *epistrophè* nelle vite altrui: il senso di una bio-grafia, starebbe proprio in questo. Ed è proprio nel seno della tecnica aleturgica, che vediamo svilupparsi la forma di vita filosofica dei cinici, così come tutto il genere letterario delle «Vite»: le vite dei filosofi, prima, con Diogene Laerzio, e poi le vite dei Santi. Vite, appunto che nel loro testimoniare la verità con gli atti quotidiani invitano, o provocano, la conversione.

Intorno all'*alethurgia* possiamo così vedere sorgere tutta una semi-otica della forma di vita: è la trasformazione della forma di vita attraverso la verità, e attraverso l'ascesi – nel senso con cui l'abbiamo definita – di verità, a caratterizzare la filosofia come *tékne perì ton*

bion, come tecnica che ha come oggetto il *bios*, non la vita animale, ma la capacità tutta umana di decidere sulla propria forma. L'esposizione del *bios* diventa a sua volta possibilità di trasformazione di un altro *bios*: e questo accade innanzitutto nella presenza orale del filosofo, e poi nella sua presenza esemplare nella letteratura, come accadrà appunto successivamente, nella letteratura cristiana, con gli esempi di vita dei Santi.

Questa tecnica di sé che vediamo nascere nell'orizzonte della *parresia* e che conduce appunto fino alla semiotica delle forme di vita ha avuto in realtà un progresso decisivo²³, se facciamo nuovamente qualche passo indietro e torniamo all'Atene del IV secolo. Non attingono forse a questa storia della semiotica della conversione il Socrate di Platone, e così, via via fino alla modernità, il Socrate o lo Schopenhauer di Nietzsche e, naturalmente, lo stesso Socrate di Foucault o di Hadot? E non attiene forse a questa storia anche la tradizione dell'autobiografia moderna, che, nata in seno al movimento gesuita, secondo il grande modello di Agostino, attraversa la *Vita* di Cellini, le *Confessioni* di Rousseau, l'*Ecce homo* di Nietzsche? Il fenomeno della conversione ad una vita altra sembra così avere come presupposto, sia nella tradizione filosofica, che poi in quella religiosa, una semiotica che attiene ovviamente delle figure: siano esse *bioi*, siano esse, però, forme di vita esemplari, miti, che vengono descritti fin nei minimi dettagli del loro quotidiano proprio per provocare una conversione ad una vita altra. È dunque dentro questa semiotica della conversione che possiamo leggere anche i miti platonici, come quello di Atlantide, o in generale la figura della stessa *kallipolis*, a cui ovviamente si ispira l'*Utopia* di More²⁴.

23 Da questo punto in avanti ci spostiamo su di un terreno non sondato da Foucault.

24 Estremamente importante in questo senso la notazione di Luciano Canfora sull'impatto – volontario – etico e politico della *kallipolis* platonica per il moralismo dell'ateniese «buon democratico» del IV secolo a.C. Cfr.: L. Canfora, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Laterza, Roma-Bari, 2014, pp. 40-41, 170-171. Sull'influenza della *kallipolis* platonica per le forme moderne, cfr. pp. 345-356.

Semiotiche dunque della conversione attraversano per ogni lato l'antichità, come figure esemplari – del *bios* – delle forme di vita individuali e di quelle collettive, e si riversano nella modernità filosofica quando l'Umanesimo italiano e inglese le riscopre. Figure appunto che si presentano con l'obiettivo di provocare un'altra possibile vita: figure come *téknai perí ton bion* individuale e collettiva. Ora, prima di ritornare da dove siamo partiti, cosa ovviamente necessaria se assumiamo l'utopia come una pratica di conversione, rimangono da osservare due cose. L'Utopia di More si presenta come dislocazione nello spazio, come squarcio «obliquo» di una vita altra nella vita del quotidiano: «non c'è dubbio che Platone prevede chiaramente che, a meno che i re non studino filosofia, non si darà mai il caso che approvino i consigli di chi fa il filosofo²⁵». Se possiamo inserirla nel quadro di quella semiotica della conversione a cui facevo riferimento, rimane ancora una questione, quella dell'alterità del mondo a cui la tecnica utopica conduce, una questione che Foucault, in una delle sue ultime lezioni, lancia in avanti senza avere poi il tempo di approfondirla: il più grande mutamento dell'ascetismo cristiano rispetto quello cinico riguarda proprio il rapporto tra vita altra e mondi altri; se il cinico infatti vuole accedere ad una «vita altra» perché ci sia un «mondo altro», nel cristiano il passaggio ad una «vita altra» non ha come obbiettivo la trasformazione immanente del mondo, ma appunto l'accesso ad un «altro mondo²⁶». La tecnica di trasformazione del sé si sposta dalla trasformazione del mondo all'accesso ad un altro mondo metafisico. È a questa dislocazione dell'alterità che l'Umanesimo sembra rispondere con una rilocalizzazione nel mondo, seppure nell'imperturbabilità di una isola legata al racconto verisimile di un navigatore portoghese al soldo di Vespucci. «Mondo altro» dei cinici, «altro mondo» della religione, «mondo altro», nuovamente, dell'utopia: figure della conversione ad una vita altra, figure attraverso cui avviene questa stessa conversione.

25 T. Moro, *L'utopia*, cit., p. 39.

26 Cfr. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Gallimard, Paris, 2009, p. 293.

6. Se andiamo a vedere di cosa è fatta l'utopia, e dunque di cosa è fatto il rapporto che la lega, come tecnica dei moderni, alla tecnica degli antichi, di cosa è propriamente fatta la sua semiotica, ci accorgiamo che in gioco sono appunto le forme di vita che abitano l'isola utopica, o la Città del Sole, o i Falansteri di Fourier. Le utopie presentano delle forme di vita: ma se le osserviamo attraverso gli strumenti che ci offre Foucault, e dunque come tecniche di trasformazione, figure che muovono alla conversione individuale, e che a partire da questa provocano un effetto concreto nella realtà, non necessariamente destinato a compiere quelle figure, comprendiamo allora, ancora più da vicino, il senso della «conversione utopica» di cui parlano Abensour e Bloch. Legata strettamente ad una modalità della filosofia pensata come una forma di vita, da un lato, e alla religione, dall'altro, l'utopia appare come tecnica creata, o ricreata, dai moderni, sul grande modello delle *technai perì ton bion* degli antichi, proprio per riportare l'alterità nel mondo. La conversione, fenomeno decisivo di queste tre «tecniche», appare dunque nell'utopia non come conversione ad un contenuto, ma come conversione ad una possibilità altra del reale. Pierre Macherey ha di recente fatto notare come tutti i testi utopici hanno a che vedere con una gestione del quotidiano e del reale²⁷. Anzi, sarebbe proprio questa gestione ad essere al centro del pensiero utopico. La quotidiana, meticolosa, ossessiva descrizione con cui Fourier parlerà dei pasti consumati in Armonia («il mattiniero alle 5; la colazione alle 8; il pranzo all'una...²⁸»), non è che una riedizione, in scala industriale, della giornata lavorativa in Utopia. Un'ossessione il cui effetto più concreto è di mostrare che «qualcosa manca» - come scriveva Bloch, riprendendo Brecht - nella vita quotidiana di chi legge. Ed è questo

27 Cfr. P. Macherey, *De l'Utopie!*, cit., pp. 87-88. Canfora nota come la somiglianza tra l'Utopia di More e il modello platonico sia visibile proprio a partire dal quotidiano: «per esempio l'ossessione per i regolamenti che disciplinano il matrimonio, ma anche l'allevamento della prole e le regole per l'allattamento»: L. Canfora, *La crisi dell'utopia*, cit., p. 354.

28 P. Macherey, *De L'utopie!*, cit., p. 347.

forse l'effetto temibile dell'utopia: togliere terreno, spostare la ragione nel suo specchio e farla tornare indietro, infine, mutata. E dove l'occhio dello status quo si sofferma sul «qualcosa», quello dell'utopia sembra invece interrogare il negativo che si frappone al luogo, e che in nessuna maniera intende determinarlo. La conversione utopica, tecnica dei moderni per trasformare il loro *bios*, avviene, come mai era avvenuto prima, proprio in quel *no* sospeso per un momento appena su ogni gesto che si vorrebbe eterno.

Il corpo tossico della modernità

Stefania Consigliere, Arianna Colombo

Alla fine del 1965, sulla rivista francese «L'information psychiatrique» appare un articolo di Georges Devereux intitolato *Le origini sociali della schizofrenia, o la schizofrenia senza lacrime*. Con l'abituale piglio provocatorio, l'autore scrive:

Non si può guarire una malattia psichica – nevrosi o psicosi – fintanto che il medico soffre del medesimo male del suo paziente e fintanto che l'ambiente socioculturale in cui si svolge la cura, pur proclamandosi desideroso di vincere il male, favorisce indirettamente la formazione e lo sviluppo dei suoi principali sintomi. (...) Considero la schizofrenia quasi incurabile, non perché essa sia dovuta a fattori organici, ma perché i suoi sintomi principali sono sistematicamente mantenuti in vita da taluni dei valori più caratteristici, più potenti – ma anche più insensati e disfunzionali – della nostra civiltà¹.

Trattando la schizofrenia come configurazione socio-psichica prima che come categoria diagnostica codificata, Devereux prosegue elencando le caratteristiche culturali che ne favoriscono lo sviluppo in tutta la popolazione e propone di considerarla un *disturbo etnico* nostrano, esito di un conflitto presente nella gran parte degli individui normali («il paziente è dunque come tutti gli altri, ma lo è più intensamente degli altri»), i cui sintomi, lungi dall'essere inventati

1 G. Devereux, «La schizofrenia, psicosi etnica o la schizofrenia senza lacrime», in *Saggi di etnopsichiatria generale*, Armando Editore, Roma, 2007 (1973¹), pp. 245-268, p. 245.

dal malato, «gli sono forniti “belli e fatti” dal suo ambiente culturale e rappresentano (...) dei “modelli di cattiva condotta”²».

Accettiamo dunque, con l’etnopsichiatria e con larga parte dell’antropologia, che gli umani siano il prodotto di un tempo e di un luogo specifici, enti storici costituiti da un insieme di attaccamenti, messi in forma dalla cultura in cui sono nati e dalla storia che hanno attraversato secondo un processo integrale di plasmazione che investe l’espressione genica, la fisiologia, la strutturazione pulsionale ed emotiva, i modi della soggettività, le relazioni con gli umani e i non-umani (animali, piante, spiriti, idee, valori ecc.) e definisce, volta per volta, cosa è normale e cosa non lo è; le forme della salute e quelle della malattia; i modi della normalità e le piste della non-normalità³.

Seguendo Devereux, proveremo a descrivere l’*addiction* (intesa in senso ampio come dipendenza tossica da un legame, nonostante gli effetti avversi e a scapito di tutti gli altri attaccamenti) come disturbo etnico della modernità, impiantato in noi tutti dalle condizioni materiali della nostra esistenza e che ci rende continuamente congruenti – nella fisiologia, prima ancora che nell’ideologia – con il sistema a cui, pure, vorremmo opporci.

Non si ha mai abbastanza, ma nessun timore: qui non manca niente. La sovrabbondanza della merce risplende nella non alternanza di momenti di luce e ombra, di azioni e pause del nostro quotidiano: possibilità immediata, giorno e notte, di consumare, condividere e contattare. Tutto il monetizzabile (e cioè tutto) è disponibile e se il reddito è basso arrivano in soccorso le offerte smart: inclusione di stile e connettività, bellezza e salute al miglior prezzo. Ciò che è

2 Ivi, p. 247.

3 Chi fosse interessato a esplorare questa prospettiva antropologica denaturalizzante (e, in questo senso, marxiana), cfr.: P. Coppo, *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003; E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Macerata, 2019 (2012¹); T. Ingold & G. Pallson (a cura di), *Biosocial becomings. Integrating social and biological anthropology*, CUP, Cambridge, 2013.; S. Consigliere, *Antropo-logiche. Mondi e modi dell’umano*, Colibrì, Paderno Dugnano (MI), 2014.

appropriabile non costa fatica. All'insegna dell'infantilismo i capricci dilagano: la dose non è sufficiente, un perenne stato di astinenza governa lo sfinito dei corpi. Sotto queste condizioni si educano intere generazioni, e non solo: la cattura è retroattiva.

«Preferisco la quantità all'assenza.»

La modernità nasce in Europa dalla coalescenza di tre enormi processi storici – colonialismo, capitalismo e scienza – strutturando le condizioni materiali, psichiche e relazionali necessarie alla sua esistenza⁴. È di particolare rilievo, qui, il riferimento al colonialismo come motore primo della modernità: non solo perché nelle colonie c'è stata la prima, rapinosa estrazione delle ricchezze che, in Europa, avvieranno il circuito del plusvalore, ma anche perché è là che s'impiana fin da subito la produzione delle *droghe coloniali* di cui le insegne dei nostri negozi ancora portano traccia.

Profondamente duplice, la modernità si presenta sul versante utopico come progetto di liberazione, *telos* ultimo dell'umano divenire, essendo di fatto un sofisticato sistema di dominio che ha agito e continuamente agisce la violenza necessaria alla sua instaurazione, al suo mantenimento e alla sua espansione⁵. Aggiungiamo, senza poterlo sviluppare, che la modernità manifesta un'intrinseca *propensione alla totalizzazione dell'esistente*, alla riduzione a uno dei regimi ontologici, epistemologici ed etici, fino alla sparizione di qualsiasi modo altro di fare mondo e fare umanità⁶. Come in ogni altro siste-

4 M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*, Gallimard/Seuil, Paris, 1997 e id., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004; M. Benasayag, *Le mythe de l'individu*, La Découverte, Paris, 2004 (1998¹).

5 F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, (1845¹) online su marxists.org; K. Marx, «La cosiddetta accumulazione originaria», in *Il Capitale. Critica dell'economia economica*, Volume I, cap. XXIV, Editori Riuniti, Roma, 1964 e 1994 (1867¹); S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, ombre corte, Verona, 2008.

6 P. Bartolini-S. Consigliere, *Strumenti di cattura. Per una critica dell'immaginario techno-capitalista*, Jaca Book, Milano, 2019.

ma di dominio, anche qui la violenza rende possibile il sistema è sistematicamente occultata, scotomizzata e naturalizzata: ciò che è storico diventa assoluto, l'ingiustizia si fa legge di natura. Non è un'invenzione dei moderni: dalla superiorità maschile nel patriarcato fino al *there is no alternative* del neoliberismo, l'oblio dei soprusi nasconde il processo che produce dominio. Ma è stata senz'altro la modernità a perfezionare l'antico dispositivo a due tempi, fatto di violenza e rimozione, innestandovi sopra un intero arsenale di tecniche di «cattura dell'anima». È il suo trucco più proprio, ciò che la distingue da qualsiasi altra forma di regime antropologico: essa assoggetta gli individui non solo costringendoli, ma anche fornendo loro incessantemente immagini di sogno, fascinazione e godimento.

Qui troviamo una prima e importante ipotesi sulla relazione fra *addiction* e modernità. Quando Benjamin⁷ descrive il capitalismo come religione senza dogma, interamente culturale e priva di interruzioni, sta fornendo una fenomenologia precisa del ciclo produttivo che esso richiede e su cui si fonda: *sans trêve et sans merci*, in regime di plusvalore la produzione (di merce, di denaro, di aura, di individui) non solo deve occupare ogni tempo e ogni spazio, ma anche aumentare continuamente in estensione, in intensità e in intensione, fino a occupare l'intero geografico, temporale e psichico. Queste condizioni richiedono soggetti fatti in una certa maniera, menti e corpi in grado di svolgere nei tempi e nei modi richiesti le mansioni assegnate – mansioni assai più dure rispetto a quelle che caratterizzano le economie non capitaliste e per le quali il *doping* (l'introduzione di sostanze che migliorano il rendimento) è uno strumento d'eccezione.

La città è linda, perfetta, come nuova: lunghi corridoi asettici che prediligono la viabilità e il transito continuo. Nessuna sosta gratuita, per fermarsi è necessario consumare.

Bar, locali, discoteche, palestre, fastfood e centri estetici sono gli spazi della vicinanza dei corpi, esposti lungo una catena di anonimato. Qui la sosta è legittima e i convenuti, come automobili, si parcheggiano in lunghe code per

7 W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, Il Melangolo, Genova, 2013 (1921¹).

prendere parte alla sfilata del consumo. I corpi son fermi ma la fila comunque procede: come la merce negli scaffali, come su tapirulan e scale mobili.

Una sorveglianza discreta tiene in ordine le schiere, che accettano la prigionia pur di impossessarsi dell'oggetto magico che permette di non essere segregati: bisogni che «restano bisogni senza essere mai stati desiderati.

«Trasforma il cliente in un eroe della tua storia.»

Il caso dello zucchero è esemplare: per le condizioni della sua produzione; per le sue funzioni; e per la sua banale e scontata onnipresenza.

La produzione di questa prima «polvere bianca» anticipa la fabbrica europea di un secolo e mezzo: la tremenda disciplina manifatturiera non è nata negli opifici di Manchester, ma nelle baracche coloniali dove gli schiavi estraevano il succo dalle canne, e dove un machete era sempre pronto accanto ai macchinari per recidere gli arti che, con una certa frequenza, vi s'impigliavano.

A lungo impiegato solo come elemento della farmacopea, la sua diffusione nella dieta europea comincia nel Cinquecento e aumenta in parallelo con l'industrializzazione, fino a raggiungere, a inizio Novecento, livelli analoghi a quelli attuali (circa 27 kg annui procapite in Europa, il doppio negli Stati Uniti). Un consumo così massiccio ha molte controindicazioni: dalle carie all'obesità passando per la sregolazione degli elementi nutritivi. Perché, allora, è cresciuto in modo così costante?

Mintz ipotizza che l'incremento assolvesse a diverse funzioni. Per cominciare, c'era la questione puramente economica del costo della manodopera: «lo zucchero e altri prodotti coloniali, rifornendo e saziano – e sicuramente drogando – operai di fattorie e fabbriche, ridusse il costo generale della formazione e della riproduzione del proletariato metropolitano»⁸. Zucchero e coloniali aiutano a resistere: già Engels, nella sua inchiesta sulla classe operaia a Manchester, aveva raccontato di giovanissime operaie costrette a «farsi» di

8 S. Mintz, *Storia dello zucchero. Tra politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1990 (1985¹), p. 189.

cherry, porto e caffè per resistere a turni di 15-16 ore. Una storia ripetutasi molte volte: un'inchiesta di Loris Campetti, pubblicata a puntate sulle pagine del «Manifesto» nel 2008⁹, rivela che nelle industrie italiane metà degli operai e delle operaie fa uso di cocaina, e in alcuni casi anche di eroina, per sopportare la «vita di merda» che si fa in fabbrica e continuare a portare a casa uno stipendio. Il circolo infernale è subito in agguato: il costo della sostanza costringe a contrarre debiti e quindi a fare straordinari mal pagati – ma per fare gli straordinari serve la sostanza... (una via d'uscita consiste nel diventare, a propria volta, spacciatori).

Poi c'era una funzione compensatoria: il consumo di zucchero includeva le masse nel sogno del progresso consentendo loro l'accesso a sostanze che, fino a poco prima, erano riservate alle élites e che controbilanciavano il drastico peggioramento nelle loro condizioni di lavoro.

Il consumo di prodotti come il tabacco, il tè e lo zucchero può esser stato uno dei pochi modi in cui i lavoratori britannici della metà del XIX secolo riuscivano a giovare delle promesse implicite nella filosofia politica del secolo precedente (...) Man mano che beni di lusso si trasformavano in beni alla portata dei proletari, lo zucchero divenne uno dei narcotici del popolo e il suo consumo divenne una dimostrazione simbolica che il sistema che lo produceva aveva successo¹⁰.

Prima droga di massa, lo zucchero è apporto calorico immediato, soddisfazione fisiologica, inclusione sociale. Dà la giusta carica e un senso di appartenenza, *potenzia e fa sognare*. Per pochi spiccioli i lavoratori europei potevano comprarsi sogni di benessere impastati del sangue degli schiavi e contribuire all'instaurazione dell'economia pulsionale dello *shot*¹¹. Considerazioni analoghe si possono fare per

9 L'inchiesta, in quattro puntate, si legge sul «manifesto» del 14, 16, 23 e 27 maggio 2008.

10 Ivi, pp. 172 e 183.

11 S. Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*,

altri coloniali come tabacco, caffè, tè, cacao, rum, alcuni dei quali avranno una lunghissima carriera come dopanti di massa, fino alla tabella delle sostanze del DSM-5¹².

Ci si può chiedere, a questo punto, quanta parte abbiano i sapori dolci con cui svezziamo i bambini nella preparazione dei corpi docili della modernità; e quale ruolo – pulsionale ed economico – abbia, in tutto ciò, l'abolizione o il pervertimento degli *spazi di interruzione* previsti dai mondi non-moderni (quaresima, ramadan ecc.). La continuità della produzione è parallela a quella dell'assunzione ed entrambe rinforzano l'utopia moderna della felicità attraverso il consumo.

In città la festa deve sballare, anche qui conta rimpinzarsi: di alcol, di droga, di atteggiamenti e trucchi da teleschermo. Sballo programmabile in base alla quantità di cash o alla generosità di qualche compare. Sfasciati e penzolanti sbraitano i corpi sotto una musica a tutto volume. Lo svolgimento della festa coincide con la sua stessa repressione: infantilizzazione e sfrenatezza la pervertono in un altro tempo di produzione.

No cocktails, no party.

La storia dello zucchero bene illustra la prima funzione del *doping* nell'economia del plusvalore: quella di sostenere i ritmi produttivi richiesti includendo le masse nel sogno sociale del consumo. Non è l'unica. Una scaltra politica degli intossicanti s'incontra, per cominciare, in altre due zone cruciali della *governance* capitalista.

Storicamente, lungo molte frontiere una massiccia iniezione di sostanze che «fanno sognare» ha permesso l'apertura di nuovi spazi di messa a valore. Poteva trattarsi di sostanze in senso proprio così come di oggetti carichi di aura. Li si deve considerare, nel loro insieme, come parte dei dispositivi di violenza originaria che istituiscono il regime del plusvalore:

Mimesis, Milano, 2015 (2003¹).

12 Il DSM-V fornisce un elenco di dieci categorie di sostanze che causano *addiction*: due di queste sono, per l'appunto, caffè e tabacco.

La grande ricetta dell'invasione civilizzatrice dell'Occidente è sempre consistita nell'incoraggiare, presso i popoli considerati meno civili, l'alcolismo o la dipendenza da qualche altra droga o prodotto di consumo. Per i San del Sudafrica, sono stati l'acqua corrente, la birra, il tabacco, il lavoro salariato e la scuola obbligatoria; per i Cinesi l'oppio e per gli Indiani il tweed inglese. In ogni caso, il pacchetto di droghe e beni iniettati è un insieme di saperi oscuri che, se non sono respinti con risolutezza, saranno pronti a suscitare sogni di potere sugli altri¹³.

Il *doping* ha quindi un ruolo anche nell'eliminazione delle resistenze esterne messe in atto da comunità che, già sotto attacco, sono però ancora regolate da una logica differente da quella del plusvalore. I traumi a lungo termine di questo genere di politiche sono tuttora ben visibili e attivi¹⁴.

Allo stesso modo, gli intossicanti sono stati impiegati nell'eliminazione delle resistenze interne che, a varie riprese, hanno messo sotto accusa la logica della modernità. L'arrivo dell'eroina sulle strade d'Europa alla fine degli anni Settanta, funzionale alla definitiva disgregazione dei movimenti d'opposizione, è forse l'esempio recente più chiaro: una manovra dal sapore quasi militare che assume tutto il suo senso nel panorama della guerra civile, allora in corso, fra stati e i movimenti dissidenti. E se la vecchia figura dell'eroinomane conserva una sua dignità, è perché la sua sostanza d'elezione ha ancora a che fare – seppure in maniera pericolosa e distorta – con un'idea di altrove e altrimenti.

Qui s'intravedono, oltre a quelle identificate da Mintz, altre le funzioni ancora, più sottili e sinistre.

13 M. Rahnema & J. Robert, *La potenza dei poveri*, Jaca Book, Milano, 2010 (2008¹), p. 88.

14 E. Duran & B. Duran, *Native American postcolonial psychology*, State University of New York Press, New York, 1995; B.K. Alexander, *The globalisation of addiction. A study in poverty of the spirit*, OUP, Oxford, 2008; A. Garcia, *The pastoral clinic. Addiction and dispossession along the Rio Grande*, University of California Press, Berkeley, 2010.

Possibilità di un corpo-in-scatoia, all'indottrinamento del panottico benthamiano si aggiunge una confezione. Il packaging dell'umano perfeziona e abbellisce l'esternalizzarsi del corpo: oltre il corpo-immagine, il corpo-brand. Il marketing insegna, che una volta stabilito cos'è desiderabile sul mercato, rendere appetibile il prodotto è il passo decisivo. Il soggetto si adopera alla produzione di se stesso, a rendere più efficiente il modo e il mezzo con cui esibirsi. Nella vetrina incessante dei feed, sceglie l'involucro con cui mettersi in commercio. Si prepara, pulito e profumato, per la sua presentazione al pubblico.

«Io con la mia immagine ci lavoro!»

Quando il consumo di zucchero stava arrivando al livello attuale, il sistema delle merci aveva già imparato a trasformare quella che Benjamin chiamava *aura*, e descriveva come una promessa di felicità, in una scarica fisiologica immediata. Queste lezioni saranno messe a frutto nell'arco del Novecento con l'utilizzo ampio e capillare di strumenti tossicologici, al punto tale che per la contemporaneità si può ben parlare, oltre che di biopolitica e di psicopolitica, anche di *farmacopolitica*¹⁵.

Il punto di svolta coincide con la profonda riconfigurazione sociale degli anni Ottanta e Novanta, quando sparisce la figura dell'eroi-nomane e compare, al suo posto, un nuovo personaggio: il polias-suntore, l'individuo isolato che usa in modo competente e mirato una varietà di sostanze che gli consentono il funzionamento aumentato necessario alle nuove condizioni sociali¹⁶. A differenza dell'eroi-nomane, il poliassuntore non è un deviante ma un individuo normalmente funzionante, che utilizza tutti i mezzi a disposizione per venire a capo del problema esistenziale posto dall'intreccio fra politiche neoliberiste e ideologia del progresso: resistere alla pressione produttiva e godersi la vita.

15 L. De Sutter, *Narcocapitalismo. La vita nell'era dell'anestesia*, ombre corte, Verona, 2018 (2017¹).

16 A. Solerio – S. Consigliere, «Emotional ontologies: paradigm shifts in drug addiction treatment in a therapeutic community in Italy», in *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 23, 3, 2015, pp. 283-298.

La questione non riguarda una fascia relativamente ristretta della popolazione, ma il corpo sociale nella sua interezza: la quantità, varietà e versatilità dei dopanti a disposizione sta cambiando la materialità stessa delle nostre vite di cittadini «normali». Una larga parte della nostra quotidianità dipende infatti dalla disponibilità di sostanze: sostanze per lavorare, per studiare, per divertirsi, per fare sesso, per riprodursi o non riprodursi, per dormire, per svegliarsi, per stare attenti, per anestetizzarsi, per fare sport. In queste senso, *siamo tutti poliassuntori*: «Il grande risultato della tecnoscienza contemporanea sta nel trasformare la nostra depressione in Prozac, la nostra mascolinità in testosterone, la nostra erezione in Viagra, la nostra fertilità/sterilità in pillola, la nostra Aids in triterapia¹⁷». In questo quadro, la cocaina è la sostanza, fra tutte, più metaforica, *high* puro della produttività.

A mezza via fra farmaco, droga e supplemento, l'elemento più notevole delle sostanze in circolazione è la loro ordinarietà. L'assunzione ha perso ogni traccia della sacralità che ha presso altre culture e non conserva nulla della dissidenza esistenziale delle sottoculture dell'eroina¹⁸. Le molecole che il mercato generosamente fornisce non allargano la coscienza, non aprono paradisi artificiali, non scuotono le fondamenta dei soggetti, non richiedono iniziazione e non comportano alcuna appartenenza; al contrario, permettono il funzionamento in un *ordinario aumentato* (fatto di competizione, esami, estensione illimitata del tempo produttivo, sessualità prestazionale, sport estremi ecc.) di cui fatichiamo a percepire la nocività e che è reso possibile proprio dalla supplementazione farmacologica.

17 P. B. Preciado, *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'era farmacopornografica*, Fandango, Roma, 2015 (2008-2013¹), p. 32; v. anche B.-C. Han, *Eros in agonia*, Nottetempo, Roma, 2013 (2012¹).

18 A tal proposito è folgorante la regia di Claudio Caligari che, a distanza di trent'anni, propone una documentazione visiva sulla periferia di Ostia: *Amore tossico* (1983) e *Non essere cattivo* (2015), testimonianze puntuali sulle diverse modalità di assunzione di eroina e cocaina in relazione al cambiamento degli attori politici, della circolazione del denaro e dell'urbanizzazione della periferia romana.

Machine learning: essere virali è la virtù del successo: il training prevede di considerare la realtà attraverso touchscreen e smart glasses. Deep learning: dopo lo scatto, o il rec, una dettagliata modifica di ombre e luci, bilanciamento di colori, ricostruzione di sfondi. Per questo gli store sponsorizzano infinite app che danno gli strumenti necessari per una finzione da 5000K+. È il contenuto pornografico a muovere i primi consensi online: presentare la propria intimità sul web assicura una fonte di successo tra gli affamati della rete, che saranno a loro volta protagonisti di altre esibizioni. Ma non basta, adattarsi ai target e all'appeal della prestazione richiede forte interattività: servono like, link e investimenti in ADV che permettano di manomettere l'algoritmo e ottenere un'adeguata visibilità. Pornografia della lingua come dei corpi.

«La valutazione conta solo da chi è come te.»

Né si tratta solo di sostanze: anche i comportamenti possono causare *addiction*. Il DSM-5 prevede al momento un solo «disturbo da *addiction*», il gioco d'azzardo, ma altre forme sono sotto osservazione in attesa di riconoscimento: *sex addiction*, *exercise addiction* e *shopping addiction*. E tuttavia, basta un minimo di conoscenza critica della normalità sociale per rendersi conto che, a cavallo fra sostanza e comportamento, anche molti oggetti e molte disposizioni del quotidiano sono, di fatto, strumenti di *addiction* a bassa o media intensità¹⁹.

Consultati in media 150 volte al giorno, gli *smartphones* hanno sui nostri cervelli effetti che sono stati messi in relazione con quelli dell'oppio e delle *slot machines* e che inducono ansia, senso di solitudine e depressione²⁰. Il design – urbano, di interni, di macchine, di software – ha una parte insospettabile nell'induzione di *addiction*, così come nella modificazione dei comportamenti spiccioli (basti

19 B.-C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Nottetempo, Roma, 2016 (2014¹).

20 T. Bonini, «Iphone. Due o tre cose che non sapete di avere nelle tasche», in *Doppiozero*, 28 maggio 2018, online; M. Filippi & E. Monacelli, «La farmacia del Capitale», in *alfabeta2*, 21 ottobre 2018, online; E. Peper & R. Harvey, «Digital addiction: Increased loneliness, anxiety, and depression», in *NeuroRegulation*, 5, 1, 2018, pp. 3-8.

pensare all'effetto dei maxischermi sui marciapiedi delle stazioni²¹). Lo stesso vale per la connessione veloce: basta salire su un treno per rendersi conto di quanta parte della quotidianità di massa si svolge di fronte a prodotti che arrivano dalla rete, del tutto paragonabili – quanto a sollecitazione pulsionale che inducono – alla disponibilità 24/7 di merce e di consumo e, a quanto pare, piuttosto pericolosi per le nostre menti²². Le sindromi in diffusione fra i nativi digitali sono abbastanza note da non dovervi insistere più di tanto, ma il semplice trovarsi «senza campo» induce ormai in tutti una singolare incertezza sulla tenuta del proprio mondo relazionale in assenza di notifiche. Nel mentre la pornografia, vera e propria matrice dell'impianto pulsionale contemporaneo, opera il collasso ultimativo fra il piacere e lo *shot* – a cui aggiunge i proventi di una rispettabile quota di mercato (che comprende, ovviamente, anche una fetta clandestina e che totalizza, nel suo insieme, il 30% del traffico internet mondiale).

Una delle leve fondamentali nell'estrazione di plusvalore dai soggetti postmoderni è dunque la loro dipendenza da una serie di sostanze, dispositivi, comportamenti in grado di intercettare e potenziare la loro produttività materiale e immateriale, che li condannano al contempo allo sfruttamento integrale di ogni loro azione e al godimento «liberamente scelto». Moore parla, senza mezzi termini, di *estrazione di dopamina*²³.

È una dipendenza civilizzata, ripulita dei tratti brutali che essa presenta nei luoghi destinati al mero sfruttamento quantitativo o nella colonizzazione di nuove geografie. Non si tratta più solo di

21 N.D. Schüll, *Addiction by design. Machine gambling in Las Vegas*, Princeton University Press, Princeton, 2012; T. Harris, «How Technology is Hijacking Your Mind. From a Magician and Google Design Ethicist», in *Thrive Global*, 18 May 2016, online.

22 N. Carr, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Raffaello Cortina, Milano, 2011 (2010¹).

23 G. Moore, «Il pharmakon, l'estrazione di dopamina e la società della dipendenza», in: *Psicotropie, Kaiak. A Philosophical Journey*, 6, 2019 (online).

estrarre plusvalore dalla fatica fisica (anche se nelle *warehouse* di Amazon, così come nelle *maquilladoras* messicane, la questione è ancora quella), ma di mettere a reddito l'immateriale. Usato in modo opportuno, il *doping* estende lo sfruttamento dalla meccanica del corpo alla ricchissima zona di confine che sta fra assoggettamento e soggettivazione: innovazione e plusvalore possono essere estratti dai pensieri, dai comportamenti, dai sentimenti, dalla parte di esistenza che, fino a qualche tempo fa, si sarebbe detta «non lavorativa» e che oggi è una delle zone di più intensa valorizzazione. Esso deve quindi fornire un godimento immediato, flessibile, attivante e potenziante, ed essere continuamente disponibile entro un complesso sistema di gratificazioni che inducano un *high* permanente.

Ci sediamo intorno alla nostra tavola imbandita di piatti senza nome: carboidrati, proteine e grassi. Sulla destra, insieme agli utensili per portare il cibo alla bocca, si allinea la nuova protesi. Schierato lungo l'orizzonte degli oggetti di prima necessità, l'arnese non solo addobba la fame: ricorda. Dotato di telecamera riproduce e condivide il me-a-tavola con una massa non quantificabile di persone.

Ed ecco che appare il delizioso quadretto di un banchetto familiare, di una cena romantica a due, o di un aperitivo in compagnia. È una chiamata agli assenti: nulla ha più importanza se qualcuno (i molti) non ci guarda.

«Sii spontaneo, ma non rude!».

Congruente e renitente a tutto ciò, la ricerca scientifica tenta di descrivere l'*addiction* come fenomeno specifico, come sindrome, malattia o condizione del singolo, senza riconoscerla come configurazione sociale generale. Nel far ciò, ha elaborato tre modelli esplicativi, ciascuno dei quali mescola, in dosaggio variabile, ricerca neurologica, medicina, psicologia e sociologia²⁴.

Il primo – prevalentemente biologico, privo di connotazioni morali e quindi politicamente corretto – legge la tossicodipendenza come malattia cronica caratterizzata da specifiche mutazioni nei sistemi

24 M. Lewis, *The biology of desire. Why addiction is not a disease*, PublicAffairs, New York, 2015.

cerebrali che presiedono al meccanismo della ricompensa. Si suppone che alcune sostanze (gli oppioidi) agiscano sul sistema cerebrale che produce endorfine e altre (gli stimolanti, e in particolare la cocaina) sul sistema che regola la dopamina. Il quadro tuttavia non è univoco e continua a complicarsi con il procedere delle ricerche. Le modificazioni nella chimica encefalica sarebbero causate dall'esposizione stessa alle sostanze, ciò che le rende difficilmente reversibili presso gli individui *vulnerabili* (ad esempio, perché «geneticamente predisposti» a rispondere in questo modo).

Il secondo modello, di stampo prevalentemente cognitivo, fa derivare la dipendenza da una scelta. In certe situazioni l'uso di sostanze si presenta come razionale, o comunque come «buona scelta» disponibile nelle circostanze date (ad esempio quando occorre mantenere un certo tasso di produttività). Più aperto a ritorni di fiamma moraleggianti, questo modello spiega meglio del primo i casi – assai noto quello dei veterani della guerra del Vietnam – in cui, al variare delle circostanze, i tossicodipendenti abbandonano l'uso della sostanza.

Il terzo modello, detto «dell'automedicazione», prevede che la dipendenza s'instauri nella compresenza di tre fattori: un organismo suscettibile; una sostanza con potenziale additivo; e un trauma che «apre la pista». L'ipotesi è che le sostanze permettano, per un certo periodo, di placare l'ansia e il malessere causati dall'evento avverso, finché, a un certo punto, l'effetto tonico si rovescia nel suo opposto e la sostanza stessa diventa la causa principale dell'ansia e del malessere.

In quanto considerano esclusivamente la dipendenza da sostanze e gli effetti sui singoli individui, questi modelli hanno un valore esplicativo limitato. Resta però sempre possibile una *poetica* della scienza, un uso *détourné* delle sue ipotesi: la costruzione di narrazioni che, se non vere, siano abbastanza ben trovate da lasciar intravedere qualcos'altro.

Tra le polveri bianche è la meno discriminatoria: non ha preferenza in materia di età o sesso, come non privilegia il centro alla periferia. È il bene di consumo più caro alla prestazione: nessuno strazio di corpi abbandonati lungo le strade, nessuna malinconia. È un'euforia chimica per vincenti.

Occhi flashati, spalle larghe e un fuoco nel bacino proteso, una disposizione divina e l'illusione di un controllo assoluto: ogni ente si genuflette al godimento dell'assuntore. La sua lingua è levigata dalla fabbrica e dall'esercito: «sono sul pezzo!». Se il pezzo scivola, basta un ripigliino.

È la grinta della cocaina, disponibile ad ogni costo e per ogni fine: sotto cassa, in cucina o in ufficio, nel coito come nella rissa «ti fa dare il meglio».

Facciamo allora un esperimento mentale. Se assumiamo che il terzo modello sia valido e manteniamo l'ipotesi dell'*addiction* come sindrome etnica, possiamo porre una domanda: qual è il trauma che, nella quasi totalità della popolazione occidentale, apre la pista dell'*addiction*?

Questa la prima ipotesi che azzardiamo: l'*addiction* compensa i soggetti della perdita di mondo che la modernità ha fatto subire loro. Perdita di mondo, ovvero perdita di relazioni: fra umani, fra umani e non-umani, fra percezioni, concetti, parole, forze; scambi fra il visibile e l'invisibile, fra il possibile e l'attuale; legami con il paesaggio, con il tempo, con il cielo, con i cicli; rapporti diplomatici con i lari e con i penati, con gli spiriti dei fiumi e dei boschi, con i morti, con i non ancora nati. Un insieme di relazioni che richiedeva conoscenza, rispetto, astuzia, capacità di leggere i segni, ironia, e che rendeva il mondo non solo abitabile, ma piacevole e interessante. Tutto questo, i molti modi che gli umani si erano inventati per regolare questi scambi, sono stati disarticolati e infine distrutti proprio dall'espansione della disincantata modernità: con le *enclosures*, i roghi delle streghe, il sapere di stato, la squalificazione e, dove il caso, con la pura e semplice eliminazione fisica. Perché il modo di produzione capitalista possa instaurarsi e prosperare, è necessario che tutto sia economia, che la produzione di plusvalore sia incessante: nient'altro conta, e men che meno gli attaccamenti romantici a entità dallo statuto ontologico ambiguo. Il capitalismo è il rapporto sociale

che crea la dipendenza di tutti dal più astratto fra gli enti: l'equivalente generale.

Compare l'*in-dividuo*, ovvero un soggetto monadico, autoreferenziale, che entra con gli altri soggetti in relazioni solo esteriori di utilità o competizione perché il suo unico scopo è quello di massimizzare il proprio interesse. Se, dopo secoli di diritto borghese e di economia capitalista, questo personaggio sociale ci appare naturale, basta rivolgersi ai mondi non occidentali per rendersi conto della sua storicità. Presso molti collettivi umani non ancora asserviti al plusvalore, il soggetto è pensato ecologicamente come *dividuo*, ovvero come fascio di relazioni in cui, secondo una «reciprocità dell'essere», nel rapporto con l'altro *ne va di me*. Ora, per trasformare un soggetto fatto di un insieme multiplo di relazioni costitutive in un soggetto dipendente solo dal circuito del plusvalore, il nuovo regime antropologico ha dovuto recidere tutti gli antichi legami: con gli antenati, con i discendenti, con la collettività, con la terra di appartenenza, con la lingua, con gli spiriti del luogo, con i modi della conoscenza e della cura, con gli enti presenti nel contesto, con la storia del proprio gruppo e via dicendo. Anziché dalla qualità di questo insieme di relazioni, l'abitabilità del mondo e la presenza soggettiva dipendono ora dalla conformità al mercato e alle sue leggi. La possibilità di sopravvivenza non dipende più dalla tenuta del collettivo di cui si è parte, ma dalla capacità di intercettare per sé un rigagnolo di quattrini.

Poiché, però, nel circuito del plusvalore nessuna ricchezza materiale – per quanto ingente – garantisce dalla miseria e dalla solitudine, ciò che è andato perduto con lo smantellamento dei legami organici doveva in qualche modo essere surrogato e la via chimica era, fra tutte, quella di gran lunga più rapida e meno rischiosa. È chiaro, allora, perché l'*addiction* moderna non ha a che fare solo con le sostanze; semmai, essa è definibile come uno *stato di cattura* in cui la molteplicità dei legami che ci costituiscono si riduce, tendenzialmente, a uno solo (in ciò, essa si apparenta alla cattura stregonica teorizzata da molti collettivi non occidentali). Nella misura stessa in cui la modernità riduce i legami fondanti, essa produce il tossico come figura sociale ineliminabile.

«Se il mondo ha un futuro, è un futuro ascetico»

Ascetico, da askesis, cioè «esercizio»: nel regime dell'abbondanza sottrarsi per qualche tempo all'assunzione di sale, zucchero e sostanze psico-attivanti rivela la tossicità che avvolge il nostro ordinario. I supermercati diventano i raccoglitori della tentazione, i momenti di pausa istigano al cedimento. Dieta, da diaita, cioè modo di vita: la restrizione alimentare è una ginnastica posturale. Se nelle prime ore la difficoltà prende la forma di astinenza, con sudori e temperamenti ballerini, è breve il tempo che serve per arrivare ad aver bisogno di molto meno. La fame si placa, lo shot non è più necessario. In una fisiologia non dopata le giornate si allungano, i passi rallentano, gli impegni si riducono. La velocità s'acquieta: elidendo i cibi «potenzianti», il corpo non regge più il ritmo 2.0, arriva la stanchezza e il sonno trova così pace. La notte si rivela finalmente come tempo di riposo, e le sue narrazioni iniziano a ricomparire nei sogni.

Potenziatrice di produttività, strumento di inclusione sociale, arma contro i renitenti ed esito di un regime antropologico di dipendenza da un solo ente: nell'*addiction* moderna c'è tutto questo. Ma si può andare oltre. Questa la seconda ipotesi che avanziamo: l'*addiction* porta con sé una specifica relazione al possibile e all'immaginario. Se serve a «far sognare», è solo in modo limitato e coatto: di fatto, essa serve a includere entro sogni socialmente prescritti, sbarrando al contempo l'accesso a qualsiasi forma di altrove, di preindividuale, di immaginario e di trasformazione soggettiva e collettiva.

Qui c'è un nodo teorico cruciale che riguarda il rapporto fra collettivi, soggetti, sostanze e divenire. Per la maggior parte dei gruppi umani che abitano e hanno abitato il pianeta, la soggettività è un processo, una traiettoria mai completa o conclusa (spesso neanche con la morte), che comporta passaggi e trasformazioni e che è possibile solo in una molteplicità di relazioni con entità umane e non umane, con il sacro, con il possibile. Per un confronto a noi culturalmente vicino, si pensi alle riflessioni dell'ultimo Foucault sull'etica greca: per accedere a una conoscenza, a una potenza o a una verità, il soggetto doveva trasformarsi fino a «rendersene degno». È noto, inoltre, che la stragrande maggioranza dei gruppi umani impiega

una varietà di sostanze per indurre o modificare stati di coscienza, esperienze e processi, e che da nessuna parte questi impieghi generano dipendenza (vedi, per la Grecia antica, le iniziazioni a Eleusi). Ciò significa che usate ritualmente, in modo intelligente e in contesti collettivi per entrare in contatto con le forze che muovono i processi *le sostanze non sono di per sé intossicanti*. Non è quindi la chimica a renderle pericolose, ma la stupidità nell'entrarvi in relazione e le intenzioni malevole dei mercati.

Per contro, la farmacopolitica contemporanea impiega strumenti tossicologici che, cortocircuitando le piste emotive-cognitive-neuronali della motivazione, del piacere e del raggiungimento, inducono una sensazione di potenziamento e appagamento senza che il soggetto debba modificarsi – senza la necessità di *fare esperienza*. Essa presuppone l'intrinseca, «naturale» completezza dell'individuo e la possibilità di sfruttare la biochimica «naturalmente» presente nel suo encefalo per sciogliere le sue paure, rinforzare le sue difese, causargli appagamento e indurlo ai comportamenti attesi. Oppure, come nel caso degli psicofarmaci, per surrogare circuiti che si ipotizzano già presenti e malfunzionanti nell'encefalo. Qui – in questo coacervo di impliciti filosofici, molecole, modelli scientifici e pratiche sociali – sta la radice culturale dello *shot*.

Lungi dal portare i soggetti verso «visioni d'altrove», verso un'altra forma o verso l'apertura estatica ricercate da moltissime pratiche tradizionali²⁵, la moderna *addiction* serve a impedirci di vedere altro da ciò che, incessantemente, dobbiamo guardare (e sognare, e desiderare). Essa perverte le sostanze da «porte della percezione» a sbarre di un carcere. Se pure sogna, il corpo tossico della modernità non fa che ripetere sogni pre-scritti.

25 G. Lapassade, *Saggio sulla transe*, Feltrinelli, Milano, 1980 (1976¹); E. Fachinelli, *La mente estatica*, Adelphi, Milano, 1989; G.P. Cima, «Tra psicotropia e anestesia: l'estatico in Elvio Fachinelli», in: *Psicotropie, Kaiak. A Philosophical Journey*, 6, 2019 (online).

Il fascismo come «stato d'animo»:
Mario e il mago di Thomas Mann

Mario Pezzella

In un suo libro Emilio Gentile parla di uno «stato d'animo» fascista¹, che accompagna ma anche si distingue dal fascismo *regime* e dal fascismo *ideologia*: è come un umore sottile che contagia inavvertito, spesso del tutto inconsapevole, i gesti e le parole della vita quotidiana, abbastanza lentamente perché i soggetti che ne sono invasi passino impercettibilmente all'accettazione e al consenso per un modo di essere che avrebbero trovato impensabile e inaccettabile fino a poco tempo prima. L'ipotetico viaggiatore che torni dopo qualche anno nel paese in cui il contagio si è diffuso (come accade allo scrittore tedesco protagonista della novella di Thomas Mann), lo trova così profondamente modificato, da non riconoscere gli uomini e i luoghi che aveva amato o ammirato. Del resto, le persone stesse che incontra e hanno subito quella assidua e pervasiva trasformazione, stentano a rendersene conto. Lo «stato d'animo» è divenuto comportamento quotidiano, condotta di vita, orizzonte del dicibile, abitudine spontanea, esistenziale storico².

1 «L'elemento catalizzatore della sintesi fascista, che operò per l'evoluzione del mito dello Stato nuovo nel mito dello Stato totalitario, fu la presenza di una particolare disposizione di spirito, di uno «stato d'animo fascista» prodotto dalla guerra e corroborato dall'esperienza dello squadristo...»; «Più che idee o concetti sono *temi*, indicando con questo termine la loro natura composita – per dirla con Huizinga – di “esseri in azione e immersi in un ambiente”» (E. Gentile, *Il mito dello Stato nuovo: dal radicalismo nazionale al fascismo*, Laterza, Roma, 1999, pp. 28 e 20).

2 Cfr. «Posizioni» 1, al termine di questo testo.

Come un sismografo sottile, Thomas Mann registra in *Mario e il mago* lo «stato d'animo» fascista nella seconda metà degli anni Venti. La novella è scritta nel 1929, ma il viaggio effettivamente compiuto da Mann, e a cui si riferiscono gli elementi autobiografici, risale al 1926, nel momento cruciale in cui il fascismo italiano sta per stabilizzarsi come *regime* e inizia l'opera di pervasione totale della vita quotidiana, che porterà alla mobilitazione totalitaria degli anni successivi. Il *narrante* del racconto (che è opportuno distinguere, come vedremo, dal *narratore* Mann) scrive una immaginaria relazione, a un amico autorevole si può presumere, in cui dà conto anzitutto del suo profondo spaesamento. In effetti, egli si presenta nella novella come uno straniero del Nord protestante, un tedesco sorpreso e in parte turbato dagli eventi che lo coinvolgono suo malgrado e che del resto considera propri di una realtà a lui completamente aliena. Il fascismo e la perversione della vita quotidiana a cui è costretto ad assistere sarebbero impensabili nella sua civile Germania! Ma nella novella cresce l'oscura consapevolezza, tuttavia mai dichiarata fino in fondo dal narrante, che quell'estraneità è solo apparente e situazioni affini potrebbero sconvolgere, come in effetti accadrà, anche il suo mondo; rimozione e difesa sono incerte barriere verso un fenomeno che sta per investire tutta l'Europa e innanzitutto il suo evoluto e settentrionale paese. D'altra parte credo che la relativa inconsapevolezza del protagonista sia una finzione narrativa: il viaggio si svolge nel 1926, quando il personaggio poteva pensare che il fascismo fosse una distorsione nazionale italiana, che mai avrebbe potuto toccarlo direttamente; però il narratore scrive nel 1929, il pericolo nazista in Germania è divenuto ben visibile e questa coscienza retrospettiva è ovviamente presente nella novella. Analogamente, in modo ancora più tragico, nel *Doktor Faustus* il narrante Serenus Zeitblom non è certo il narratore Mann: i due hanno livelli di consapevolezza separati e distinti.

Il narrante prova inizialmente estraneità e fastidio di fronte ai fenomeni inconsueti che si trova dinanzi. Prima dell'incontro col «fa-

tale³» (5) Cipolla, tutta una serie di storte pieghe del quotidiano annunciano il cambiamento che si sta operando nel modo di essere degli Italiani, senza che il narrante lo faccia risalire troppo esplicitamente a un credo politico o all'ideologia fascista. Egli percepisce piuttosto l'inconscio sociale, la condotta di vita irriflessa che si sta affermando, al di sotto – per così dire – dell'Io cosciente dei personaggi. Sono *sintomi* sociali che affiorano lentamente alla superficie, una successione di piccole offese, che alla fine rivelano un denominatore comune. Il narrante cerca di non vedere e di non capire. Attribuisce il malessere alla sua natura di uomo del Nord, poco amante del caldo e del sole mediterranei, la sua irritazione al modo di fare degli Italiani, perfino al diverso *spirito dei popoli*: dunque devia il suo malessere sulla diversità di cultura e di etnia con cui viene a contatto. Questa si rivela ben presto come una spiegazione illusoria. Non si tratta di un fenomeno naturale, ma di un disagio della civiltà, di una malattia della storia: «...Mi riesce difficile dimenticare questi scontri con un'umanità volgare, con l'ingenuo abuso di forza, l'ingiustizia, un'aggressiva corruzione» (10). Ciò non dipende dal *carattere* degli italiani, ma – con sempre maggiore evidenza – dalla disgregazione storica del loro comportamento quotidiano, dall'estendersi dell'*esistenziale storico* fascista.

Prima i Mann vengono esclusi dai tavoli della veranda del Grand Hotel, che sono vuoti ma destinati a non meglio precisati clienti di riguardo italiani; poi sono costretti addirittura a trasferirsi in una pensione perché una signora italiana di alto lignaggio è disturbata dalla tosse di uno dei figli del narrante; un ragazzo detestabile e arrogante disturba i bambini e i loro giochi sulla sabbia, come esprimendo una sorta di istinto di padronanza e rivelando così uno «stato d'animo pubblico⁴» litigioso e sopraffattore, «diffuso nell'atmosfera e difficilmente avvertibile»(13); infine i Mann subi-

3 Le citazioni si riferiscono a T. Mann, *Mario und der Zauberer*, Leipzig, Reclam, 1975, il numero di pagina è tra parentesi in corpo testo. Si è tenuta presente ovunque possibile la traduzione di L. Mazzucchetti e G. Zampa, Mondadori, Milano, 2018.

4 «*Offentlichen Stimmung*».

scono l'oltraggio di un severo rimprovero, da un «signore in marsina», che li accusa di aver offeso il pudore italiano, perché la bambina più piccola ha osato cambiarsi il costume in spiaggia. Tutto ciò fa sì che a Torre di Venere ci sia un'«atmosfera sgradevole» (1), ostile e come predeterminata «nell'essenza stessa delle cose», benché questa sia piuttosto intuita oscuramente che chiarita in modo distinto. L'«essenza» è in effetti quell'umore generale, quell'esistenziale storico, che sembra fasciare ognuno ed imporsi come necessario. Il tema del destino, percepito come fatalità mitica, che soffoca il senso della libertà e della volontà nella storia, è dominante in tutta la novella. Una potenza eterico-palustre, come quella di cui scrive Bachofen, che Mann leggeva per completare le ricerche preliminari di *Giuseppe e i suoi fratelli*, sembra imporsi, indistinta e regressiva, nel declino della civiltà europea. Il senso profondo della novella è che nulla garantisce dalla regressione storica in uno stadio arcaico del mito. Questa è sempre possibile, non lascia indenne la più alta cultura e si manifesta come una patologia paralizzante della ragione. Il tema del destino, che nello stato d'animo fascista in generale, ma anche in *Essere e tempo* di Heidegger, appare come il fondo comune, necessitante ed eroico, di un popolo, o come la voce irresistibile della sua origine, in Mann diviene il contrassegno di uno slancio demonico verso una potenza illimitata e primordiale.

Il comportamento collettivo è dominato da una sorta di irrigidimento che si comunica ai corpi, ai gesti, prima ancora che alle parole: ovunque un'eccessiva contegno e gravità «di fronte allo straniero», un «ostentato orgoglio», che infine costringe ad ammettere che si tratta di politica, «che è in gioco l'idea di nazione» (13). Perfino la spiaggia è dominata da «bambini patriottici, un fenomeno innaturale e avvilito». Lo stato d'animo fascista non è descritto da Mann nei suoi assunti ideologici o nelle sue pretese storiche, ma come un diffuso e aspro risentimento: è un sintomo sociale propriamente reattivo, insorgente da una profonda e irriflessa umiliazione e da un radicato senso di inferiorità, dal timore preliminare e spasmodico di essere offesi e sottovalutati; esso si manifesta nel suo opposto rovesciato, «un orgoglio troppo suscettibile e dottrinario» (13). Ovunque si sviluppano tra i bambini e i ragazzi lotte e competizioni per il

predominio e gli adulti intervengono non per riconciliarli, ma per enunciare principi e «frasi non serene e perturbatrici» sulla grandezza dell'Italia. Italiani prima di tutto. Di quest'aura di risentimento, fatuo orgoglio, vuota e illimitata affermazione di sé, Cipolla il mago protagonista della vicenda è la maschera personificata, la concrezione e il precipitato dell'inconscio collettivo, con cui è in sintonia e comunicazione: «Quella sala rappresentava il punto d'incontro di tutta la stranezza, il disagio, la tensione che ci sembravano gravare sull'atmosfera del nostro soggiorno a Torre di Venere... [Cipolla] ci sembrava la personificazione di tutto questo» (42-43).

Nota

Nei discorsi e nei saggi del 1929 e del 1930⁵, composti nello stesso periodo della stesura della novella, in Thomas Mann sembra prendere consistenza sempre maggiore «l'idea che la storia dell'umanità si caratterizzi per un'alternanza di momenti di progresso e regresso, in cui l'eventualità di una ricaduta in una fase già superata è possibile. Idee simili si trovano anche nel grande romanzo biblico, il Giuseppe, che stava maturando proprio in quegli anni...Il testo fondamentale di Bachofen, Il matriarcato (1861), era stato riscoperto negli anni Venti del secolo scorso...⁶». In realtà in Bachofen c'è piuttosto l'idea di un percorso lineare e irreversibile che conduce verso il patriarcato, e il suo pensiero venne allora reinterpretato con un singolare rovesciamento di prospettive. Il matriarcato diventa un'immagine di sogno del comunismo primitivo nel saggio a lui dedicato da Benjamin; o anche l'origine premoderna e rimpianta della natura madre, in Ludwig Klages; oppure ancora evoca una ricaduta nella fase arcaica dell'eterismo, come notato dallo stesso Benjamin nel suo scritto su Kafka, e cioè nell'indistinzione primordiale e inarticolata. In effetti Benjamin distingue uno stadio evoluto e armonico del matriarcato, che costituisce il fondo o il tesoro nascosto del pensiero utopico, immagine di sogno di una totale armonia con la natura

5 *In memoria di Lessing (1929), La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno (1929); Un appello alla ragione (1930).*

6 E. Valgan, «Introduzione», in *Mario e il mago. Thomas Mann e Luchino Visconti raccontano l'Italia fascista*, Collana della Casa di Goethe, Roma, 2015.

– e un suo rovescio disgregativo e barbarico, che invece perverte ogni possibilità di ordine simbolico. In Bachofen la fase eterica precede quella civile del matriarcato, in una molto ipotetica successione cronologica; ma in Benjamin abbiamo piuttosto a che fare con due poli compresenti, tra cui si tratta di operare una decisione, di scegliere fra socialismo e barbarie. In un senso più psicoanalitico, le due immagini opposte sembrano riflettere la dualità dell'archetipo materno, divoratore o generativo, così come in quegli stessi anni lo descriveva Carl Gustav Jung. L'idea che il fascismo sia una regressione allo stadio eterico e dissolvente del matriarcato è propria dello stesso Thomas Mann, che la ripresenterà in forma grandiosa e retrospettiva nel demonismo descritto nel *Doktor Faustus*. Forse si può leggere in modo allegorico la breve strada che porta i Mann dalla pensione al teatro, la sera dello spettacolo di Cipolla, passando davanti ai ruderi di un castello e poi a umili dimore, conducendo – in una sorta di abbreviazione storica – «dal feudale, attraverso il borghese, fino al popolare (*volkstümliche*), perché finiva tra povere abitazioni di pescatori e davanti alle loro porte vecchie donne tessevano reti: qui, nella zona più popolare, c'era la "Sala"» (18). Vale la pena di ricordare che negli anni Venti il termine *Volkstum* dal suo originario significato romantico o idealista di comunità di popolo, passa sempre più decisamente a significare l'aggressiva fusione etnica e razziale del nazismo. La passeggiata per quella breve stradina descrive – attraverso il linguaggio – un passaggio storico.

La figura di Cipolla sembra comporre in sé due tratti apparentemente incompatibili, che invece si fondono nell'effetto fascinatore e perturbante che lo caratterizza: la clowneria buffonesca e la rigidità seria, l'impetito fanatismo della sua forza di volontà. È un esempio perfetto della *sovrannità grottesca* descritta da Foucault, proprio perché tale indefinitamente potente. Da un lato, il mago indossa un abito che ricorda il «tipo del ciarlatano», vistoso e adatto a sottolineare un'aria di «buffoneria fantastica», pieno da capo a piedi «di false tensioni e false pieghe» (21). Mann sottolinea volutamente la falsificazione come tratto essenziale della sua figura e del suo operato. Cipolla è anzitutto, ma certo non solo, uno straordinario falsario, un inesauribile evocatore di illusioni e fantasmi. D'altra parte, egli esprime anche una «rigida serietà, il rifiuto di ogni umorismo, talora

un tetro orgoglio» (22), che contrasta in modo caratteristico con la sua deformità fisica (Cipolla si è rotto la schiena durante una delle sue rappresentazioni) e con le smorfie e i gesti accentuati, a cui si abbandona nel corso dello spettacolo. Qualche commentatore ha accostato questa buffoneria minacciosa a quella di Mussolini al balcone, e certo Cipolla salta volentieri da un cipiglio aggressivo che sfiora il ridicolo, a una smorfia clownesca, che sfiora l'insulto. Ma non è necessario essere così letterali. Mann stesso ha negato un riferimento tanto esplicito. Piuttosto è vero che questo ossimoro di serietà grottesca, di sovranità deforme, di fascinazione attristata e lugubre, fa parte di quello stato d'animo che egli cercava di descrivere come contagio collettivo, e non come carattere di un singolo.

Cipolla pone il suo pubblico in quello stesso stato di soggezione-e-saltazione, che il capo totalitario instaura con i membri della massa, «una cupa e attonita sottomissione» (44), e ne diventa la micrologica incarnazione, quasi la dimostrazione che quel tipo di rapporto non è più limitato alle grandi occasioni e alle adunate politiche, ma domina nell'irrilevanza del quotidiano e che nulla gli sfugge, essendo diventato *abitudine*. Nell'enunciazione dello stesso Cipolla, non è facile stabilire qui un preciso equilibrio tra attivo e passivo, tra volontà di dominio e obbedienza. In un certo senso il comando del capo corrisponde all'oscuro volere delle masse, senza una tonalità concorde esso cadrebbe nel vuoto; egli è un rivelatore dell'inconscio sociale effettivamente presente nel fondo del collettivo, anche se non chiaramente pervenuto a se stesso, e il suo corpo e la sua voce divengono strumenti demoniaci di amplificazione e rappresentazione dell'opaco sentimento comune: «Ora era lui l'elemento che pativa, recepiva, eseguiva, che aveva rinunciato alla propria volontà e realizzava il muto volere collettivo diffuso nell'aria...la capacità, diceva, di rinunciare a se stesso, di divenire strumento, di obbedire in modo pieno e incondizionato, è solo il rovescio dell'altra di volere e comandare...come popolo e duce sono compresi l'uno nell'altro» (38).

Il posseduto dallo spirito comune, invasato e inflazionato dall'archetipo collettivamente dominante, se all'inizio possedeva un Io personale tende a perderlo e dilatarlo sempre di più, identificandosi con

l'immagine grandiosa che la massa intera proietta su di lui: la divinizzazione illimitata di sé e della propria potenza lo inclina infine verso un eccesso distruttivo. D'altra parte è anche vero il contrario, e cioè che il capo – afferrato l'oscuro e profondo moto del collettivo – lo manipola e lo intensifica nella direzione da lui desiderata: il trionfo della volontà di potenza nella sua forma più immediata e barbara. Così ad esempio un sentimento di paura dello straniero, di umiliazione per un torto subito, di risentimento intollerante, potrebbe essere orientato ad esiti diversi o meno distruttivi, o verso una cura delle disuguaglianze e dei torti sociali⁷: mentre il capo totalitario incanala il sentimento collettivo nella via rapida e immediata del godimento della distruzione, come ha intuito Jacques Lacan alludendo a «quella risorgenza per cui si verifica che l'offerta a dei oscuri di un oggetto di sacrificio è qualcosa a cui pochi soggetti possono non soccombere, in una mostruosa cattura... Il sacrificio significa che, nell'oggetto dei nostri desideri, noi tentiamo di trovare la testimonianza della presenza del desiderio di quell'altro che qui chiamo il Dio oscuro⁸». Il capo totalitario funziona come un magnete malefico, che si appropria dell'inconscio sociale e lo orienta verso l'annientamento di sé e dell'altro. Cosa fa, se non questo, nel suo simbolico microcosmo, il nostro Cipolla? «Girava brancolando come un veggente, accompagnato e sorretto dall'oscuro volere collettivo» (39). Immerso in effetti nel buio, a tastoni, egli proietta nel futuro le immagini fantasmatiche di un mito arcaico, che dovrebbe produrre uno stato di illimitata condivisione e di ebbro godimento, a costo della morte e della rovina di sé e del suo popolo.

L'oscura potenza demonica, per cui il singolo diventa contorto recipiente e guida deforme dell'oscurità collettiva è più volte sottolineata nel corso della novella. Gli occhi di Cipolla sono straordinari,

7 Nelson Mandela ha cercato di fare qualcosa di simile dopo la fine dell'*apartheid* in Sudafrica.

8 J. Lacan, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*. 1964, Einaudi, Torino, 2003, p. 270.

«smorti e ardenti nello stesso tempo» (32), smorti perché da essi defluisce nell'esercizio del suo potere ogni residuo di umanità, di empatia e di personalità individuale, ardenti perché si ricolmano dello spirito in fermento del collettivo. L'aspetto buffonesco del mago non deve indurre in errore; non si tratta di un semplice mistificatore o manipolatore, egli è effettivamente in contatto con quel dio oscuro di cui parla Lacan, si lascia invasare da facoltà che sono «o al di sopra o al di sotto della ragione» e che si fondano su «una forma inferiore di Rivelazione (*Offenbarung*)» (37). Ho riportato il termine in tedesco, perché esso si riferisce esplicitamente al mistero teologico, ma distolto e stravolto in senso demonico, come avverrà in modo ancor più terribile nel *Doktor Faustus*, di cui questa breve novella costituisce una pregnante anticipazione. In Cipolla c'è una teologia e una politica, che sono precipitate nella più distruttiva immanenza e posseggono tutta la potenza di un mito «tecnicizzato», divenuto interno alla storia: un contatto con l'«Occulto», che possiede un «carattere ambiguo, malsano e indecifrabile» (38) e si mescola alla pur indubbia ciarlataneria del suo portatore, esercitando un potere di seduzione quasi irresistibile, catturando l'intimo inconfessabile dei componenti della massa. Si potrebbe anzi dire che l'aspetto smorfiesco e ciarlatanesco non solo non contraddice, ma potenzia l'effetto di cattura, perché il suo medium esibisce un lato apparentemente inoffensivo, accetta con degnazione di abbassarsi al livello della folla, e così completa, ben lungi dall'indebolire, la sua opera di seduzione, passando incessantemente dal più alto al più basso, dal sublime al catatonico e indefinitamente volgare.

Il risultato più eclatante della fascinazione esercitata da Cipolla è l'abdicazione alla volontà autonoma e all'individuazione personale⁹: «La libertà esiste ed anche la volontà esiste; ma la libertà di vole-

9 Nella mitologia del fascismo si trattava di «reintegrare l'uomo nella sicurezza tribale della comunità, sollevandolo dall'inquietudine dell'autonomia, della responsabilità individuale e della libertà» (E. Gentile, *Il mito...*, cit. p. 274). «Attraverso riti e simboli, l'individuo sapeva, senza riflettere, quel che doveva dire e fare in qualsiasi situazione della sua esistenza sociale, rinunciando all'ansia della libera scelta e della responsabilità individuale, per inserirsi in un mondo chiuso, ordinato e ritmato da una certezza e da una disciplina» (Ivi, p. 275).

re non esiste, perché una volontà intesa alla propria libertà, urta nel vuoto. Lei è libero di estrarre o non estrarre la carta, ma se lo farà estrarrà quella giusta...», quella predeterminata da Cipolla (36). Si tratta è chiaro di un ragionamento capzioso, anzi neppure di un ragionamento ma di un sofisma seduttivo, con cui egli cerca di catturare l'interlocutore, e al cui fondo c'è il presupposto accettato come indiscutibile che la libertà abbia un fondamento esclusivamente negativo, sia cioè essenzialmente *libertà di non volere*. Ci si può ritrarre in questo Nirvana, in questa ascesi negativa, ma – si capisce – destinandosi all'impotenza. Nel momento in cui si entra nel fattuale, nello storicamente concreto e si decide di compiere un atto, ebbene questo entra immediatamente in una catena di determinazioni, che sono governate da chi è capace di imprimere al moto iniziato la maggiore potenza.

Libertà positiva, cioè un atto che esprima l'individuazione di una persona, portandola a lasciare un suo segno nel reale, non si dà e non può esistere per Cipolla. A questo primo presupposto a cui egli allude obliquamente se ne aggiunge un altro, sul quale il fascinatore tace completamente, ma è rilevato come evidente dal narrante: la libertà che in effetti si limiti al solo negativo, al *non volere* qualcosa, e nulla sappia proporre di efficacemente alternativo al potere che cerca di determinare la sua vita, è *necessariamente più debole*. Un oppositore di Cipolla lo sfida a farlo ballare contro la sua volontà, ma è costretto a cedere dopo una prolungata, inutile resistenza, e finisce per farsi possedere dall'ebbrezza collettiva: «Se compresi bene quell'incidente, questo signore soccombette per la negatività della sua posizione nella lotta. Verosimilmente non si può vivere psichicamente di non-volere; non voler fare una certa cosa, alla lunga non può costituire un contenuto vitale; non voler qualcosa e in generale non più volere, e alla fine fare ciò che è imposto, sono due posizioni troppo vicine, perché l'idea di libertà – fra le due – non debba trovarsi alle strette...» (49). Oltre che una critica delle concezioni filosofiche di Schopenhauer – la sua mistica della non-volontà è certo un principio di per sé nobile, ma impotente di fronte alle manipolazioni concrete della storia –, in queste parole si esprime probabilmente

anche una distanza politica rispetto agli oppositori del nazismo nel momento cruciale della sua ascesa, che, invece di proporre una concreta strategia di opposizione si limitarono a dire in negativo: *non abbandoniamo la democrazia*, senza che questo termine si riempisse di contenuti positivi, oltre al *non volere* la dittatura¹⁰.

La nobiltà esistenziale di chi ammette: «questo solo oggi possiamo dirti/ciò che non siamo, ciò che non vogliamo», è però costretta a cedere nella sua condotta di vita quotidiana alla volontà perversa ma concreta che impone la sua forma, e a cui il corpo, i gesti e le parole devono adattarsi, se vogliono continuare a vivere. È su questo presupposto negativo della libertà, che il sofisma di Cipolla può prevalere e l'abbandono della volontà può apparire come qualcosa di desiderabile e quasi un gradino superiore dello spirito: «Ascolta, amico, dovrebbe essere piacevole e divertente cessare di essere, una volta tanto, quell'uomo che sei, senza l'obbligo di dover rispondere della volontà e dell'azione insieme» (24). D'altra parte questa rinuncia al volere ha una contropartita immediatamente esaltante, uno stato di ebbrezza e di comunione fusionale, che si approssima al delirio erotico, generalmente proibito: una sospensione del disagio della civiltà, un carnevale prolungato, una ritualità estatica, che – al di sotto del moralismo di facciata – costituisce la vera attrattiva della fusione nella massa, capace di assolvere perfino i crimini e gli eccessi che vengono compiuti nel suo seno, abolendo ogni senso di responsabilità individuale: Cipolla scatena un'ebbra danza collettiva, suscitando «una sorta di depravazione, un notturno tumulto degli animi, un ebbro disfacimento della resistenza critica, che così a lungo si era opposta all'azione di quell'uomo inquietante» (47).

L'abbandono della volontà può avere un risvolto bassamente manipolatorio, ma può assurgere perfino a dignità metafisica, come apertura e disposizione alla voce dell'Essere, o religioso, come marchio della Grazia e della predestinazione. In realtà è vero che la libertà nasce da un fondamento negativo, da una negazione di ciò che

10 È possibile che Mann pensi anche al ritiro delle opposizioni italiane sull'Aventino, che, dopo l'assassinio di Matteotti, si comportarono in modo analogo.

si è e di ciò che è, quando un ordine simbolico si riveli irreversibilmente incrinato; ma una rivoluzione attiva si distingue da una rivoluzione passiva proprio per la determinazione quasi immediata di un contenuto positivo di libertà. Rifiutando una vecchia concezione, non si può evitare di pensare cosa s'intende con il *proprio* concetto di libertà. Se ad esempio il primo desiderio di un cittadino che partecipa alla rivoluzione francese è quello di liberarsi dai vincoli feudali (la decima, la limitazione di commercio e di movimento delle persone e delle cose, etc.), man mano che li critica è però spinto anche a proporre soluzioni alternative: a chi allora pagare le tasse, se è giusto pagarle e come devono essere ripartite, etc. L'immaginazione rivoluzionaria attiva un concreto operare, a partire da ciò che Adorno definiva come *negazione determinata* di un ordine politico in declino. L'utopia concreta è l'attivazione del movimento storico stesso verso la sua determinazione; un non-ancora-essere, nella terminologia di Bloch, o ancor più radicalmente un altrimenti che essere, secondo Levinas. La negazione e anzi la repressione violenta di questa concezione della libertà caratterizza lo «stato d'animo» fascista, e la sua rappresentazione simbolica nel mistificatore Cipolla.

Sottotraccia corre il filo più inquietante del racconto: il narrante – nonostante il suo iniziale senso di superiorità e distanza – è egli stesso in qualche modo stregato dall'atmosfera inquinata di Torre di Venere e dal torbido fascino di Cipolla. Più volte ricorre la domanda: perché non siamo partiti dopo quanto successo all'inizio del soggiorno? Perché restare, e soprattutto far restare i bambini fino all'ultimo, di fronte alla tenebrosa esibizione del mago? Il narrante deve ammetterlo: «Cedemmo forse a una fascinazione che emanava da quest'uomo che faceva il suo mestiere in modo così straordinario...e paralizzava le nostre decisioni?», e la vera domanda è «perché prima non avevamo lasciato Torre» (42). Lentamente anche il narrante subisce la paralisi della volontà, l'influenza ambigua dello «stato d'animo» fascista, che si afferma contro la lucidità del suo spirito superiore. È questo l'aspetto più perturbante: nonostante il suo giudizio razionale, egli sente in certa misura la potenza dell'influsso irrazionale, del dio oscuro che si agita nella profondità del collettivo,

perché – lo voglia o no – ormai anch'egli ne fa parte, flette in conseguenza il suo comportamento, la sua attitudine di vita quotidiana, con qualche omissione o silenzio o indecisione; in modo simile, in chi non è per niente razzista, emerge un fastidio discriminatorio, una leggera e inconscia complicità con l'umore di odio etnico che si diffonde nella massa. È evidente che qui il narrante non è il narratore che ne descrive le perplessità e i dubbi e in certa misura tutto il racconto è un *falso diario*, in cui Mann espone un se stesso parziale o comunque retrodato di alcuni anni e lo pone a confronto col se stesso attuale, che ora sa bene quanto quel contagio così disprezzato a Torre di Venere stia travolgendo il suo proprio paese. Del resto, perché il narrante racconta e a chi si rivolge? A un certo punto egli definisce il suo scritto come una «relazione» (*Bericht*) (41), con un termine che ha quasi una sfumatura giuridica o dà per lo meno l'idea di un resoconto, fatto per giustificarsi: dinanzi a quale autorità? Non lo sappiamo, ma la novella assume il tono di un'autodifesa, di spiegazione per un cedimento della volontà e dell'intenzione.

Il racconto è forse una testimonianza di fronte a un tribunale immaginario, un tentativo di rafforzare le sue difese contro le forze oscure che sente presenti nel suo stesso animo, e che dà alla novella la sua tonalità più partecipe e tragica. Nessuno può sentirsi al sicuro dall'assalto dell'idea mitica collettiva, e – passata una certa soglia – è difficilissimo opporsi al suo fatale procedere. All'inizio il narrante cerca di giustificare la sua permanenza a Torre con una sorta di curiosità conoscitiva: «Restammo perché il soggiorno era divenuto strano e singolare e la stranezza esprime di per sé un valore, indipendentemente dal piacere o dispiacere» (16). Ma già questo significa ammettere la propria disponibilità a un godimento irrazionale e sordamente distruttivo: perché infatti non riuscire ad abbandonare una «stranezza» che procura dolore? Non siamo qui in prossimità di quella ripetizione del trauma doloroso, che Freud descrive in *Al di là del principio del piacere* e che costituisce il primo impulso alla teoria della pulsione di morte? Questa verità emerge in un gesto inconsapevole e impressionante compiuto dal narrante durante l'esibizione di Cipolla, un evento minimo ma decisivo nel rivelare il pericolo. Il mago accompagna i suoi comandi facendo schioccare per l'aria un

frustino, il simbolo più volgare e aggressivo del suo potere, la sottolineatura del rapporto sadomasochista che lo lega alle sue vittime nel pubblico e a cui esse inconsciamente aderiscono. Ebbene il narrante non può trattenersi, nonostante tutta la ripulsa della sua coscienza: «Ricordo che involontariamente imitai leggermente con le labbra il sibilo, che Cipolla col suo frustino aveva prodotto nell'aria» (25). Questo potere mimetico appartiene al livello più arcaico dell'uomo: è suscettibile di affinarsi in forme superiori, ma anche di abbassarsi in una deformità collettiva. Il consenso allo stato d'animo fascista è fatto di una serie indefinita di microeventi, di irrilevanti e decisivi gesti di assuefazione, in cui si cementa il collante del dominio: «Certo mi chiederete perché infine non ce ne andammo via – ed ammetto di restare debitore di una risposta. Non lo capisco e non so veramente rispondere» (41).

L'estremo dominio del mago coincide con l'inizio della sua fine. Incalzato da una spinta illimitata, che non conosce freno o prudenza, egli osa addirittura allucinare nel suo proprio corpo la ragazza amata dal cameriere Mario, inducendolo così a dargli un bacio erotico e appassionato. Incarnandosi e invertendosi sessualmente in un'immagine di sogno, Cipolla compie qui in senso stretto un atto magico, che va ben al di là di tutti gli esercizi e gli esperimenti di potere compiuti precedentemente: qui è la natura stessa della vita organica a essere messa in gioco ed è l'identità del giovane, la sua materialità corporea che viene dissolta in simulacro e feticcio. Dove era finito Mario? «Mi è difficile dirlo, come allora mi fu difficile guardarlo, perché era un abbandono della propria intimità più profonda, la pubblica esposizione di una passione disperata e follemente inebriante» (57). Eppure dirigendo eroticamente su se stesso il delirio di Mario, Cipolla compie una deviazione perversa che suscita inaspettatamente la reazione invano attesa dalla ragione, dall'intelligenza, dalla volontà dei precedenti oppositori: perché nel giovane emerge una potenza altrettanto arcaica e indomabile e addirittura superiore a quella finora incontrastabile del mago. È l'altro aspetto del mondo delle madri, quello che non tollera la violazione della sacralità stessa della vita, un atto immediato di quella violenza che

Benjamin ebbe a definire divina¹¹, perché scaturisce immediata e non riflessa dalle più intime profondità dell'essere, di fronte alla percezione dell'intollerabile, e finisce per travolgere il giocoliere magnetizzatore dittatore. C'è in Mario una «malinconia primitiva», altrettanto profonda della volontà di potenza di Cipolla, che lo radica in una sorta di resistenza e di innocenza vitale, da cui è assente «ogni brutalità di espressione» (52), che invece domina la fisionomia del mago: «Dalla sua spalla storta allungò obliquamente in avanti il braccio teso e la mano appiattita nel saluto romano» (53). Infrenabile nel suo godimento distruttivo e nella sua assenza di pietà, Cipolla suscita infine contro di sé le forze elementari della vita, che lo lasciano come furie su una china distruttiva, altrettanto impersonali di lui e incarnate nella mano anch'essa «fatale» di Mario, che gli spara e lo uccide: «Una fine terrificante, una fine altamente fatale. Eppure una fine liberatrice: non potei e non posso fare a meno di sentire così» (58).

Posizioni

1) Il termine «stato d'animo» è una delle traduzioni possibili del tedesco Stimmung (che vuol dire anche atmosfera, umore collettivo, tonalità emotiva). Il termine (come pure quello correlato di Grundstimmung, tonalità emotiva dominante) ha una grande rilevanza nel pensiero di Heidegger. In Essere e tempo la tonalità dominante è l'angoscia, vista in una prospettiva strettamente ontologica ed esistenziale. In quello che si conviene chiamare il pensiero di Heidegger dopo la svolta, l'importanza della Stimmung resta decisiva, benché in un senso mutato: «Il pensiero è quindi sempre emotivamente accordato e, in una prospettiva storica, le esperienze

11 Benjamin si interroga sulla situazione d'emergenza, in cui non è possibile evitare il ricorso a un atto di resistenza violenta. Riferendosi alla Bibbia, egli afferma che il quinto comandamento «non è un criterio del giudizio, ma una norma dell'azione per la persona o comunità agente, che devono fare i conti con esso in solitudine, e assumersi, in casi straordinari, la responsabilità di prescindere da esso» (*Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1995, p. 27). Qui alla violenza non è attribuito alcun carattere salvifico o fondatore di una nuova epoca del mondo, ma un valore di autodifesa e resistenza che si pone come assolutamente ineludibile. Una situazione simile è descritta nel romanzo *Billy Budd* di H. Melville.

del pensiero mostrano di essere fondate su ciò che Heidegger definisce tonalità emotiva fondamentale. Per questo motivo... potrà intendere la storia dell'essere (Seinsgeschichte) anche come sequenza di modalità emotive fondamentali...¹²». Non è qui possibile un'analisi critica del concetto heideggeriano. Mi limito a ricordare che se la Stimmung diviene voce e vocazione dell'Essere o di una sua epoca, è difficile non considerarla come un destino, a cui non ci si può non abbandonare, denunciando come soggettivi e metafisici i concetti di libertà e di volontà. La vocazione sostituisce infatti la contraddizione storica determinata, che percorre con i suoi possibili in conflitto la situazione in cui ci troviamo.

O interpretiamo la situazione come recipiente di una vocazione e di un appello dell'essere -o piuttosto come contraddizione di forze in conflitto, che nel farsi concreto della storia e delle sue micrologie di potere porta in effetti al costituirsi di una tonalità dominante. Heidegger vede «l'esserci attuale colpito in profondità dalla macchinazione della tecnica¹³» a cui si oppone il ritegno come tonalità emotiva fondamentale; a questa concezione si contrappone quella di Benjamin, per cui la nostra non è l'epoca della tecnica, ma quella del capitale, e il suo fenomeno originante è la merce, che costituisce insieme l'elemento determinante dell'economia e del regime di desiderio e di affettività che intorno ad essa si costituisce. Penso che sia in quest'ultimo senso che si possa usare in una analisi storica il concetto di tonalità affettiva e di esistenziale storico, come orizzonte e partizione della quotidianità.

Nel caso dello «stato d'animo fascista» si tratta di intenderne la specificità e la differenza (oltre che il legame) col più generale evolversi delle forme del capitale, e la sua specifica Stimmung, una particolare modalità di potere e godimento distruttivo, che travalica largamente qualsiasi concezione puramente economica dell'utilità o del piacere e rinvia piuttosto a quella sotto-

12 J. A. Escudero, «La fenomenologia heideggeriana degli stati d'animo: la funzione di apertura mondiale di angoscia, noia e ritegno», in *Martin Heidegger trent'anni dopo*, Il Melangolo, Genova, 2009, p. 124.

13 Ivi, p. 129.

struttura oscena delle leggi pubbliche che – secondo Zizek¹⁴ – determina il desiderio deformato dal capitale.

2. *Si discute molto se di fronte ai fenomeni di razzismo etnico e sovranismo oggi presenti in Italia si possa parlare di una riproposizione del fascismo. Se ci riferiamo al fascismo-ideologia o al fascismo-regime, si può rispondere che sono ancora molto minoritari, anche se in crescente espansione. Diverso è il discorso per quello che abbiamo definito «stato d'animo». Se entrando nell'edicola in cui vi recate da anni, trovate per la prima volta esposto in evidenza un calendario dell'anno in corso con l'immagine di Mussolini; se facendo colazione nel vostro bar abituale sentite da chi non vi aspettereste una frase del tipo: «quei negri che chiedono l'elemosina davanti alla porta bisognerebbe gasarli tutti»; se rimaniamo indifferenti di fronte ai massacri che si perpetuano nei nostri mari, come un tempo i polacchi ai campi di concentramento costruiti nella loro terra, e chiudiamo i nostri porti a elementari operazioni di soccorso; se finanziamo campi di detenzione in paesi sconvolti dalla guerra e dall'odio come la Libia; se sentiamo accusare finanziari ebrei come Soros di ordire una congiura per distruggere il cristianesimo in Europa; se mettiamo insieme tutti questi fatti e altri simili, possiamo ben parlare di uno «stato d'animo», di «temi», che predispongono al fascismo, anche se non necessariamente essi debbano tradursi in organizzazione e pensiero. Ne sono però un presupposto possibile. Così come appartiene allo stesso stato d'animo la lenta assuefazione a fatti di questo genere, che non vengono più colti nella loro eccezionalità o nella loro intollerabilità, ma entrano inavvertitamente a far parte della quotidianità o della muta accettazione di milioni di persone, che pure mai si sognerebbero di definirsi fasciste. Prima che il fascismo diventi credenza, si afferma come condotta di vita. Siamo in questa fase di passaggio, assistiamo a smottamenti pericolosi dell'inconscio sociale, che possiamo ancora frenare: ma non certamente facendo l'elogio dell'Europa neoliberista così com'è, altrettanto odiata e ben più odiosa del giolittismo negli anni Venti del Novecento.*

14 S. Zizek, *Il Grande Altro*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 92.

3. Nel discorso *Un appello alla ragione*¹⁵, pronunciato nel 1930, è possibile cogliere aspetti rilevanti del pensiero di Mann nel periodo di composizione della novella. L'inizio della riflessione è quasi materialistico, e pone in primo piano le terribili condizioni economiche della Germania: «Sarebbe troppo chiedere a un popolo economicamente malato un pensiero politico sano». Questa situazione economica, generata anche dal durissimo trattato di pace di Versailles, produce un sentimento misto di umiliazione e risentimento, che si diffonde simile a un miasma nell'inconscio sociale della Germania: «Come negli anni più oscuri della guerra e del dopoguerra l'oppressione grava su ogni petto, pesante come un macigno, e impedisce il libero respiro. La forza della vincolata comunanza del destino si afferma; non c'è una felicità singola, quando la miseria domina l'ora presente. Noi tutti siamo trascinati nel vortice di miseria e dolorosa esasperazione». In questa prospettiva va inteso il successo nazista alle elezioni del 1930, dove comunque – vale la pena di ricordare – il partito di Hitler era ancora ben lontano dalla maggioranza¹⁶ e dunque si poteva pensare di contenerne l'ascesa (che invece, dopo un paio d'anni, si rivelò come una slavina inarrestabile). Il risultato elettorale – afferma Mann – non è interpretabile solo in termini economici, anche se la ragione sociale del nazismo si rivela sempre più essere il declino della classe media e piccolo-borghese, che pretende una sua autonomia politica. Oltre all'aspetto puramente economico è necessario comprendere lo «stato psichico», lo «stato d'animo» dei tedeschi: «Al tramonto economico della classe media si unì un sentimento, che l'aveva preceduto come profezia intellettuale e come critica del tempo: il sentimento di una svolta storica, che annunciava la fine dell'epoca borghese, datante dalla Rivoluzione francese, e del suo mondo ideologico. Si proclamava una nuova situazione psichica dell'umanità...».

Dopo queste riflessioni politiche, Mann esamina il mito in formazione nell'inconscio del collettivo e cioè il risorgere di quello stadio eterico-palustre, che abbiamo visto presente nella novella. Qui compare l'idea che nella storia è possibile il regresso, l'ideologia del progresso non ha più validità

15 In *Moniti all'Europa*, Mondadori, Milano, 2017.

16 Il partito socialdemocratico ebbe il 24.5 % dei voti, Hitler il 18.3, il partito comunista il 13.1.

universale e lo spirito illuministico della civiltà occidentale, come aveva sostenuto Klages, sta perdendo la sua forza vitale: contro di esso, il nuovo «stato d'animo» «celebrava come verità di vita la tenebra psichica, il materno-ipoginico, il mondo sotterraneo misteriosamente generatore. Di questa religiosità della natura, incline per indole all'orgiastico e alla sfrenatezza bacchica, molto è passato nel neonazionalismo dei nostri giorni...», e nel suo «ebbro dinamismo». Si tratta di un «estatico crollo di nervi»: «Alla eccentrica situazione psichica di una umanità sfuggita all'idea corrisponde una politica di stile grottesco, con maniere da esercito della salvezza, con convulsioni di masse, con scampanelli da fiera, alleluia e monotona ripetizione di parole d'ordine alla maniera dei Dervisci, finché tutti hanno la schiuma alla bocca. Il fanatismo diventa principio di salvezza, l'entusiasmo estasi epilettica, la politica il narcotico generale del Terzo Reich o di una escatologia proletaria; e la ragione si vela il volto». Si può dire che Mann abbia compreso la rinascenza mitica, la quale costituisce una delle componenti dell'inconscio sociale fascista: non invece la complementarità tra questo aspetto e il modernismo tecnologico, che pure è una parte essenziale della nuova società di massa e trovò un'espressione inquietante nell'Operaio di Ernst Jünger.

4. Nel discorso del 1929 *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, Mann chiarisce la sua idea di regresso storico, confrontandola con la rivoluzione conservatrice come forma tipica dello stato d'animo del tempo: essa sostiene «in modo rivoluzionario il primato delle forze telluriche e prespirituali...un grande ritorno all'elemento notturno¹⁷». Mann riconosce la radice romantica di questo movimento culturale ed anche la dignità di alcuni suoi esponenti come Ludwig Klages, che riportò all'attenzione generale il pensiero di Bachofen sul matriarcato, ma sottolinea la radicale perversione politica di questi «temi». Essi vengono riassorbiti nel nazismo emergente, il quale si presenta come il nemico del vecchio «ciarpace ideologico», opponendovi la «rivoluzionaria freschezza giovanile, il principio dinamico, la natura liberata dalla tirannia dello spirito, l'anima

17 T. Mann, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Mondadori, Milano, 1997, p. 1354.

popolare, l'odio, la guerra. Questa è la reazione come rivoluzione, il grande regresso mascherato e imbellettato come impetuoso progresso¹⁸».

A tutto ciò si oppone la psicanalisi di Freud, che pure riconosce e pone in primo piano la parte oscura e inconsapevole della vita: essa non mira però a un'ebbra fusione, a una identificazione con la pulsione di morte e il suo eccesso, a un'esaltazione del demoniaco, ma vorrebbe piuttosto salvare la pulsione erotica e aggregante dell'umano. Nell'economia del discorso, in fondo, stupisce che i riferimenti a Freud non siano poi così numerosi e si limitino sostanzialmente ad Al di là del principio del piacere: è comunque evidente che Mann stesso si riconosce nell'atteggiamento di chi si confronta con le forze oscure dell'inconscio senza cedere all'identificazione con esse. Certo egli deve aver tenuto presente anche gli scritti di Freud sulla psicologia delle masse e sulla passione identitaria: «...Si tratta delle identificazioni, fenomeni difficili da descrivere, processi non ancora abbastanza conosciuti...¹⁹», in essi l'Io "cerca di rendersi simile a ciò che si è proposto come modello²⁰", desiderio sempre in parte deluso, così che il rapporto tra Io e Io-ideale assume una tonalità tragica, tanto più difficile da sostenere quanto più l'essere sociale è dominato dalla freddezza anafettiva e dall'astrazione del capitale. Di fronte alla dissociazione incombente e al desiderio perverso imposto dalla fantasmagoria delle merci, l'io è allora tentato di cercare fuori di sé, quanto non trova entro di sé. Nell'Uno e nel Capo si cerca un surrogato efficace dell'Io ideale, nella fusione specchiata si diventa ciò che non si è, si possiede ciò che non si ha, si recupera ciò che si è perduto. «Possiamo già intuire – scrive Freud – che il reciproco attaccamento che sussiste tra gli individui che compongono un gruppo deve risultare da una simile identificazione, fondata su di una comunanza affettiva; e possiamo supporre che questa ultima sia costituita dalla natura del legame che unisce ogni individuo al capo... Si ama l'oggetto per la perfezione che si vorrebbe per il proprio Io e con questo stratagemma si cerca di soddisfare il proprio narcisi-

18 Ivi, p. 1367.

19 S. Freud, «Psicologia delle masse e analisi dell'Io», in *Psicanalisi della società moderna*, Newton Compton, Roma 2010, p. 154.

20 Ivi, p. 156.

smo...l'oggetto ha preso il posto di quello che era l'ideale dell'Io²¹». Come ha poi sottolineato Lacan, nella fusione di massa il Padre onnipotente e violento dell'orda primitiva, descritto da Freud in Totem e Tabù, sostituisce il padre edipico rappresentante della legge e del limite, e come un pifferaio magico conduce il suo popolo verso l'eccesso e il godimento della distruzione.

5. Come è evidente anche nel caso della Bachofen-Renaissance, il nazismo è stato tra l'altro un riuscito tentativo di appropriazione-distorsione della quasi totalità della cultura europea, distorta in modo tale da farla apparire come una lunga preparazione del Terzo Regno. Si tratta di un fenomeno connesso alla riscrittura della storia a vantaggio dei vincitori del momento, che viene modificata a proprio interesse: tra i numerosi possibili che convivono negli eventi del passato vengono privilegiati quelli consoni alla propria rilettura presente o addirittura essi sono distorti e ricreati dal nulla. Questo *détournement* non dovrebbe però essere identificato con una reale continuità, come sembra credere George Mosse, dando quasi ragione, sia pure con intento opposto, all'ideologia nazista (ed anche se i suoi studi sono illuminanti per il periodo che precede nei primi decenni del Novecento l'ascesa del fascismo): così per lui il popolo, il Volk, ha lo stesso significato dal romanticismo in poi, preparando il modo in cui la parola è stata intesa dal nazismo²²: un po' come se in Italia si dicesse che il Risorgimento è una preparazione e un precursore del fascismo. Nel romanticismo tedesco del primo Ottocento ci sono possibili che conducono al nazismo e possibili in direzione opposta, e il corso degli eventi non era in quel momento deciso; così come la considerazione socialista delle masse non era destinata a diven-

21 Ivi, p. 157 e 162. Questa l'impressionante pagina dal diario di G. Bottai (uno degli intellettuali fascisti più importanti) del gennaio 1941, citata nel suo libro da E. Gentile: «Ora, sono solo, senza il mio capo...Un Capo è tutto nella vita d'un uomo: origine e fine, causa e scopo, punto di partenza e traguardo; se cade, dentro si fa una solitudine atroce. Vorrei ritrovarlo il Capo, rimetterlo al centro del mio mondo, riordinarlo, questo mio mondo, intorno a lui. Ho paura, paura che questo non mi riesca più. Ora, so cos'è la paura: un precipitare improvviso d'una ragione di vita».

22 Cfr. G. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Il Mulino, Bologna, 2009.

tare il suo opposto nella loro manipolazione nazista. Occorre ricorrere, per intendere questi fenomeni, alle idee gramsciane di rivoluzione conservatrice e soprattutto di rivoluzione passiva, che implicano un distoglimento e uno spostamento del significato originario dei concetti e delle parole, o quanto meno una loro interpretazione univoca, destituita da tutti gli altri strati di senso. È vero che Stalin ha potuto cancellare Trotsky dalla fotografia dei fondatori del partito bolscevico, o che Hitler ha abolito il nome di Rohm dalla storia del nazismo: ma queste deformazioni talora clamorose non devono poi portare il pensiero critico a dire che effettivamente Trotsky era irrilevante o Rohm inesistente. In Italia, il fascismo si è appropriato del pensiero di Mazzini, della sua parte nazionalista, respingendo in uno sfondo confuso il democraticismo radicale, la sua concezione federalista, la sua idea per quanto timida di socialismo mutualista. Dobbiamo forse credere a questa lettura e dire, così semplicemente, che Mazzini anticipa il fascismo? No, lo storico dovrebbe risalire a controtempo il corso della storia e a contrappello evidenziare dove è caduto l'accento distorto, dove la gomma da cancellare.

Realtà virtuali e pratiche sociali:
ricognizioni dall'economia dell'assenza

Eugenia Lamedica

1. Distopie virtuali: uno scenario

In un film di Spielberg del 2002 viene immaginato un futuro in cui le ossessioni securitarie della società moderna si sono pienamente realizzate: dotata della facoltà di prevedere gli omicidi, la polizia arresta il «delinquente» un attimo prima che possa compiere il delitto¹. Il «criminale» viene privato della coscienza e rinchiuso in «cellule di contenimento», capsule sospese in uno spazio vuoto, un non-luogo metaforicamente analogo all'atto puramente virtuale – una potenzialità non realizzata – di cui si è reso «colpevole». Tra previsione, negazione dei diritti e privazione della vita individuale esiste del resto un legame coerente: come processare (e punire), infatti, un crimine che non è stato commesso e che, non essendo il frutto di nessuna scelta consapevole, non consente alcuna attribuzione di responsabilità? Che all'impossibilità dell'imputabilità debba seguire una repressione così radicale è un paradosso solo apparente. La rimozione dell'*habeas corpus*², infatti, è la logica conseguenza di una società che non considera più la libertà come una fondamentale facoltà umana. E questo perché la libertà, intesa sia come capacità di scelta sia come spontaneità, può invalidare an-

1 S. Spielberg, *Minority Report*.

2 Basandosi su previsioni oggettive, l'intervento repressivo potrebbe verificarsi anche un istante prima che si sia effettivamente formata la consapevolezza delle intenzioni, privando così la persona della conoscenza dei motivi del proprio arresto.

che all'ultimo momento la previsione infrangendo l'«utopia distopica» di una sicurezza totale³. Se Dostoevskij teorizzava il delitto come stigmathe e contrassegno autentico della libertà⁴, la sicurezza compiutamente realizzata negherebbe la libertà sia come ipotesi ontologica sia come diritto soggettivo, risolvendo senza troppi tormenti morali il vecchio dilemma liberale se sia preferibile sacrificare la sicurezza alla libertà o viceversa. Non a caso, il dubbio dei personaggi del film non è tanto se sia giusto o meno aver soppresso la differenza tra intenzione e azione, quanto se il loro sistema di previsione sia veramente infallibile: non è un problema morale, quindi, ma puramente tecnico. Ma lo scenario non finisce qui. Nella società immaginata da Spielberg, infatti, tutti indossano lenti non rimovibili e sono sottoposti a controllo incessante grazie a *scanner* oculari disseminati ovunque. Il film non ce lo racconta ma, salvo poche eccezioni, non sembra che questo assiduo controllo sia fonte di turbamento: si paga volentieri il prezzo sia per vivere in una società totalmente sicura sia per godere dell'immersione permanente nel mondo rassicurante della «realtà aumentata⁵» costituita da un ininterrotto flusso di immagini tridimensionali che appellano ciascun individuo per nome e cognome trasmettendogli messaggi pubblicitari personalizzati grazie ai dati identificativi trasmessi dalle lenti. Chiamare «distopico» questo scenario non è tuttavia corretto: infatti, lungi dall'essere, come il suo omologo positivo, un luogo inesistente, un'ipotesi-limite come poteva sembrare ancora all'uscita del film diciassette anni

3 Sulla libertà come spontaneità cfr. soprattutto H. Arendt, *Le Origini del totalitarismo*, Edizioni Comunità, Milano, 1967, *Vita Activa*, Bompiani, Milano, 1964 e *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991. In realtà il film è la risposta negativa a una vecchia questione teologica: è compatibile la libertà umana con la prescienza divina?

4 Cfr. *Delitto e Castigo* e finale de *I fratelli Karamazov*, in cui Dmitrij, pur non essendo colpevole, accetta la condanna perché riconosce che, nelle intenzioni, avrebbe potuto essere lui l'omicida del padre.

5 Con realtà aumentata si intende la sovrapposizione alla realtà percepita dai cinque sensi di informazioni virtuali grazie a dispositivi ad alta tecnologia come i *google glass* o il bracciale *hi-tech Myo Armband* (cfr. <https://www.robotiko.it/myo-armband-bracciale/>).

fa, esso è già tutto presente nelle potenzialità della tecnologia attuale.

Non è un mistero il fatto che, ogni qual volta compiamo un atto di compravendita in *internet*, ci registriamo ad un sito, creiamo un *account*, utilizziamo *l'email* o interagiamo su un *social*, immettiamo in rete una quantità di informazioni su noi stessi – dalla nostra identità anagrafica al conto corrente, alle inclinazioni di voto e, naturalmente, d'acquisto, al lavoro, agli *hobby* alle nostre relazioni – che, grazie ai *cookies* e altre tipologie di *software*, vengono immagazzinate in enormi banche di dati e meta-dati. A sfruttarle, per indirizzarci pubblicità sempre più tarate sui nostri gusti personali, non sono solo le grandi *web company* come *Microsoft*, *Google*, *Apple*, *Amazon* e *Facebook*; esse vengono vendute (affare che costituisce, insieme al lavoro gratuito degli utenti, uno degli introiti più lucrosi del capitalismo informatico) a grossi gruppi economici ed agenzie di *intelligence* private e pubbliche, che le usano a scopo di indagini previsionali e controllo preventivo⁶. È inoltre sempre più diffuso l'utilizzo di sistemi di riconoscimento biometrico che, in sincronia con sensori che dialogano con sistemi elettronici, consentono la trasmissione sia dei nostri dati digitalizzati sia di informazioni sui nostri spostamenti e comportamenti ambientali⁷. Perfino la portabilità di sistemi elettronici di riconoscimento e comunicazione dati non è più un sogno fantascientifico da quando sono stati commercializzati i *Google glass* e i

6 Cfr. R. Curcio, *L'impero virtuale. Colonizzazione dell'immaginario e controllo sociale*, Sensibili alle foglie, Roma, 2005, p. 37-52; G. Greenwald, *No place to hide. Sotto controllo. Edward Snowden e la sorveglianza di massa*, Rizzoli, Milano, 2014.

7 Cfr. R. Curcio, *L'impero virtuale*, cit., pp. 42-43 e 82-87. Sensori (presenti nei *badge* aziendali, nelle cinture della polizia, nei carrelli e nelle dispense dei *supermarket*) e droni lavorano in sinergia con la rete di telecamere che ricopre il suolo pubblico. L'ambizione delle multinazionali dell'elettronica è quella di trasformare ogni cosa in un dispositivo interconnesso in ambienti attraversati da reti di connessioni.

governi di USA, Svezia e Messico stanno vagliando – e sperimentando – l'installazione di *microchip* sottocutanei⁸.

Questo aspetto delle tecnologie informatiche non è per nulla in contraddizione con la loro natura di merce: controllo e consumo, infatti, sono due facce di una medesima logica di governo cui la *privacy* fa solo da fragile filtro⁹. Giocando con le logiche latenti del presente, il film di Spielberg si basa sull'intuizione di come i dispositivi di sicurezza creati dalle tecnologie informatiche, come i sistemi di riconoscimento biometrico, si inseriscono perfettamente nella logica della governamentalità capitalistica assolvendo, all'interno di un sistema che ha puntato tutto sulla scommessa di essere così accattivante da non poter generare significativi movimenti di opposizione, la funzione simultanea di controllare la persona e favorirne il consumo¹⁰.

8 Cfr. R. Curcio, *L'impero virtuale*, cit., pp. 86-87 e documentazione.

9 Com'è noto, il pretesto per applicare ai più svariati settori e ambienti innovazioni che costituiscono limitazioni della libertà è la loro *utilità* per la salute e la sicurezza: tutto ciò che è al di fuori di questi legittimi limiti è tutelato, ci si dice, dalle leggi sulla *privacy*. Quest'ultima però è un concetto alquanto labile e si applica a una realtà molto diversa dalla vecchia proprietà privata: mentre infatti quest'ultima rappresentava uno spazio inviolabile, interdetto al potere dello Stato, ciò che spesso ci sfugge è che la *privacy* tutela un'enorme quantità di dati che sono *già* stati del tutto volontariamente resi pubblici o, in certi casi, addirittura alienati, passando di proprietario (si pensi al caso di *Google*).

10 La passività e l'acquiescenza del consumatore, che oggi si manifesta nell'entusiastico accoglimento ricevuto globalmente dalla tecnologia elettronica, sono oggetto di analisi praticamente fin dall'esordio della società dei consumi (che conobbe un momento di crisi solo negli anni Sessanta, anche se ambigua). Gli osservatori ne hanno messo in luce vari aspetti, dalla dialettica del sistema (H. Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in AA.VV, *Critica della tolleranza*, Einaudi, Torino, 1968, pp. 79-105) alle tecniche di persuasione occulta (V. Pakkard, *I persuasori occulti*, Il Saggiatore, Torino, 1968; S. Ewen, *Captains of Consciousness*, Hill Book Company, 1976) ai mutamenti psico-antropologici, come la sparizione dell'inconscio e la fine del modello di individualità forte e autonoma (M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, R. Cortina Editore, Milano, 2010, C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano, 1981) o, ancora, il processo di infantilizzazione del consumatore (B. Barber,

2. «Condotte simboliche» e neoliberismo: dalla realtà al *reality*

In una società totalmente «pacificata», come quella immaginata da Spielberg, in cui l'inconscio desiderante, con la sua carica eversiva e potenzialità criminosa, sia messo completamente a tacere, flussi di desideri, emozioni e ricerca di identità potrebbero essere gestiti interamente dalle multinazionali della *Dream Society*¹¹. Queste, con la loro logica di privatizzazione del «capitale immateriale» – immaginario, simbolico, narrativo – incarnato nei mondi della vita (*Lebenswelten*) e nel linguaggio¹², non si oppongono affatto alle amministrazioni pubbliche ma, coerentemente alla logica della governamentalità neoliberale, ne rappresentano il volto comple-

Consumati. Da cittadini a clienti, Einaudi, Torino, 2010). Tuttavia, ciò con cui le attuali multinazionali del *web* riescono più di ogni altra cosa ad attirare e fidelizzare gli utenti è l'aspetto dell'interattività, dell'appello diretto per ottenere *feedback*, recensioni, testare prodotti, inventare *slogan* e avere in cambio benefici nella fruizione del prodotto, premi o soltanto l'illusione di emergere dalla massa anonima dei consumatori. Con questo modello «interattivo» le multinazionali del *software* usufruiscono dell'immane quantità di lavoro gratuito svolto dai propri utenti (cfr. C. Formenti, *Felici e sfruttati. Capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*, Egea, Milano, 2011).

- 11 L'espressione è stata coniata nel 1999 da un economista danese, direttore della *Copenhagen Institute for Future Studies* nonché membro di società di *counseling* aziendale per indicare il profilarsi dell'attuale mercato esperienziale delle identità e delle emozioni, oggi pienamente rappresentato dalle mega aziende del *software* (R. Jensen, *La Dream Society. Dalla Società dell'informazione alla Società della narrazione. Perché il futuro sarà dei creatori di storie*, Dino Audino, Roma, 2011).
- 12 Molti studiosi evocano il marxiano *general intellect* per spiegare l'attuale fase dell'accumulazione capitalistica, in cui mai era stata più evidente l'espropriazione/appropriazione di valore sociale e l'estrazione di lavoro gratuito. Cfr. S. Bellucci, *E-work*, Derive Approdi, Roma 2005; P. Virno, *Lavoro senza teleologia*, in *Convenzione e materialismo. L'unicità senz'aura*, Derive Approdi, Roma, 2011, pp. 64-76; A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

mentare¹³. Da questo punto di vista, le tecnologie digitali non sono che l'ennesimo ritrovato, forse il più efficace, con cui la razionalità neoliberale dell'attuale fase capitalistica consolida le sue pratiche di intervento «discreto», basate sulla delega individuale di responsabilità sociali¹⁴. L'economia della rete, infatti, istituisce «condotte simboliche¹⁵», prassi e moduli espressivi predeterminati da un rigido *range* di possibilità che rispecchia in parte i condizionamenti strutturali del mezzo in parte quelli dei *software* e che, grazie alla loro circolazione virale (e globale), finiscono per retroagire sullo stile della nostra comunicazione quotidiana imprimendole una standardizzazione che diviene sempre più la fonte costrittiva, anche se spesso non percepita come tale, di un continuo automonitoraggio e autocontrollo da parte degli individui¹⁶. Il condizionamento «neo-com-

13 G. Leghissa ha efficacemente argomentato che leggere il neoliberismo nella logica di una contrapposizione tra pubblico e privato può risultare fuorviante. Infatti, come teorizzato da Foucault in *La nascita della biopolitica* (Feltrinelli, Milano 2005), il neoliberismo incarna una vera e propria nuova forma di governamentalità, frutto non tanto di un'abdicazione dello stato quanto di precise scelte politiche. Insomma, ciò che sarebbe venuto meno non è tanto il «compromesso storico fra stato, capitale e lavoro» (C. Formenti, *Felici e sfruttati*, cit., p. 90), ma stato e capitale avrebbero stipulato un altro compromesso fondato, non meno della fase precedente, sulle esigenze del capitale. A farne veramente le spese non è dunque lo stato, ma la logica democratica e politica dello spazio pubblico (G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'interpretazione critica*, Mimesis, Milano-Udine, 2012).

14 L. Gallino, *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Laterza, Roma-Bari, 2012; Z. Bauman, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erickson, Trento, 2007. L'intervento neoliberale è un'*actio in distans* (G. Leghissa, *Neoliberalismo*, cit., p. 71).

15 R. Curcio, *L'impero virtuale*, cit., p. 67.

16 Jameson parla di una post-alfabetizzazione del mondo tardo capitalistico (F. Jameson, *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma 2007, p. 48). Quella della lingua, tuttavia, è un aspetto parziale. Il volto coattivo delle tecnologie elettroniche si palesa apertamente nel mondo del lavoro, sottoposto a procedure sempre più standardizzate e costrittive (cfr. R. Curcio, *L'egemonia digitale. L'impatto delle nuove tecnologie nel mondo del lavoro*, Sensibili alle foglie, Roma, 2016).

portamentista¹⁷» operato dalle tecnologie informatiche ha trovato terreno fertile nella categoria onnicomprensiva della narrazione (*storytelling*) nata negli anni Novanta all'interno delle nuove strategie del «*marketing* emozionale¹⁸». Il racconto si è rivelato un modulo capace di unificare pressoché tutte le pratiche e i discorsi con cui il cittadino consumatore, responsabile degli investimenti produttivi del proprio capitale umano nelle sfere del lavoro, dell'amore e della salute (alimentazione, sport, estetica), si addestra alle istituzioni e alle pratiche del regime neoliberista. Il modello «archetipico» del racconto ovvero il suo *format* – né reale né virtuale – è stato poi diffuso dall'industria dei *reality*, soprattutto di matrice americana (la cui funzione sociale non è ancora stata opportunamente considerata): la vita individuale, scomposta e ricodificata nei moduli di un copione predefinito – situazione iniziale, strategie di miglioramento, crisi, soluzione e prospettive future – in cui l'effetto di verità viene creato dall'autonarrazione degli stessi protagonisti, viene presentata come un problema di gestione ottimale delle risorse, dove consulenti ed esperti svolgono la funzione del vecchio aiutante delle fiabe¹⁹.

Ennesimo aspetto del consumarsi della differenza tra «agire strumentale» e «agire comunicativo» insito nella messa in valore dell'essere umano come «capitale» dotato di vita e linguaggio tipico dell'economia post-fordista²⁰, questo *format* narrativo, che la rete

17 La calzante espressione è di R. Curcio, *L'impero virtuale*, cit., p. 87.

18 R. Jensen, *La Dream Society*, cit., C. Salmon, *Storytelling, la fabbrica delle storie*, Fazi Editore, Roma, 2008.

19 Il *format* del *reality* si applica a qualunque situazione: diffusissimi sono quelli sulla perdita di peso o sui problemi alimentari in genere ma non sono mancati quelli sulla casa, i vestiti da sposa, i tradimenti, gli innamoramenti, le cerimonie di nozze, il controllo del personale, la chirurgia o perfino i problemi sorti nella vita carceraria, molti trasmessi su un canale apposito (*real time*).

20 Tra i primi ad aver analizzato questo fenomeno C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

riproduce all'infinito applicandolo alle tematiche più disparate, opera una proceduralizzazione che svuota di contenuto identità ed esperienze individuali nel mentre esibisce i segni della spontaneità e dell'unicità. A differenza della «razionalizzazione dell'incanto» operata dalle *big corporations* della distribuzione e dell'intrattenimento, in cui la «struttura» (i sistemi di controllo, le tecniche di *marketing*, le procedure e i comportamenti *standard* imposti ai lavoratori, ecc.) è separata, anche se dissimulata, nella spettacolarizzazione del consumo²¹, nel racconto (così come del resto in tutto lo stile personale che gli individui imprimono ai propri atti di consumo) è impossibile distinguere espressione individuale e adattamento comportamentale ai *format* precostituiti: *mix* inscindibile di entrambi, insieme spontaneo e predeterminato, intimo e formalizzato, il racconto transita l'economia postfordista dall'ordine delle dissimulazioni, che «mantiene intatto il principio di realtà» limitandosi a mascherare qualcosa di realmente esistente, a quella delle simulazioni, in cui il reale viene prodotto come *sintomo* – né completamente vero né del tutto falso – di una presenza sempre più sfuggente²². Nella «generazione simulata delle differenze», la simulazione «genera attraverso i modelli di un reale senza origine né realtà²³»: *reality*, appunto.

21 G. Ritzer, *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*, il Mulino, Bologna, 2012.

22 «Il postfordismo svuota dunque di senso concreto la soggettività proprio nel momento stesso che ne fa il supposto principio di senso. E lo fa dando vita a un nesso dialettico di contenuto e contenitore, di realtà e superficie, secondo cui lo svuotamento è, proprio nel suo stesso modo di realizzarsi, occultamento e dissimulazione di sé», «effetto-simulacro» (R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano, 2014, p. 31. Corsivo del testo).

23 J. Baudrillard, *Simulacri e impostura*, Pgreco, Milano, 2009, pp. 61-62). «Colui che simula una malattia ne determina in sé qualche sintomo (*Littré*). (...) La simulazione mette in causa la differenza tra il "vero" e il "falso", tra il "reale" e "l'immaginario". Il simulatore, dal momento che ha prodotto dei "veri" sintomi è malato o no?» (*Ivi*, p. 59). Il paradigma dominante dello *storytelling* ha generato la sensazione diffusa che stiamo vivendo nell'era della «post-verità». Questo termine è nato dal dibattito scatenato dopo che un consulente dell'amministrazione Bush contrappose con disprezzo il

Da questo punto di vista, le tecnologie virtuali, con le loro simulazioni disincarnate, non fanno altro che estremizzare la logica dell'economia tecno-capitalistica, che sottrae i mondi della vita all'immediatezza dell'uso e delle pratiche vissute riproducendoli per rivenderceli in un involucro scintillante ma privo di sostanza: autentica «economia dell'assenza», la produzione narrativa di «unicità senz'aura» mette in vendita l'immagine del reale sul mercato dell'immaginario²⁴.

3. Distopie sociali: il virtuale come cortocircuito del reale

Prendendo atto di come l'invenzione cinematografica si sia assunta ormai da tempo il compito di raccontarci gli scenari distopici che la nostra società nutre nella penombra di una generale indifferenza o, più probabilmente, di un angoscioso desiderio di non vedere, soffermiamoci per un momento su uno degli scenari immaginati dagli

potere «performativo» della politica di creare miti e storie alla *reality-based community* dei giornalisti, legata all'«antiquata» visione della preminenza dei fatti sulle storie e ha ottenuto ampia diffusione dopo la scoperta delle *fake news* (cfr. <https://www.nytimes.com/2004/10/17/magazine/faith-certainty-and-the-presidency-of-george-w-bush.html>).

24 Il capitalismo post-fordista simula l'unicità con la serialità (cfr. lo studio pionieristico di P. Virno, *Convenzione e materialismo*, cit.). La pubblicità degli alimenti illustra questa dinamica in modo particolarmente evidente: per vendere biscotti prodotti a livello industriale se ne associa l'immagine a inesistenti scenari tradizionali e tecniche di produzione artigianale; per vendere le mele si mostrano alberi secolari, mentre nelle piantagioni l'albero diventa produttivo entro i primi anni e ha un ciclo di vita molto breve. Rolf Jensen sostiene che il passato è una merce come un'altra, i cui valori sono messi in vendita coi prodotti che li rappresentano e dove, naturalmente, spetta al *marketing* creare l'associazione (R. Jensen, *La Dream Society*, cit.). *Celebration*, cittadina di proprietà della *Disney*, mette in vendita ai consumatori nostalgici non solo un particolare stile architettonico ma la spensieratezza e la tranquillità borghese degli anni Cinquanta (cfr. G. Ritzer, *La religione dei consumi*, cit.).

sceneggiatori da *Black Mirror*, una serie televisiva britannica il cui titolo rimanda all'altra faccia – quella «nera», disincantata – di una latente vocazione totalizzante (totalitaria?) della nostra tecnologia.

Estremizzando il valore internetiano della «popolarità», con cui rimpinguiamo le nostre narcisistiche identità digitali a suon di *like*²⁵, in uno degli episodi le persone si votano l'un l'altra, attribuendosi, attraverso l'uso di dispositivi mobili, delle stelle fino a un massimo di cinque. I criteri del voto possono essere ragionevoli ma più spesso risultano arbitrari e frettolosi, basati su impressioni momentanee cosicché qualunque cosa – la simpatia o l'antipatia suscitata a pelle, un sorriso di troppo o uno di meno, ecc. – può concorrere a determinare il punteggio (anche l'eccesso di gentilezza o l'affettazione, denotando un'eccessiva preoccupazione di piacere, possono attirare punteggi negativi, come apprende la fragile e insicura protagonista della vicenda). La cosa più agghiacciante, tuttavia, è che l'intera vita – dall'affitto di un appartamento al posto di lavoro, dalla possibilità di prenotare un volo *last minute* alle cure mediche per malattie mortali – dipende dal punteggio, ovvero dal posto occupato nella gerarchia della popolarità stabilito dal numero di stelle che, visualizzabili accanto alle persone grazie a lenti a contatto che interagiscono con i dispositivi elettronici, fanno parte integrante dell'identità individuale.

A questo punto un tecno-entusiasta – tutti, credo, ne conosciamo uno o, forse, esso rappresenta quella parte di noi che chiede di continuare ad utilizzare gli strumenti tecnologici, ormai così indispensabili e obiettivamente utili, tranquillizzandosi circa i loro aspetti

25 Nata insieme al mercato dei consumi di massa, quella narcisista è una soggettività fragile, eterodiretta, socializzata e dipendente dal giudizio altrui (cfr. C. Lasch, *L'io minimo*, Feltrinelli, Milano 1985, D. Riesman, *La folla solitaria*, il Mulino, Milano 1956 e W. H. Whyte, *The organization man*, Simon & Schuster, New York 1965). Le tecnologie informatiche alimentano ulteriormente questo processo di frammentazione della soggettività attraverso la duplicazione digitale (*social*) della socialità primaria, dove a rischio è la stessa facoltà sintetica dell'io, disperso nel proliferare di immagini consegnate alle conferme degli altri fruitori della rete (cfr. T. Cantelmi, *Tecnoliquidità. La psicologia ai tempi di internet: la mente tecnoliquida*, San Paolo, Milano, 2013).

aberranti – potrebbe obiettare: ok, ma tutto ciò dipende dalla stupidità o dall'intelligenza delle persone, non dalla tecnologia in sé! (L'antica obiezione del sostenitore della neutralità della tecnica: tutto dipende dall'*uso* che ne facciamo...). In primo luogo, perché l'identità digitale di una cosa o di una persona dovrebbe essere meno reale per il solo fatto che, senza l'aiuto di protesi visive, non potremmo visualizzarla? Tralasciamo poi l'applicazione umanamente degradante immaginata dall'invenzione cinematografica e prendiamo per esempio i *Google glass*. Quale pericolo ci potrebbe essere nel vedere una realtà aumentata da informazioni proiettate direttamente davanti ai nostri occhi? L'esperienza viene enormemente arricchita dalla possibilità di recepire in un unico atto realtà e informazioni senza la limitazione data dell'utilizzo di dispositivi (computer, *tablet*, telefonini, ecc.) che, ancora ad oggi, ci costringono ad interrompere momentaneamente il vissuto facendone un atto separato della raccolta di informazioni.

Il nesso tra aumento della mediazione tecnico-tecnologica e l'impoverimento delle facoltà umane è un tema filosofico di vasta portata, su cui non mancano autorevoli riflessioni²⁶. Inevitabilmente smettiamo di fare in prima persona ciò che affidiamo alla tecnica. Il problema è che abbiamo cominciato a delegare non più soltanto il lavoro fisico ma anche quello cognitivo e mnemonico o, come ci suggeriscono gli *smart glass* di *Google*, perfino quello affettivo implicito nell'atto di riconoscimento di un amico²⁷. Se, uscendo di casa, cominciassimo ad incontrare la realtà attraverso pacchetti di infor-

26 Un'indagine ormai classica, ma all'epoca pionieristica, è quella di G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II VOLL., Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

27 Il dispositivo per il riconoscimento facciale fa parte delle funzionalità dei *Google glass* e viene pubblicizzato come mezzo per trovare un amico nella folla (informazioni tratte dal sito: <https://www.webnews.it/speciale/google-glass/>). Altre funzionalità sono: navigare in *internet*, leggere controllare i *social network*, utilizzare gli *Hangout* per avviare videoconferenze, mostrare a terzi ciò che si sta guardando, telefonare, visualizzare i messaggi e inviarne, tradurre testi, scattare fotografie, registrare video, condividere ogni contenuto sui canali sociali e utilizzare *Google maps* per ottenere indicazioni stradali (*Ibid.*).

mazioni pre-formattate, essa diverrebbe sempre meno l'impatto dell'imprevisto, in grado di suscitare le nostre risposte creative, di stimolare le nostre facoltà e la nostra sfera interiore, e sempre più un'occasione, un «mezzo» per alimentare la sfera virtuale dell'interconnessione: il reale, cioè, diverrebbe semplicemente la scena del suo doppio digitale. Il significato delle nostre esperienze si esaurirebbe lentamente nel fatto stesso di poter essere riprodotte ed esibite; informazione e realtà entrerebbero in un progressivo cortocircuito: la cosa reale, cioè, *sarebbe* l'informazione digitale – il suo contenuto coinciderebbe con essa (quando non direttamente con l'opinione della comunità virtuale, il più delle volte consistente in un semplice *like* dove il contenuto informativo è rappresentato da elenchi intercambiabili di gusti personali) – e l'informazione digitale rimanderebbe alla cosa reale considerata solo *in quanto* fonte delle informazioni che sono state immesse o che è possibile immettere nel profilo digitale della cosa al fine di essere visualizzate accanto al suo «profilo reale» (chiudendo così il ciclo in cui un segno rimanda all'altro in una progressiva perdita di contenuto).

Ciò che rimarrebbe alla fine sarebbe solo uno svagato stato di stupefazione davanti alle straordinarie possibilità della nostra tecnologia insieme a quella voglia di essere sbalorditi ancora che subentra con l'assuefazione (ormai sempre più veloce²⁸). Esperienza e conoscenza lascerebbero il posto al simulacro di una modalità di visualizzazione: l'ansia di puntare gli occhi su qualcosa di nuovo che non è il contenuto dell'informazione né la percezione dell'esperienza diretta ma un fantasma rispetto a cui subentra il disimpegno totale

28 Nell'ottica di una ricognizione fenomenologica dell'impatto umano delle nuove tecnologie, i fenomeni di distrazione e disattenzione, noti a tutti gli utenti della rete e così nettamente contrastanti con l'ideologia dell'internetiana «società della conoscenza», meriterebbero un'indagine accurata. Un tentativo in questo senso è stato fatto da N. Carr, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, R. Cortina Editore, Milano 2010. Portando argomenti neuroscientifici, l'autore sostiene che tecnologie informatiche stiano producendo un'autentica alterazione del nostro cervello. Pur avendo una prospettiva scienziata e riduzionista, la tesi di Carr ha il pregio di non essere una semplice speculazione teorica sull'avvento di una «post-umanità».

della mente e del corpo, già lontano dalla percezione di sé dall'incombente avanzare dell'automazione²⁹. Del «virtuale» resterebbe soltanto l'accezione originale di «potenzialità»: non la simulazione presente ma la prossima mirabolante *performance* promessa del techno-capitalismo³⁰.

29 Il filosofo francese Paul Virilio ha indagato l'assenza dal punto di vista del costante aumento di velocità dell'esperienza (P. Virilio *Estetica della sparizione*, Liguori, Napoli, 2016). Il video pubblicitario pubblicato da Google mette particolarmente in evidenza questo aspetto, mostrando gli indossatori degli *smartglass* in una ricerca costante di esperienze adrenaliniche da esibire ai cari assenti. I video che pubblicizzano la realtà aumentata nei musei mostrano chiaramente come l'oggetto dell'interesse dei fruitori non sarebbe l'aumento di conoscenza che la proiezione simulata di una cosa consentirebbe mostrandocela arricchita di dettagli e informazioni, ma la simulazione stessa, fonte di meraviglia.

30 La realtà virtuale in senso tecnico è «quella particolare tipologia di realtà simulata in cui l'osservatore (attore-spettatore-operatore) può inserirsi interattivamente, con l'aiuto di particolari protesi ottico-tattili-uditive, in un ambiente tridimensionale generato dal computer» (T. Maldonado, *Reale e virtuale*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 48). Tecnicamente, realtà aumentata e realtà virtuale non sono la stessa cosa. Mentre la seconda ci «porta in un ambiente totalmente artificiale», la prima «sovrappone all'ambiente reale elementi digitali. In entrambe l'utente può interagire, ma nella prima vengono ingannati i sensi, nella seconda vengono aggiunte informazioni a ciò che i sensi possono percepire» (<https://blog.aramx.com/realta-virtuale-e-realta-aumentata-scopri-la-differenza/>). L'invenzione di dispositivi in grado di produrre ologrammi, per ora limitati all'utilizzo professionale, come gli *Holo Lens* della *Microsoft*, confonde tuttavia anche questa distinzione, tanto che si parla di «realtà mista» (*mixed reality*) (<https://www.robotiko.it/realta-aumentata-cose/>). Ho usato qui il concetto di «virtuale» non in senso tecnico ma in senso lato, come quella produzione di immagini, ambienti, testi, ecc. reso possibile dalle tecnologie digitali che «interagiscono» e retroagiscono sulla «prima realtà».

4. Realtà come assenza o assenza della realtà? Conclusioni.

Un'immagine, infatti, [...] non è fatta semplicemente per migliorare la realtà, ma per offrire un completo sostituto di essa³¹.

Limitandoci al piano fenomenologico dell'esperienza, ci si potrebbe chiedere: se l'immersione in una realtà aumentata fosse permanente – non solo, cioè, come avviene oggi, circoscritta ad un lasso di tempo determinato, indossando protesi visive in piena libertà di rimuoverle – e fosse dunque normale che, nella nostra esperienza ambientale, elementi virtuali e cose reali convivessero sullo stesso piano, perché dovrebbe costituire di per sé un problema? Non è forse vero, infatti, che l'abitudine evolutiva di *homo sapiens* di rendere familiare il mondo finisce per fargli considerare come «naturali» – nel senso di «ovvie» in quanto appunto realtà abitudinarie, «alla mano³²» – un sacco di cose? È quanto succede da sempre con tutti gli oggetti prodotti dalla tecnica: esaurita la loro carica di novità, essi sono entrati a pieno titolo nell'orizzonte implicito del nostro mondo-ambiente tanto da venire percepiti come alquanto di familiare, non distinto dalla «prima natura». Perciò, perché dovrebbe essere più pericoloso o per principio diverso se queste «cose» fossero realtà virtuali?

Così formulato, l'argomento fa piazza pulita anche di quel tanto di artificioso e costrittivo che, ad oggi, si potrebbe ancora percepire nell'imposizione *urbi et orbi* dei dispositivi elettronici. Ma l'argomentazione potrebbe spingersi molto oltre: infatti, non è forse un errore metodologico e ontologico pretendere di distinguere tra «cultura» e «natura», tra un'esperienza «originaria» e un'esperienza me-

31 H Arendt, *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p. 63.

32 M. Heidegger, *Essere e Tempo*, F. Volpi, a cura, Longanesi, Milano, 1976, pp. 133-136.

diata, dal momento che l'esperienza del mondo si è data già da sempre mediata non solo dalla nostra prassi, storicamente determinata, ma anche dalla produzione simbolica come attività connaturata all'uomo in quanto essere parlante? Da questo punto di vista la tecnologia non sarebbe che una semplice evoluzione delle protesi linguistico-simboliche dell'umanità³³.

Riflettendo sulla realtà virtuale all'inizio degli anni Novanta, Tomás Maldonado criticava la visione «apocalittica» di una progressiva dematerializzazione della realtà argomentando che non solo la nostra tecnologia ha un'applicazione ancora circoscritta, ma che la strutturale dipendenza dal mondo fisico – l'*hardware* biologico delle esigenze del nostro corpo e l'alimentazione elettrica delle macchine informatiche – non potrà mai venire meno, impedendoci di avvilupparci in una rete tale di simulazioni da perdere ogni contatto con la realtà³⁴. Tuttavia, il punto non è a quante esperienze di virtualità in senso proprio potremmo avere accesso o se mai vivremo in flusso di realtà aumentata erogata da enti come l'esercito e le aziende del divertimento o, come accadeva nel film di Spielberg, direttamente dal governo. Rilevante ai fini di un'«immaginazione sociologica³⁵» e, ancora di più, antropologica³⁶, è che le pratiche e le esperienze basate sulla mediazione delle tecnologie digitali stiano ridefinendo parte dei nostri comportamenti, delle nostre modalità relazionali, della percezione che abbiamo di noi stessi e della realtà. Considerare le simulazioni tecnologiche esclusivamente come un problema tecnico o gnoseologico rischia di essere fuorviante in quanto sono le pratiche sociali che istituiscono i regimi di verità corrente, selezionando

33 È quanto sostiene Carlo Sini in *Reale, più-che-reale, virtuale*, Albo Versorio, Milano, 2014. Rintracciando la parabola del virtuale fin alle origini della tradizione occidentale, propone una lettura continuista della tecnologia. Cfr. anche C. Sini, *L'uomo, la macchina e l'automa*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

34 T. Maldonado, *Reale e virtuale*, cit.

35 C. W. Mills, *L'immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano, 1962.

36 C. W. Mills, *L'immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano, 1962.

ciò che deve essere considerato «reale» nel senso di effettivo all'interno delle relazioni sociali e la tecnologia è sempre più intimamente intrecciata tanto agli apparati economici e amministrativi quanto alle nostre pratiche di vita³⁷.

Per Baudrillard la discontinuità tra la tecnica in quanto dato costante della vita umana e le nuove tecnologie della simulazione non era la fine del reale come referente – che non c'è mai stato – ma la fine di una *modalità di significazione* basata sulla possibilità di distinguere tra segno e significato³⁸. L'istituzione di segni che sopravvivono abbastanza a lungo ai cicli di riproduzione della vita (sempre più impossibile nell'era dell'obsolescenza programmata), produceva «effetti di realtà» articolati in differenze reciprocamente significanti che, come quelle tra natura e cultura, interiorità ed exteriorità, vita e materia o materia e intelligenza, legge e caso o, ancora, realtà e rappresentazione, alta e bassa cultura, hanno segnato in profondità i percorsi del pensiero occidentale e forse perfino la nostra stessa capacità di pensare. Se il reale in quanto «prodotto», continua elaborazione di un vissuto individuale e collettivo in costitutivo «ritardo» su se stesso, è in qualche modo già sempre «simulato³⁹», «simulacro» nell'accezione propria di copia di un originale mai esistito, l'era delle simulazioni virtuali mette a nudo il reale come assenza origi-

37 P. Berger e T. Luckman, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 1969.

38 Questa visione viene confermata anche da uno dei «principi basilari (e una delle più grandi scoperte) dello strutturalismo saussuriano», secondo cui «il senso non è costituito da una relazione biunivoca tra significante e significato, tra la materialità della lingua, una parola o un nome, e il suo referente o concetto [ma] dal movimento da significante a significato. Ciò che in genere chiamiamo significato – il senso o il contenuto concettuale di un enunciato – va visto adesso come un effetto di senso, come il miraggio oggettivo della significazione generato e proiettato dalla relazione dei significanti tra loro»: «miraggio», dunque, assenza originaria, ma *oggettivo*, inscindibilmente connesso alle regole del linguaggio (F. Jameson, *Postmodernismo*, cit., p. 59).

39 J. Baudrillard, dalla voce «Virtuale» in *Parole chiave*, Armando Editore, Roma, 2002, p. 41.

naria, risultante da un sistema di significazione tramontato, attuando la «sostituzione al reale dei segni del reale⁴⁰». Questi costituiscono il «doppio operatorio⁴¹» della realtà, vale a dire i codici, le stringhe e i moduli combinatori in cui il reale, compresa la vita, ridotta a unità di informazione (dna), è diventata il campo sperimentale della tecno-scienza mentre il capitalismo, agente storico della diffusione planetaria della stessa⁴², si impadronisce della sfera immateriale decodificando e ricodificando i segni del nostro immaginario.

Ciò che, allora, stiamo veramente perdendo in un mondo che viene sempre meno riprodotto dal caso e dalla necessità della natura e quasi integralmente dal sistema aleatorio e sperimentale dell'astrazione tecno-capitalistica⁴³, non è la realtà in sé, ma ciò che costituiva l'originaria mediazione tra mondo e sfera interiore, da sempre – come solo ora forse cominciamo a capire – il presupposto inespresso (represso) della tradizione occidentale: il corpo. Abbiamo appena iniziato a intravedere quali potrebbero essere le metamorfosi della struttura psico-emotiva della «generazione digitale», ma già un dato appare evidente: la desensibilizzazione dell'esperienza che, sempre più recepita come spettacolo visivo e campo di un'operatività praticamente senza limiti – se non quella imposta dai programmatori dei *software* –, ostacola la percezione del sé come soggetto chiamato a rispondere per azioni dagli effetti spesso irreversibili (irreversibilità che, come notava Hannah Arendt, insieme alla contingenza, rappresenta la stigmatizzazione e il contrassegno della realtà).

40 J. Baudrillard, *Simulacri e impostura*, cit., p. 61.

41 *Ibid.*

42 Non è escluso che la tecnoscienza divorzierà in futuro dal sistema capitalistico (cfr. E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano, 2012).

43 Sull'interpretazione del capitalismo come «svuotamento del concreto», sostituzione della «prima natura» alle astrazioni tecno-economiche nel processo di riproduzione totale del reale cfr. R. Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit.

È esperienza comune l'accorgersi della presenza di qualcosa solo quando non c'è più: solo quando avvertiamo un vuoto nel campo visivo diventiamo improvvisamente consapevoli della presenza di quell'albero che incontravamo tutti i giorni sulla nostra via e che solo ora, sotto forma di fantasma, si staglia nettamente dallo sfondo-ambiente in cui la nostra coscienza lo aveva relegato. E se fosse proprio quello che ci sta accadendo oggi con la realtà?

Al di là del terrore. Per una nuova antropologia

Roberto Finelli

1. Una smaterializzazione della vita

Com'è noto, uno dei testi più arcaici e fondativi della nostra modernità – nel senso di ciò che concerne *l'αρχή*, il principio – descrive la nostra società come una «immane raccolta di merci».

Ebbene io credo che oggi la merce più rara, e di conseguenza più preziosa, sia divenuta, non una merce materiale, come il petrolio o come l'oro depositato nei *caveaux* delle banche centrali, bensì una merce immateriale e psichica, qual è la capacità di approfondimento interiore e di autoriflessione. È la capacità cioè di sentirsi – e di ritrovare nel proprio sentire emozionale il senso-guida della propria vita e il luogo ultimo, non confutabile da altri, della verità – che è venuta, a mio avviso, fondamentalmente meno, lasciando generalizzarsi e farsi coscienza comune un'attitudine alla superficie, al frammento, al percuotimento e alla seduzione dell'esteriore, che impedisce e vieta il darsi di eco e sonorità interiori, fino alla profondità corporea del nostro sentire.

Come a dire che nell'ultimo trentennio della nostra epoca s'è vissuto, in particolare nei paesi del ricco Occidente, un enorme processo di smaterializzazione e di decorporeizzazione emozionale del nostro vivere, che altri hanno voluto chiamare anche, con termini ritengo meno adeguati, di «umanità liquida». Giacché il farsi liquidi e senza centro non coglie bene quanto e come l'esperienza dello svuotamento emozionale, ch'è divenuta configurazione psichica di massa, si sia accompagnata e dissimulata, nello stesso tempo, con l'investimento isterico e compensatorio della superficie, con la so-

pravalutazione eterodiretta delle *paillettes* e dei lustrini che spesso incorniciano il frammento, con la seduzione di una *silhouette* visiva, che nel contorno di una bellezza senza contenuto, cattura e mortifica lo sguardo di chi la subisce.

Tale *catastrofe dell'emozione* s'è fatta esperienza riflessa, sul piano della coscienza colta e intellettuale, in quel complesso di teorie filosofiche, letterarie, estetiche, architettoniche, narrative, letterarie ma anche massmediologiche e legate alla formazione di un sapere diffuso, che sono state raggruppate sotto il termine di «postmodernismo» e che hanno costituito le forme del pensiero dominante nella cultura del pensiero occidentale degli ultimi decenni. Usando una categoria dell'antica metafisica filosofica si potrebbe dire, per sintesi, che la cultura postmodernista ha raccolto tutti gli orientamenti che hanno presunto di risolvere l'Essere in Linguaggio, ovvero che hanno ritenuto di poter disciogliere e risolvere la realtà in un complesso di reti comunicative. Ritenendo cioè l'esperienza umana, individuale e collettiva, si costituisse essenzialmente di una trama di atti linguistici e simbolici, capaci di dar luogo ad una serie interminabile di atti ermeneutici: a muovere dall'assunto – apparso a un certo punto indiscutibile e parola d'ordine per entrare nella *koiné* intellettuale – che la realtà non possa mai essere attingibile nella sua fattualità e in una sua possibile evidenza pratico-emozionale ed extralinguistica.

Il simbolico-comunicativo, s'è sostenuto infatti, media e copre ogni possibile realtà «materiale», creando un mondo virtuale di documenti solo letterari che consentono un'interpretazione infinita, in cui ciò che prevale e dà senso è sempre e solo una relazione intersoggettiva, una *esposizione all'Altro*, senza rimando possibile a una strutturazione *infrasogettiva* e materialistico-emozionale del senso.

Di qui una visione dell'esperienza umana tutta costruita sulla dimensione orizzontale-comunicativo-linguistica con l'esclusione di quella verticale, *infrasogettiva*, e pronta, per l'assenza di tale radicamento interiore, a decostruire l'identità più propria nella relazione mimetica, grupitale e fusionale con l'altro da sé. Anzi, di contro ai vecchi e tradizionali valori della modernità – ma ormai ben logori e consumati – quali i principi e le categorie di sintesi e di sistema, di

totalità e di organicità, ancor più disposta a valorizzare la pregnanza dell'episodico e del frammentario. Al fine di esaltare una filosofia del conoscere e dell'agire, insomma, fecondata dall'alleggerirsi dell'esperire, dal superficializzarsi del mondo, dal godimento etico ed estetico del particolare, dell'immediato, e che, dunque, lasciasse dietro di sé quella che il vecchio Hegel aveva chiamato la «fatica del concetto».

Non che, a dire il vero, il pensiero debole dell'ultimo trentennio non abbia avuto ragioni legittime nel criticare quello che, nel suo complesso, è stato il pensiero forte della modernità, connotato dal prevalere di curvature sistemiche, rigide assai spesso fino al totalitarismo. Infatti le forme dell'identità moderna, sia teoriche che pratiche, sia individuali che collettive, si sono in genere definite, a mio avviso, attraverso meccanismi di scissione, che hanno visto escludere il particolare dall'universale, l'alterità dall'appartenenza, l'individuazione dalla socializzazione, l'emozionale dal razionale, l'esistenziale dal collettivo. Tanto che anche i cosiddetti movimenti di trasformazione e di emancipazione degli anni Settanta, con qualche significativa eccezione per il pensiero femminista della differenza di genere, hanno sofferto di un'insufficienza antropologica di base, per la quale, malgrado l'opposto dichiarare il valore dell'esistenza del singolo e della sua irripetibilità e irriducibilità di vita, l'individuale è stato invece costantemente sacrificato rispetto al perentorio affermarsi d'istanze di organicità e di comunitarismo, persistenti nel pensare e nell'agire secondo lo schema arcaico ed espulsivo dell'«amico-nemico».

Ma per fuoriuscire dalla gabbia d'acciaio costruita dal discorso della modernità, e troppo serrata nella forzatura del *polemos*, l'ideologia del postmoderno ha praticato null'altro che il medesimo spirito di scissione: solo rovesciandolo di segno. Perché ha finito appunto con l'esaltare ogni attitudine antisistemica ed ogni valorizzazione del differenziarsi e del moltiplicarsi dei piani del vivere, di contro alla svalutazione radicale di ogni funzione della sintesi e del permanere: giungendo a celebrare con quel suo massimo intellettuale, qual è stato verosimilmente J. Derrida, il risolversi del pensare nel «decostruire», nello smontaggio cioè raffinato ed estenuato di ogni istanza

d'identità nel moltiplicarsi della differenza. Fino a proporre una concezione *evenemenziale* dell'individuo, concepito come una serie inesauribile di eventi, di puri avvenimenti: quali esiti sempre diversi del fascio di relazioni, che, nello svolgersi vario dei momenti del vivere, ogni volta lo attraverserebbero e lo formerebbero.

2. La sovradeterminazione dell'esteriore

Da tale estremizzazione ed esasperazione delle filosofie ed antropologie della postmodernità è nata, trasferito dai *maîtres à penser* fino al piano massmediatico della diffusione ideologica e dell'opinione comune, l'esortazione, e l'obbligo insieme, alla smaterializzazione dell'esistere e alla negazione, come luogo privilegiato del senso del vivere e del sentire, del *bíos* del proprio corpo emozionale. Così l'affermazione dell'artificiale e del virtuale, del linguistico e del simbolico, privilegiando l'universo comunicativo e vietando che vi fosse un principio extralinguistico del senso, ha messo in scena un'antropologia di pressoché totale ispirazione culturalista e relazionale che ha rifiutato di coniugare insieme naturale e culturale, biologico e psichico, visti nella loro evidente connessione ma anche nella loro distinzione ed eterogeneità. Come se, insomma, il percorso dell'Occidente che da Platone e Aristotele, attraverso Agostino, Cartesio, Kant, ed Hegel, fino a Nietzsche e a Freud viaggia nel verso dell'interiorizzazione, nel passaggio cioè da un criterio esterno ed oggettivo di bene e di vero ad uno soggettivo ed interiore, si fosse capovolto, tornando a fare dell'esteriore e del comune, del pubblico e dell'unanimemente condiviso, l'unico principio e misura di ciò che è propriamente umano.

Ora è proprio in tale progressivo *affievolimento della dimensione verticale e infrasoggettiva dell'essere umano*, fino al perseguimento di una sua vera e propria catastrofe, a fronte della valorizzazione estenuata ed estenuante della intersoggettività, della «chiacchiera», per dirla con Martin Heidegger, quando il discorso si priva appunto del suo luogo più profondo ed originario del senso, – è proprio in tale rifa-

cimento virtuale e postumo dell'umano – che si colloca, a mio avviso, oggi la radice di una condizione generalizzata di fragilità, pronta nel corso dell'esistenza d'ognuno, e in particolare delle giovani generazioni, ad assumere le configurazioni più varie della difficoltà e dell'angustia del vivere. È in tale svuotamento dell'interiore e, per compenso, in tale sovradeterminazione dell'esteriore, imbellettato e vaniloquente, che si genera l'atonia, l'assenza di emozioni e passioni profonde, di un'umanità – si ripete soprattutto giovanile – disusa a trovare nell'intensità dell'affetto la guida ultima del più proprio, e incomparabile, progetto di vita. Si rileggano in tal senso le pagine sempre illuminanti di Kierkegaard sul peccato per eccellenza, principio di tutti i peccati, qual è il non volere, in quanto assenza di un apparato mentale capace di scegliere e appunto d'intensamente volere.

A/tonia, s'è detto: ancor prima della paura e dell'angoscia, che ne sono conseguenze e derivati. Perché se fossero affetti che precedono, affetti primari – in una sorta di fenomenologia dell'emotività contemporanea – sarebbero comunque esperienze fortemente emozionali, in grado di generare, verosimilmente, prese di coscienza e motivazioni alla trasformazione. Laddove qui è proprio l'accensione del tono, del suono interiore che non si dà, lasciando ed esponendo il potenziale soggetto ad essere solo oggetto assoggettato alla voce, al desiderio, alla seduzione, come alla norma e al terrore indotti ed imposti dall'altro/da/sé. Giacché appunto l'esposizione invasiva e fusionale all'altro/da/sé – o come viene spesso detto, con termine inappropriato e inadeguato, al simbolico – si dà solo quando il soggetto umano non riesce ad essere simbolo a sé medesimo, quando cioè è incapace di quel processo di soggettivazione che lo fa entrare in un rapporto mai esaurito di senso con il proprio sentire, con il fondo del proprio corpo emozionale: ossia con quell'altro/di/sé che non è mai afferrabile e definibile, nel senso del conoscere e del rappresentare, ma sempre potenzialmente attingibile, appunto solo attraverso il «sentire», nel suo essere *rappresentante e simbolo del corpo nella mente*.

Tale catastrofe dell'interiorizzazione, tale atrofia di un apparato per pensare (per dirla con le parole di W. Bion) che non riesce a pen-

sare le proprie emozioni, perché è invaso e strutturato solo dalla chiacchiera dell'altro, appare essere dunque, almeno a mio avviso, il tratto più drammatico della trasformazione antropologica che l'umanità occidentale, e in modo particolare le giovani generazioni, sta vivendo. Una trasformazione, che, attraverso una superficializzazione dell'esperire, distrugge il senso della storia, della continuità con le generazioni precedenti, dell'esistenza stessa del passato e genera un narcisismo estenuato, mite, senza passione, estraneo all'idea stessa di lavoro psichico e volto, senza profondità, non a vivere ma a meramente registrare la datità del mondo.

3. Un altro inconscio

Solo che noi stessi non saremo, a nostra volta, così ingenui e volti solo all'apparire invece che all'essere, da pensare che tale sommovimento epocale – tale catastrofe dell'emozione – sia stata l'opera e la conseguenza solo ed essenzialmente di un movimento di idee, ossia di visioni filosofiche e intellettuali, discorsivamente argomentate alla luce del pensiero cosciente e razionale. Giacché una modificazione così radicale del modo, più diffuso e comune, di vedere e percepire la vita, di esperire se stessi e l'altro, deve includere il concorso di accadimenti storici più complessi e più impegnativi, quanto alla messa in opera di fattori meno consaputi e più impersonali.

È alla materialità dell'economico che infatti si deve attribuire, in particolare negli ultimi decenni, la maggiore efficacia e potenza, quanto a trasformazione e produzione di realtà, quanto a capacità cioè di dar forma al modo di vivere e di pensare della maggioranza degli esseri umani. Tanto più, da quando con l'implosione del cosiddetto comunismo reale, sono crollati i muri e i confini che impedivano ad un unico modello di prassi economica, ad un'unica logica di produzione e di accumulazione di ricchezza, di allargarsi e di estendersi fino a farsi economia-mondo. Giacché proprio la mondializzazione sembra essere la configurazione più adeguata e matura di un economico che pone a suo principio una *ricchezza*

astratta e la sua illimitabile, e non confinabile accumulazione: una ricchezza la cui natura, essendo essenzialmente quantitativo-monetaria, non può avere come suo fine principale che quello di aumentare ed accumulare la propria base di quantità. Per dire cioè che proprio la globalizzazione sta ponendo in evidenza quanto l'enorme massa di merci, che ogni giorno produce e mette in movimento l'economia mondiale, rimandi – malgrado la sua fantasmagoria di oggetti e prodotti, di moltitudine di valori d'uso diversi e legati ad una necessità umana molto differenziata – ad una soggettività fortemente identitaria: una soggettività impersonale ed astratta, che impone i suoi obbligati percorsi e protocolli di accumulazione, la sua logica di crescita, in qualsiasi campo concreto si trovi ad investire e ad operare.

Come se, insomma, la mondializzazione dell'economico sia giunta ad esplicitare che s'è costituito ormai un altro agente inconscio produttore di realtà, ovviamente ben diverso dalla natura e dalle funzioni dell'inconscio psichico: *un inconscio socio-economico* appunto, di carattere impersonale, che impone la sua logica univoca ad un mondo della vita, connotato da differenze di cultura, di ambiente geografico, di storia e di relazioni sociali, ma tutte riattraversate e riscritte dalla valenza omologante e identitaria, sul mercato mondiale, degli automatismi economici.

Sembra cioè che la relazione tra mondo dell'economico e mondo del *vitale* oggi vada sempre più letta nel verso di una relazione «contenuto-contenitore», secondo cui la logica astratta e meramente quantitativa dell'economico pervade il mondo della vita, lo svuota assimilandolo alle sue funzioni, e ne lascia, in pari tempo, sopravvivere una mera *silhouette* di superficie: in un processo, appunto, di svuotamento del concreto ad opera dell'astratto e, contemporaneamente, per compensazione, di sovradeterminazione, di sovrainvestimento eccitatorio della superficie: quasi che l'accadere fosse determinato e agito dai soggetti individuali e concreti della superficie, con i loro bisogni e i loro gusti, mentre il vero soggetto rimane operoso nel profondo, con la sua logica autoriferita ed esclusiva. Tutto ciò per dire che, verosimilmente, oggi la globalizzazione ha messo in atto un processo, non solo di unificazione e omologazione dei vari

stili di vita, ma anche di superficializzazione ed esteriorizzazione del mondo della vita, per il quale nella coscienza più diffusa s'è venuto celebrando il culto del frammentario, del multiverso, dell'istantaneo, purché abbellito di colori fluorescenti e di brillanti *paillettes*: di tutto ciò che insomma non richiede radici e profondità, che non rimanda a relazioni e causalità complesse, che vive più del verosimile e dell'artefatto che non del vero, e che, nella singolarità irripetibile del suo significare, non abbia più nulla a che fare con le grandi dimensioni, sistemiche e totalizzanti, del moderno.

Ma tale esteriorizzazione del mondo della vita, tale suo svuotarsi di contenuto e di senso, per farsi solo maschera di superficie è proprio la conseguenza di un vettore astratto di realtà qual è la tipologia di ricchezza che s'è collocata nel cuore della società, come accumulazione ed espansione di una quantità monetaria e finanziaria, che, essendo «quantità», quale che sia il mondo concreto in cui s'incorpora e che attraversa, non può che crescere su sé medesima, come una «cattiva infinità» che nella sua perversione appunto non riesce mai a finire.

Per cui si può pensare che principalmente in tale funzione dilatata dell'economico contemporaneo – e della sua materialità astratta che smaterializza il mondo – sia da ritrovare il luogo *par excellence* di genesi dell'ideologia postmodernista di cui si diceva all'inizio e di quella teorizzazione dell'umanità decentrata e desoggettivizzata che ne è derivata. Quasi a riattualizzare uno slogan del vecchio Marx che, se errava con la sua dottrina del materialismo storico a voler vedere in tutta la storia sempre il dominio dell'economico sullo spirituale, forse non aveva tutti i torti nel correggere, nella sua maturità, quella visione dogmaticamente unilaterale, affermando che è essenzialmente nel moderno, e non nelle epoche storiche che lo hanno preceduto, che possa valere la centralità di un economico che tende a costruire l'intera vita sociale a sua immagine e somiglianza.

4. Nuove utopie

Ma dunque come sfuggire alle necessità di un economico che è esso medesimo a produrre e, nello stesso tempo, domandare e richiedere un'individualità debole, flessibile, formata secondo competenze essenzialmente linguistico-comunicative? Un'individualità cioè, capace di dialogare con i computer e le varie macchine dell'informazione, da cui è pronta a ricevere programmi e sapere già codificato, ma che proprio perciò è incapace di riflessività e profondità interiore e di trovare quindi nell'intensità della propria emozione l'indicazione e il senso del suo più proprio progetto di vita? E cosa obiettare a tutti coloro che celebrano la nostra società futura come supposta società della conoscenza, come società immateriale che avrebbe concluso le epoche storiche della fatica e del lavoro materiale, quando la conoscenza di cui trattiamo ha come contropartita il disconoscimento del più proprio Sé, quando il *conoscere* cioè non è, in pari tempo, un *riconoscere*?

Provare a costruire un discorso in positivo e delineare una via di fuga di questa condizione drammatica appare, in vero, assai difficile: al limite di un'immaginazione utopica e del tutto al di là da venire. Ma se qualcosa si può delineare io credo debba andare nel verso della prefigurazione di un'etica e di una cultura del riconoscimento/riconoscersi: quale complesso cioè di istituzioni, di modalità e di pratiche della relazione che pongano, come loro produzione specifica di ricchezza, la cura dell'asse verticale della soggettività umana: quale possibilità cioè di una comunicazione feconda, al più basso grado di terrorismi interiori e di autocensure, tra mente logico-discorsiva e mente corporeo-emozionale.

S'è detto «etica» e non «psicoanalisi», poiché la mutazione antropologica, nel senso della superficializzazione del mondo e dell'individualità umana, è epocale, di massa ed è dunque connotata da una diffusione che non può essere affrontata solo nei termini di una relazione analitica. Eppure *etica d'ispirazione psicoanalitica* dovrebbe essere chiamata un'utopia istituzionale del riconoscimento, perché

in quanto *etica* dovrebbe estendersi alla generalità dell'umano e in quanto *psicoanalitica* dovrebbe proporsi, appunto come fine, una cultura dell'individuazione e la possibilità per ciascuno, attraverso il riconoscimento degli altri, di accedere al riconoscimento di sé. Perché, come insegna la psicoanalisi, non si accede alle vie dell'inconscio se qualche mentore, qualche Virgilio non ci accompagna e ci sottrae alle paure ed angosce del nostro sentire. Se cioè non ci sottrae all'identificazione gruppale, familista, sociale, che in genere prevale sulla fragilità iniziale delle nostre vite, per consegnarci, in modo adeguato al confronto con la forza e l'autorevolezza delle nostre emozioni.

Un'etica del riconoscimento dovrebbe cioè mirare ad una possibile, ed intima, connessione tra la formazione di una coscienza individuale e la maturazione di una coscienza pubblica e civile, nel senso che la possibilità, sempre difficile e contrastata, del riconoscersi in un proprio ineguagliabile ed irripetibile Sé dovrebbe essere oggetto permanente e prioritario di una cura pubblica e generalizzata, attraverso un percorso di formazione capace di mediare la trasmissione della cultura con pratiche e relazioni del riconoscimento. Imprescindibile sarebbe in tal caso il coinvolgimento di quell'agenzia di socializzazione fondamentale che è la scuola, nei suoi vari ordini e gradi fino all'Università inclusa, ripensati e riorganizzati alla luce appunto di un'antropologia che dell'intreccio tra un *verticale intrapsichico* ed un *orizzontale intersoggettivo* facesse il suo principio costituzionale, la sua *regola aurea*. Ma con l'implicazione che tutto ciò non potrebbe che significare il superamento e l'abbandono di quell'antropologia della penuria che ha connotato fin qui la storia dell'umanità, nell'aver sempre identificato la ricchezza nell'accumulo di beni e servizi volti al soddisfacimento di un essere umano costituito anzitutto da bisogni materiali.

Oggi io credo infatti che – attraverso il confronto, sempre più indispensabile ed inevitabile, con la cultura della psicoanalisi – etica e politica, scienze umane e filosofia, possono giungere a ragionare di un nuovo materialismo che includa nei bisogni originari e imprescindibili dell'umano, accanto alla bisognosità più esplicitamente fisica e biologica, il bisogno dell'esser riconosciuti, pena l'assenza

dell'accendersi della stessa vita psichica. Così come possono giungere a meditare su quella complicazione ed arricchimento psicoanalitici del concetto moderno di libertà, per cui libertà non è più solo la libertà liberale «di» (pensiero, religione, associazione, etc.) o la libertà comunista «da» (bisogni e necessità materiali), ma, oltre a queste, una libertà, *postliberale e postcomunista*, da intendersi come *l'assenza, al più alto grado possibile, di quei divieti e di quelle censure, di quel terrore interiore che fa divieto al soggetto umano di comunicare con il suo più profondo e proprio Sé.*

Solo una cultura civile e politica che si rifondasse a muovere da tale nuovo materialismo, da tale nuova antropologia, sarebbe forse in grado, io credo, di proporre un economico, e con esso un paradigma di ricchezza, ulteriore a quello moderno e contemporaneo. Solo una cultura etica e filosofica che riconoscesse il grande debito accumulato dalle acquisizioni e dalle conquiste teoriche e cliniche maturate dalla psicoanalisi, nel corso ormai di un secolo, potrebbe, a mio avviso, proporre un'ideale di trasformazione all'altezza della drammaticità dei problemi contemporanei. Anche se, va considerato, il narcisismo dei filosofi e dei *maitres à penser*, nel tenere distinti i campi del sapere quali luoghi del dominio e dell'autoritarismo del proprio *logos*, è sempre in agguato.

Ma questa è la speranza; di poter contrapporre a un vecchio e consueto paradigma di ricchezza, che sta diffondendo disperazioni, terrori e tremori, un nuovo paradigma di ricchezza e fecondità antropologica.

Se tutto ciò potrà mai avvenire, sottraendosi alla dimensione del mero sogno e del mero congetturare utopico, solo un Dio, cioè il tempo dell'ad/venire, ce lo potrà dire.

Il consumo del capitalismo e la follia della psicanalisi

Alberto Zino

1. Il consumo del capitalismo

A chi vuole essere o divenire psicanalista non insegniamo soltanto la possibilità di avvicinarsi, per quanto possibile, a Freud, Lacan, Fachinelli, Dolto, Rescio, Legendre, Oury o comunque quegli psicanalisti grazie a cui proverà a costruire la sua casa, ma soprattutto la necessità di accostarsi a un tratto di stile - sempre da questionare, sempre da domandare - che è etico e politico insieme.

Lo psicanalista

[...] deve essere contrario a ogni volontà, perlomeno dichiarata, di padroneggiare. Dico *perlomeno dichiarata* non perché debba dissimularla, ma perché in fondo è sempre facile scivolare di nuovo nel discorso della padronanza.

A dire il vero è questo il nostro punto di partenza nell'insegnamento del discorso della coscienza, che tante volte e ancora di nuovo viene ripreso. Qualcuno dei miei migliori amici, che mi è molto vicino nell'ambiente della psichiatria, ha ridato a questo discorso la sua migliore espressione - discorso della sintesi o discorso della coscienza che padroneggia¹.

1 J.Lacan, *Le séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse 1969-1970*, Seuil, Paris 1991, p. 79, trad. it., *Il seminario, libro XVII, Il rovescio della psicanalisi 1969-1970*, Einaudi, Torino, 2001, p. 81.

Invece,

[...] ciò che è stato felicemente messo in evidenza in questi anni, con la progressiva cancellazione del discorso di Freud, è soprattutto la solidità e la gloria di una scoperta che si chiama *autonomous Ego*, un *Ego* cioè al riparo dai conflitti. Ecco quel che ne è di cinquant'anni di esperienza nella società americana, grazie all'inserimento in essa di tre psicoanalisti fioriti a Berlino, in una società in cui questo discorso di un *Ego* solidamente autonomo avrebbe promesso risultati senza dubbio allettanti. Per un ritorno al discorso del padrone, infatti, non si sarebbe potuto fare niente di meglio².

Ma sfortunatamente il discorso del padrone è da un certo tempo soppiantato da una sua versione perversa, il discorso del capitalista. Mentre il primo ha al suo interno ancora un freno – la funzione del padrone, ovvero *altrove si gode* –, nel secondo vige per il soggetto l'obbligo al godimento: poiché tutto è merce, basta solo possederne a iosa per riempire il fantasma di oggetti supposti risolutivi di ogni mancanza. Trionfo dell'Immaginario, è l'Io adesso che ha da godere, attraverso il consumo di qualsiasi merce gratificante e senza altro intermediario. Pare tuttavia a Lacan che, in questa dimensione, proprio con tale struttura di merci che non bastano mai, il discorso del capitalista non potrà che consumare ogni volta sé medesimo, fino a scoppiare³. La sua è un'astuzia cieca. Finirà per mangiare all'infinito sé medesimo, nella più classica figura della piena bulimica.

Dove non c'è più mancanza né perdita interrogante, né parola senza cosa, viene meno la struttura esistenziale costitutiva dell'essere parlante: colui che costruisce via via quell'*ancora domanda* che sta al posto di risposte precostituite nella forma di qualche già-visto, pre-

2 Ivi, pp. 83-86.

3 «Non vi dico, assolutamente, che il discorso capitalista sia debole, al contrario è qualcosa di pazzescamente astuto, vero? Molto astuto, ma destinato a scoppiare. Insomma, è il discorso più astuto che si sia mai tenuto. Ma destinato a scoppiare. Perché è insostenibile». (J. Lacan, *Lacan in Italia, 1953-1978*, La salamandra, Milano, 1978, p. 196 (testo francese, p. 48).

de facili per l'attuale liberazione (!) di *tranches* di capitalizzazioni di certezze: che sarebbero, è proprio il caso di dirlo, a buon *mercato*.

Il discorso anoressico e il suo *alter ego*, il discorso bulimico, sono esemplari per mettere in scena la tendenza del discorso del capitalista ad autoconsumarsi fino all'esplosione: di significanti, di parole, di quei tratti del non-ancora-oggetto che destinano umanamente il parlante a porre in questione, sotto domanda, la mortifera tendenza a divenir esso stesso cosa tra cose, merce tra merci.

Psicanalisi non è l'ultima o più efficace trovata per il controllo delle psiche, anime o quant'altro, dei sudditi inconsapevoli, ma al contrario è una spinta per un'idea del futuro. Questo, per un verso sottratto alla coscienza morale, per altro verso versando nell'indecidibile e nel senza-garanzia, apre una possibilità di mondo.

Occorre inaugurare (o, se siamo ottimisti, ampliare) un già avvenuto inizio di una «critica dell'economia psichica», che offrirebbe finalmente una compagnia all'ormai classica «critica dell'economia politica». Se quest'ultima è stata il primo libro della sovversione, l'altra *critica a venire* ne sarebbe non tanto il compimento – per fortuna impossibile – quanto una forma nuova di passione politica.

Come pensa, *psicanalisi*, di poter fare a meno della politica?

Come pensa, la politica, di poter fare a meno di *psicanalisi*?

Quale la capacità politica della psicanalisi? In merito alla presa d'atto, da parte sua, degli effetti nel sintomo che derivano sempre più rapidamente da una causa sociale ben precisa: il destino di questo capitalismo neoliberista, nella forma del suo *consumarsi da sé*, destinato a esplodere di sé medesimo in incontrollate anarchie di umani psicotici affamati di cose tra cose, godimenti totali... il *pas tout* senza *pas*, il non-tutto senza non...

Psicanalisi non può stare acriticamente asservita alla realtà, al mondo come è, né può perdere la sua spinta rivoluzionaria.

Non si tratta soltanto di un'integrazione alle teorie di Freud, Lacan, Rescio o Fachinelli, ma è una questione di stile nuovo. Ovvero costruire le condizioni per cui una psicanalisi critica possa partecipare alla trasformazione delle stesse aspettative che le si rivolgono. Occorre che essa lavori per proporre una differente distribuzione delle carte in gioco, nella partita che ogni volta la riguarda. È necessario che si smarchi con sempre maggiore chiarezza da ogni passata e presente compromissione con qualsivoglia teoria e pratica dell'adattamento o del riadattamento. Funzioni, queste, che hanno più o meno sempre avuto l'unico obiettivo - lo dice la parola *qua talis* - di riadattare l'umano a qualche forma di servitù un po' meno conflittuale, lievemente più arrendevole, permanendo il suo stato di alienazione e malessere.

Una psicanalisi politica non si accontenta di portare giusta acqua alle utopie di una migliore società, tantomeno a qualche sparuta ideologia del benessere.

Casomai, la questione di un *inconscio in atto* (*id est* un'analisi tra un analizzante e uno psicanalista) implica dal suo primo vagito la necessità di trasformazioni: non si può sapere in anticipo quali né a qual fine. Per questo non è possibile impostare una psicanalisi nel suo atto al fine di un consumo di pensieri e parole, come fossero oggetti-merce. Consolazioni, per dirla come è.

Una psicanalisi finalmente critica non si accontenta di buone premesse o di una semplice terapia votata al benessere purchessia.

Ascolta e rilancia i punti di alibi (dell'analizzante, del soggetto, degli stessi psicanalisti) che intenderebbero invece fermarsi di fronte al muro delle esigenze di un quieto vivere, un modesto pensare, una complicità con il-mondo-come-è.

Tale assuefazione di una persona a un minimo di vita - *contra* sintomi, sofferenze, delusioni, difficoltà reali, ecc. - o a una vita minima, deve essere comprensibile, da parte dello psicanalista. Il suo compito non è certo quello di attaccare i sintomi di un umano già alle prese con la fatica di vivere, o con una morale d'obbligo, consolatoria quel che basta.

2.1 La follia della psicanalisi

Il singolo individuo pensante deve rischiare pensando, non può barattare o acquistare qualcosa senza vederla [...] Senza rischio, senza la costante possibilità dell'errore, non c'è obiettivamente alcuna verità⁴.

L'inconscio è ingombrante quando la preferenza va all'efficacia delle prestazioni [à la performance]⁵

Preoccuparsi, avere cura della relazione, dell'accoglimento. Il modo in cui si accoglie può già modificare delle cose. Essere sensibili ai dettagli, un certo dire, certi scampoli del suo romanzo, della vita di tutti i giorni, un modo di vestire, di mettersi sul divano, gli imbarazzi, cosa ne fa dello sguardo o della sua assenza.

Lo studio non è un ufficio, non siamo lì a vendere salute ovvero organizzazione ed efficienza.

4 T. W. Adorno, *Parole chiave* (1969), SugarCo, Milano, 1974, p. 16.

5 Aa. Vv., *Manifeste pour la psychanalyse*, La fabrique éditions, Paris 2010, p. 135; trad. it., *Manifesto per la psicanalisi* (2010), Edizioni ETS, Pisa, 2011, p. 145.

Una volta una signora mi ha detto: mi sembra impossibile che sia così, non ci credo. La credenza nella terapia. *In vece* dell'accoglimento dell'altro e dell'Altro, della parola che viene.

Non siamo uno sportello, una filiale, non abbiamo bisogno di organizzare le cose per vendere un prodotto, per evitare l'impossibile, ma per apparecchiare un ascolto umano. Non per filantropia o semplice altruismo (non siamo formati in vista di una terapia né di un'idea del Bene) ma per un effetto di cui l'analizzante non sa: apparecchiare, come una tavola, per ricevere l'impossibile; o come l'analizzante imparerà – senza accorgersi più di tanto di apprenderlo (non è un passamano di articoli tecnici o di metodo) – una particolare forma di verità.

Noi siamo lì per evitare le identità, l'impassibile. Siamo addestrati a ricevere l'impossibile e aiutarlo a mettersi al lavoro.

In questa prospettiva, proprio quella che vedo da dietro l'analizzante, a che mi serve sostituire ai suoi dèi precedenti – peraltro falliti se no non sarebbe lì, su quel divano – uno psicanalista?

È la prima resistenza. Qualsiasi sia il disagio, le forme del suo sintomo, l'attesa fallica del suo godimento che deve riuscire, io sono lì nel luogo di uno cui egli o ella suppone non un sapere ma il sapere curante.

Tuttavia, *psicanalisi* non è una specializzazione della medicina (specialità, secondo marketing, è parola che si venderebbe anche meglio). Non del sapere tecnico, dell'Università, della Cura. È una prassi che non arretra di fronte al mettere in questione l'esistenza di qualcuno; e senza offrire un discorso sistemante del padrone.

Io non posso fare altro.

Io non posso fare Altro.

Al tempo del consumo del discorso del capitalista, *psicanalisi* è una follia.

Per non assuefarci troppo alla ripetizione, c'è una lieve ginnastica da fare tutte le mattine o la sera, quando volete, un po' come l'attore fa le sue prove, il musicista le sue scale. Dissociare, separare proprio, lo statuto sociale (titolo, laurea, ruolo) dalla funzione in atto o dal nostro *atto psicanalitico*. A suo modo, è una lieve ricerca mattiniera di un tratto di verità, posto che la si può, non dico avere, ma pensare a tratti.

Il transfert, nella dinamica che Freud gli riconosce, chiama l'analista – così dovrebbe essere, fin dai vagiti della nostra prassi – a non sospendere la domanda intorno al posto che vorrebbe, pretenderebbe, di occupare o, meglio ancora, in cui lo installa l'analizzante. Voglio dire che se l'analista dà l'idea di essere a posto («è un tipo a posto»), non c'è posto per altro che non sia uniformarsi a un posto: di identità, di imitazione, di transfert... Con questo non dico che egli o ella non debba essere un tipo a posto – non è consigliabile un analista depresso o scomposto –, ma che sia – in ogni momento del suo luogo – un *es-posto*. Ciò riguarda e rilancia la comunità dello psicanalista, nel posto in cui la troverà.

Una comunità tra psicanalisti (in quanto domanda)?

Intanto, qual è il suo posto? Ruolo, casa? L'analista è per il suo analizzante una casa strana. Abita lì, certo, vi sono i segni della sua presenza – quadri, libri, taccuini – ma in realtà lei, lui, l'altra o l'altro, il caso di questo grande Altro che è la comunanza umana che si trova lì su quel divano, lei, quando sente la presenza dell'analista, voi sapete, è un tempo favorevole.

Si potrebbe dire, uno scampolo di verità.

Lo si vede, per dire meglio lo si sente, per il fatto che lo scampolo arriva prevalentemente inatteso, in un certo senso senza scampo.

Per l'analista, prima ancora che per l'altro, qui Freud è proprio puntuale.

L'analista sente –
proprio il caso di dire che sente –
il posto che l'altro gli assegna
talvolta, è inatteso.

Non è quello che l'analista aveva pensato. In questi momenti topici, ovvero che fanno luogo, luogo a procedere di un'analisi, si dà, si scava, fa tana o buco un certo momento di verità. Non si tratta di un vero sul vero, ovvero di un fallo in azione perentoria – se non è perentorio, non si vede perché un fallo debba agire, infatti gli analisti fallici non stanno mai zitti – ma di un tratto di verità che non sarà mai un fatto né un contratto, una salvaguardia di qualche certezza ai fini di una rassicurazione: che in quanto tale non potrebbe essere che terapeutica.

Il mio statuto è di essere psicanalista; ma non è necessario prendersi per uno statuto.

2.2 La follia della psicanalisi

Se la verità esistesse - diceva - sarebbe il nostro unico avversario.
Per fortuna non esiste, e così possiamo inventarci dei nemici⁶.

La verità non è un corso di addestramento⁷.

6 E. Jabès, *Il libro della sovversione non sospetta*, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 99.

7 T. W. Adorno, *Il concetto di filosofia*, Manifestolibri, Roma, 1999, p. 32.

Anche se si arrivasse a *psicanalisi* dopo qualche anno di altri lavori o professioni – per mantenersi nel lunario da sbarcare, con la propria famiglia, per avanzare nella propria esperienza, quegli inizi talvolta duri che abbiamo attraversato o di cui ancora abbiamo necessità –, questi sono per noi una scuola, non nel senso generico di ogni apprendistato, ma un addestramento particolare. Una scuola di verità.

Se *psicanalisi* mette in questione l'esistenza di qualcuno, il primo siamo noi.

Per questo è necessario stare insieme. *Psicanalisi*, da quando è nata, ha cercato la sua forma di Comunità. Dai sette anelli di Freud, alle sue riunioni del mercoledì, al progetto di un Istituto a Berlino e poi, giù per lo scorrere del tempo, fino a Lacan: un'École, e fin dall'inizio. (E noi, per qual motivo indichiamo in una Comunità sorta da poco⁸ lo sforzo essenziale di fare scuola, una Scuola di psicanalisi?)

Psicanalisi mi interessa perché concerne l'umano – che lo voglia o no, lo sappia o meno – non come una totalità, sintomo da oliare meglio, identità da ripristinare, asservimento da migliorare, monotonia da confermare, ma come una comunità. Di effetti di Altro.

Come scrive Lewis Carrol, una copresenza di effetti senza causa⁹, fuori da una sistematizzazione padronale.

L'idea stessa di un compito, un senso, di un essere-in-comune, va ripensata. Non ci sono ricette o linee guida. Sono svanite. Perciò questo è un tempo fecondo.

In questione sono innanzitutto il pensiero critico, la psicanalisi, la filosofia, la politica. Se cessano di essere consolazioni, adattamenti,

8 Comunità Internazionale di Psicoanalisi.

9 L. Carrol, *Sylvie e Bruno*, Garzanti, Milano, 1996, p. 7.

visioni del mondo. Inesposte. Invisibili. Principi occulti. Del tutto il contrario di *un'esposizione*.

Eppure c'è stato un tempo in cui filosofare – o altre forme dell'inattuale – non era un «mestiere», ma un combattere giorno per giorno per affermare nell'agone delle idee qualcosa che non era mercato nel senso attuale, ma una possibile libertà. Se la nostra epoca è sottomessa proprio all'adeguamento, alla posizione con le sue rendite, al tornaconto del singolo, come è possibile, come sarà possibile la filosofia o la psicanalisi, ovvero quell'arte che trae la propria origine e la propria forza dal domandare e quindi, di per sé, dalla domestichezza con l'inconscio? Nell'indistinto mare di quello stare insieme che è ormai quasi sempre falso o posticcio chiamare collettività, tramonta la psicanalisi, il pensiero critico. In questo senso la democrazia non si svela – come dovrebbe, via via –, solo *si svela*, potere del numero, politica da mera amministrazione, la vita cieco *bios* assoggettato alla *tèchne*, l'etica una banale morale. Rendite di posizione. senza *l'es*, *l'ex*, *l'ek*.

Psicanalisi, come la democrazia, non può avvenire una volta per tutte. Gli umani sono quel che sono. Ecco il nostro tremendo piacere: costruire insieme qualcosa che non potendo mai realizzarsi appieno, sarà il nostro lavoro dell'impossibile. Ne viene, tra l'altro, che l'impossibile al lavoro *non* lo si può fare mai da soli.

L'avvenire non tanto o non solo di un'illusione (ed è qui che Freud contrappone la sua «creatura» alle concezioni del mondo), ma di qualcosa di saldo nell'unico modo in cui le cose come le parole possono restare tra gli umani: nella condivisione di uno stile. Ambedue sono in ogni atto *da fare*, lavoro permanente, es-posizione di un'etica. Inattuale, che *vuol dire* senza padroni.

Da dove ripartire, dunque, per la riformulazione di un'etica?

Questa domanda, come vedete, è assai lontana dalla posizione di psicanalisti ormai ricalcati sulle psicoterapie.

Il fatto da cui deve partire ogni discorso sull'etica è che l'uomo non è né ha da essere o da realizzare alcuna essenza, vocazione storica o spirituale, destino biologico. Solo per questo il lavoro per qualcosa come

un'etica può esistere: poiché è chiaro che se l'umano fosse o avesse da essere questa o quella sostanza, questo o quel destino, non vi sarebbe alcuna esperienza possibile – vi sarebbero solo compiti da realizzare¹⁰.

Per Freud la psicoanalisi non è un mezzo per rendersi popolari.

Anche al contrario: la popolarità non è un mezzo per la psicoanalisi.

Non si dà, inoltre, un modo di tradurre la psicoanalisi in un supposto «bene comune». Là dove ciò si verifica, la psicoanalisi non si discosta dal mero imbroglio. Diviene merce e come tale perpetua la manipolazione degli «individui» favorendo l'adattamento all'esistente giacché rende accettabile una vita che da tempo, per non dire da sempre, non è più tale¹¹.

«La psicoanalisi è costitutivamente (in)attuale¹²» e «l'evitamento dell'inconscio può solo mutilare l'essere umano¹³». Si può tentare di porre la *questione dentro* la follia della psicoanalisi *tra* questa (in)attualità e questa mutilazione.

Che psicoanalisi è quella che pone in questione, con un certo grano di follia, la ragione salvifica?

Si tratta di descrivere umoristicamente un essere umano liberato dalla promessa.

Non per sempre né dall'origine, ma anche senza sosta impegnato in questa lotta o compito etico. Non dandosi, mai *del tutto*, come sintomo o tecnica o promessa, *psicoanalisi* rende inattuale ogni «impiego», nel senso di utilità o strumentalità: «[...] non è qualcosa che si configura in quanto impiegabile, applicabile dacché non si inscri-

10 G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, p. 39.

11 A. Rescio, *Inconscio e umorismo*, in Aa. Vv., *Trieb*, n. 1, La Spezia, 1982, p. 6.

12 Ibidem.

13 Ibidem.

ve nell'ambito della pragmatica, ossia dell'impiego strumentale che procura una determinata utilità. Di fatto, non è capitalizzabile»¹⁴.

la follia di un'analisi è la prova
di inserire o lasciar avvenire
passo dopo passo,
parola dopo parola in un'elaborazione teorica,
insieme dopo insieme in un essere-in-comune tra psicanalisti –
un grano o spiga o colore o nota di un imprevisto,
occasione di un ritmo.

La psicanalisi non pre-tende di dire tutto su tutto: non si (pre)occupava, in somma, di esaurire la «cosa»; tanto meno tende a produrre una Weltanschauung.

Strano tipo di Comunità, quella che non si fonda su una concezione del mondo. Non abbiamo idea della forza di questo *manque*.

Che il suo *intervento* è parziale, non univoco, frammentario. Si produce, cioè, in una *pratica* la cui posta in giuoco non è il raggiungimento di una «buona forma» o il ripristino di una identità perduta chissà come. In fine, l'analisi è tale se non si concilia con niente, se non si placa in una sintesi giacché quest'ultima, nella sua pretesa universalizzante, inganna. Così, la psicanalisi può non divenire mera conciliazione – strumento per addomesticare gli umani rendendogli *sopportabile* l'esistente – solo se non (per)segue nessuna padronanza, se non è mai *certa*, quindi, del terreno su cui suppone d'essersi accampata. Su questa traccia la «questione della psicanali-

14 Ibidem.

si» coincide con la «questione dell'inconscio» nella sua irriducibilità¹⁵.

Qualcosa che, pur ponendo decisamente a torsione l'essere umano, non promette né salva, come può ridursi a mero impiego in vista di un «fondo», di una «produttività»? Appare chiaro, qui, l'inattuale. Non solo nel senso storico o sociale per cui ciò che non promette né salva è oggi del tutto sconsiderato, poiché non serve, ma anche nel senso di una possibile articolazione critica del «tornaconto» che di volta in volta struttura l'affidarsi «all'attualità». Questo «appello», infatti, in quanto rivolto a ciò-che-è-presente, considera senz'altro tale chiamata come un bene. Da qui procede il pensiero, eminentemente salvifico, che sia possibile aspettarsi qualcosa dalla psicanalisi. Ma Rescio scrive: «Inutile, quindi, *attendersi qualcosa* dalla psicanalisi». Per tale attesa inutile, «la psicanalisi sovverte il *pensiero dominante*¹⁶», fondato sull'attesa del Bene, della soluzione/giustificazione.

Ai tre «motivi» dell'(in)attualità – tecnica, promessa, utilità (impiego) – fin qui introdotti, se ne aggiunge ora un quarto, legato in modo particolare al con-essere/con-esserci umano. Non essendo più di tanto traducibile in un «bene comune», la questione dell'analisi non si presta a «divenire merce», a confermare «l'adattamento all'esistente», a favorire la «stupidità» o l'idiozia sociale. Questo passo fa inoltre capire, in via preliminare, cosa Rescio proponga in termini di (in)attualità, proprio evidenziando quel che la psicanalisi è solitamente divenuta.

L'attesa resta vana anche rispetto ad una corretta esposizione di un sostanziale sviluppo teorico della psicanalisi. La psicanalisi, se si fa, si fa per frammenti. Se vale per l'inconscio, che non è sistema, vale anche per la scrittura. Che non ci si attenda una riduzione di

15 A. Rescio, *Inconscio e umorismo*, cit., p. 8.

16 Ibidem, p. 7.

quest'opera ad apparato. Sarebbe fatica sprecata e forse almeno questa illusione, qui, in queste pagine, ce la possiamo risparmiare.

la traccia di luce della mano,
che afferra sera e mattino della parola,
su cui ora appare
il grazie di raccolte lontananze¹⁷.

17 P. Celan, *Sotto il tiro di presagi, Poesie inedite 1948-1969*, Einaudi, Torino, 2001, p. 441.

LETTERATURA

I cani del Sinai, oggi

Luca Lenzini

Kube, Thilo, Mèngele, Gisler, Salmuth,
Wítiska, Stroop, Strauch, Bormann, Haase,
ahu che creta si strappa in gola, ahu che corda,
che croste d'emazie alle unghie, che siero
nelle rainures di graniglia per dissezioni! Nostra orda,
compagni di ginnasio, ora costellazioni!
Franco Fortini, *Endlösung*

Quando mi è stato chiesto d'intervenire a questa Giornata della Memoria¹ ho pensato di parlare di un libro di Franco Fortini pubblicato nel 1967, che s'intitola *I cani del Sinai*²: un libretto di ottanta brevi pagine, legato ad un preciso momento storico, il '67 e la Guerra dei Sei Giorni di Israele contro l'Egitto e i suoi alleati. Ma perché riproporre quelle pagine lontane ormai più di cinquant'anni, di un autore che oggi è noto soprattutto come poeta, dopo esser stato a lungo presente nell'ambito della discussione pubblica come intellettuale militante e saggista? Pagine, per di più, nemmeno di piana lettura, in quanto concentrano in un solo testo più generi (autobiografia, saggismo, testimonianza, polemica politica) e in diversi pas-

1 Siena, Istituto Tecnico Sallustio Bandini, gennaio 2019.

2 F. Fortini, *I cani del Sinai*, Bari, De Donato, 1967¹; poi Macerata, Quodlibet, 2002 (quindi in Id., *Saggi ed epigrammi*, Milano, Mondadori, 2003, da cui cito in seguito ed a cui rinvio per la biografia e bibliografia di Fortini).

saggi prossime alla poesia dell'autore, essa stessa non rispondente agli standard correnti: insomma un libro complesso, a più livelli, con molti riferimenti legati all'attualità di allora che oggi ci sfuggono (e non è nemmeno, *I cani del Sinai*, nel novero dei libri più famosi di Fortini, come *Verifica dei poteri* (1965) oppure, in poesia, *Questo muro* (1974) o *Composita solvantur* (1994, l'ultimo libro).

In breve, la ragione della mia scelta è questa: credo vi sia in questo libretto una lezione che oggi, proprio oggi – cioè in questo periodo storico, e in questa Giornata della Memoria – non dovremmo dimenticare. In cosa consiste questa lezione?

Nei *Cani del Sinai* Fortini ripercorre un momento della propria esistenza particolarmente doloroso, una ferita aperta: suo padre, antifascista, fu prima perseguitato dalle bande fasciste (dal 1925: la «Notte dell'Apocalisse» di cui parla Pratolini in *Cronache di poveri amanti*, '46), poi due volte messo in prigione e infine impedito di svolgere il suo lavoro di avvocato. Lui stesso, in quanto figlio di antifascista, negli anni dell'università aveva subito percosse ed era stato emarginato dai suoi coetanei; e quando aveva avuto una supplenza in una scuola delle Marche, a Porto Civitanova nel '39, era stato sollevato dall'insegnamento per via delle leggi razziali del '38.

Lo sguardo che in *Cani del Sinai* Fortini volge al passato non è tuttavia semplice memoria o testimonianza di un passato lontano, di un tempo che a tanti anni di distanza e con il mondo profondamente trasformato poteva essere ripensato senza inquietudine, o comunque archiviato. L'inquietudine, invece, è molto presente in queste pagine e anzi le parti memoriali del libro sembrano una specie di autodenuncia, la dolente confessione di chi ritiene di non aver capito fino in fondo la tragedia che stava avvenendo nel mondo, il suo carattere inumano, che gli aspetti sempre un po' ridicoli dell'apparato fascista velavano, nascondevano anche agli occhi di chi pure al regime non si adeguava, anche di chi non obbediva per conformismo o viltà. Dello sterminio Fortini avrà la percezione solo nel periodo dell'esilio in Svizzera, tra il '43 e il '44, dalle voci dei profughi dell'est internati in quel paese; poi, come tutti, dopo la fine della guerra, quando cominciarono a esser pubbliche le foto raccapric-

cianti dei lager, le catoste dei corpi degli uccisi, l'industria della morte di massa.

Questo è un primo aspetto della lezione di cui parlavo prima: non sempre si hanno gli strumenti per misurare e capire quel che ci succede intorno; non sempre la cultura di cui disponiamo ci rende capaci di orientarci rispetto agli avvenimenti. Questo aspetto è strettamente legato al messaggio della prima raccolta di versi di Fortini, *Foglio di via*, del 1946: dentro quella raccolta infatti c'è un percorso di conoscenza, un itinerario di esilio e una ricerca che – lungo gli anni che vanno dalla fine degli anni '30 alla Liberazione – porta da uno stato di sofferenza individuale e di incoscienza alla scoperta di una lotta collettiva, quale fu la Resistenza. In un passo dei *Cani* si parla della «fiducia illuministica in una libertà decorata dai vecchi colori di Francia», sottintendendo che quella tradizione, la tradizione liberale, pur con i suoi nobilissimi valori, non era stata sufficiente per contrastare l'enormità dei crimini, la totale inumanità non solo della guerra ma dei regimi nazista e fascista che la guerra avevano scelto e motivato in quanto razza superiore destinata al dominio dei sub-uomini (ovvero tutti gli altri, i diversi da sé).

Passiamo ora dal '46 al '67, e colleghiamo questo passaggio o auto-denuncia, a sua volta, alla frase su cui si chiude *I cani del Sinai*, che è una breve citazione, e dice: «Se tu non vuoi più credere alla verità, nessuno vorrà più credere a te³». Sono parole scritte da un ebreo prigioniero ad Auschwitz prima di essere ucciso dai nazisti, le ultime parole di uno dei milioni assassinati nei campi di sterminio e anche l'ultima parola del libro del '67. Ebbene, cosa c'entra questa citazione con la Guerra dei sei giorni? - bisogna chiedersi a questo punto; ed è un punto che ci conduce ad un'altra ferita aperta, non solo per Fortini e non solo per gli eventi di mezzo secolo fa, se è vero che quella zona del mondo, il Medio Oriente, la Palestina, Israele, è tuttora un luogo di conflitti e di morte, esilio e violenza.

Il fatto è che *I cani del Sinai* non si schiera dalla parte dello Stato di Israele che aveva appena vinto la sua fulminea guerra, sbaragliando

3 F. Fortini, *I cani del Sinai* cit., p. 454,

i propri nemici con un esercito incomparabilmente più moderno sia come organizzazione che come armamenti: anzi *I cani* è un libro di polemica frontale contro quella guerra, e ciò appare senza dubbio come un paradosso a chi ricordi le origini di Fortini e le sue stesse parole sulle responsabilità dei nazisti ed i loro complici, i fascisti; e anche a chi rammenti, magari, i versi di una sua *Lettera*⁴ al padre che datata 1944, proprio in *Foglio di via*, si chiudeva sull'immagine del figlio che «insieme ai compagni / Cerca le strade bianche di Galilea».

In realtà, va detto che *I cani del Sinai*, nonostante la posizione contraria rispetto a quella guerra tra gli israeliani e gli egiziani — posizione allora condivisa da varie formazioni politiche nonché nazioni —, non è un libro soltanto contro la guerra, o mosso da fini pacifisti. La «rabbia» con cui fu scritto, il nucleo della polemica non è tanto contro i capi dello stato e dell'esercito d'Israele — che Fortini si guarda bene dal confondere con il popolo ebraico — bensì contro il modo con cui quella guerra viene presentata da quelli che oggi si dicono i mass-media (giornali, radio e televisioni di allora: «i servizi televisivi: arma totale⁵») ed il «moto dell'opinione manipolata» da quei media promosso ed enfatizzato. Secondo Fortini, tale manipolazione, quindi una mobilitazione dell'opinione pubblica a favore di una delle parti in guerra, non era solo una questione di *fake news*, come si direbbe oggi. C'è dell'altro ed è forse quel che più riguarda il presente. In una pagina dei *Cani del Sinai* Fortini scrive:

Trent'anni fa, un mese di luglio, mi pare: davanti il medesimo mare [F. è in vacanza ad Ameglia], in una pensione per famiglie, il Corriere della Sera di mio padre. Qualcosa era cominciato dove tramontava il sole, in Spagna [1936, F. aveva vent'anni], Quand'è che hanno ammazzato quei negri, in America? L'estate scorsa o quella innanzi? La memoria serve a livellare tutto⁶.

4 Ora in Franco Fortini, *Tutte le poesie*, a cura di L. Lenzini, Milano, Mondadori, 2014, p. 44.

5 F. Fortini, *I cani del Sinai*, cit. p. 402.

6 Ivi, p. 405.

L'accumulo, giorno dopo giorno, delle notizie e il passare del tempo non promuovono una vera conoscenza, né scuotono veramente la coscienza. Tutto alla fine si assomiglia e si perde nell'indistinto. Su questo punto tornerò più avanti; d'altra parte, quel che nel '67 rese così efficace l'azione dei media consiste nel fatto che essa aveva luogo a partire da una suddivisione preventiva tra amico e nemico, una scelta di parte data *a priori*, indiscussa e tutta filtrata attraverso le contrapposizioni ideologiche dell'epoca (Est e Ovest, Impero del Male e Mondo Libero: userò queste espressioni da Guerra Fredda), mobilitando quelli che vengono chiamati, in apertura di libro, *i nobili sentimenti*, quali non potevano non essere suscitati dalla memoria dello sterminio. Ma questo tipo di azione, che allora poté manifestarsi con tanta efficacia proprio per le nette divisioni del mondo in due parti avverse, non solo non era neutrale, ma operava una rimozione: per esempio trascurava del tutto la sorte dei palestinesi, o degli ebrei che avevano ideali diversi da quelli dei governanti dello Stato d'Israele.

Proprio all'inizio del libro si legge una epigrafe che fornisce la spiegazione del titolo (*I cani del Sinai*) e che è bene a questo punto rileggere:

«Fare il cane del Sinai» pare sia stata una locuzione dialettale dei nomadi che un tempo percorsero il deserto altopiano di El Tih, a nord del monte Sinai. Variamente interpretata dagli studiosi, il suo significato oscilla tra «correre in aiuto del vincitore», «stare dalla parte dei padroni», «esibire nobili sentimenti».

Sul Sinai non ci sono cani.

Ora, in effetti nel deserto di El Tih ci sono delle popolazioni nomadi ma, soprattutto, esso è un territorio, privo o meno di cani, in vista del Sinai; e tutta la spiegazione che Fortini fornisce del titolo, se ha l'aria di essere tolta da una voce di dizionario, è invece inventata da lui, e non per caso. Infatti il Sinai, diventato nel '67 territorio israeliano e prima lungamente conteso tra l'impero Ottomano e gli egiziani,

non era soltanto una zona di battaglia, il terreno di una annessione militare che resterà al centro di successivi infiniti conflitti. Era, il Sinai – e tanto più per un autore, come Fortini, la cui opera è tutta percorsa dall'eco della Bibbia – un luogo sacro e per la precisione il luogo in cui, narra il *Libro dell'Esodo*, Dio parlò a Mosé – Mosé, per gli ebrei il più grande dei profeti, la guida del popolo – e gli consegnò poi le Tavole della Legge o Decalogo, i Dieci comandamenti; uno dei quali, non si dimentichi, ammonisce di non pronunciare falsa testimonianza.

In altre parole, la spiegazione del titolo dei *Cani del Sinai* ha due versanti, complementari e indissolubilmente connessi: il primo, ironico, che porta dritto alla polemica contro i *mass media*, dunque al presente; l'altro che si collega direttamente al richiamo finale, cioè alle parole scritte nel Crematorio di Auschwitz da Zelman Lewenthal, un pronipote di Mosé che ci ricorda il valore inestimabile non solo di *dire* la verità, ma di *credere* alla verità – credere all'esistenza della verità, alla ricerca della verità. Parole che vengono direttamente dall'abisso dell'orrore, dai luoghi in cui l'inumano ha celebrato i suoi trionfi più devastanti.

Vengo così, per concludere, al punto che a mio avviso definisce la lezione di Fortini al nostro tempo e che riguarda la memoria, o meglio l'uso della memoria. In questi giorni, ogni anno, i *mass media* trasmettono immagini dello sterminio e dei lager, interviste ai sopravvissuti, film sulla tragedia che il nazismo ha inflitto al popolo ebraico ed alla stessa umanità; così come ogni giorno possiamo vedere alla televisione, nei monitor o negli *smartphone* immagini di popolazioni disperate, costrette a migrare e settimanalmente inabissate in qualche mare, a cominciare dal Mediterraneo, proprio quel mare attraversato un tempo dai profughi ebrei per fuggire dall'Europa. Queste immagini sono diventate «normali», fanno parte della vita quotidiana in un mondo che, come si dice, è connesso globalmente e in diretta; tanto normali, che non ci chiediamo neanche più quali sono le origini di questi avvenimenti, o ci contentiamo delle parole generiche che incolpano genericamente guerre, carestie, regimi dittatoriali, terroristi e via di seguito. Succede pertanto che le tragedie entrate a far parte stabilmente del palinsesto delle *News*

sono come il cataclisma che sempre più spesso sconvolge un paese costiero o il tifone che spazza regioni intere, eventi che accadono e basta; e l'ultima strage in un mercatino di Natale o in una caffetteria delle nostre città oppure in qualche *resort* esotico dove andiamo in vacanza non è infine diversa da un terremoto o una valanga. La memoria come mero accumulo di notizie, invece di proporre una ferita che ci risvegli dall'indifferenza, presto livellerà tutto, anche i «giorni della memoria»; e l'esigenza di cercare sempre la verità, l'istinto di non arrendersi alla constatazione che il male esiste e che non c'è nulla che possiamo fare, tutto ciò è come soffocato e anestetizzato da questo flusso di immagini e parole e messaggi parziali, rimozioni e deformazioni, slogan e *talk show*, uno dietro l'altro. Ed è, questa, una condizione pericolosa, anche perché se è vero che tutto questo «spettacolo» diventa normale, è anche vero che la paura s'insinua sottraccia, s'insedia in noi stessi, condiziona i comportamenti di ognuno: quel che vogliamo è infatti prima di tutto *non essere loro*, i «sommersi» come li chiamava Primo Levi, e stare al sicuro, dalla parte confortevole dello schermo.

Fortini ci dice, invece, che non solo non dobbiamo salire sul carro dei vincitori ma che non dobbiamo nemmeno accettare il livellamento, le verità parziali, le rimozioni che sempre accompagnano i luoghi comuni, le mobilitazioni strumentali e gli autoaccecamenti, i silenzi e le complicità. Insiste che la frase scritta nel Crematorio di Auschwitz riguarda noi, il nostro modo di stare nel presente; che non solo la menzogna, ma l'indifferenza prepara il terreno ai crimini più efferati. Non saremo allora più al sicuro e lo ha detto anche lo scrittore che ho appena citato, Primo Levi, nel suo ultimo libro, *I sommersi e i salvati*, del 1986: lui che scriveva perché il passato e l'orrore non tornassero, perché le sue logiche non fossero dimenticate ed anzi diventassero intollerabili alla coscienza: poiché proprio la tolleranza e la complicità, il silenzio, la rassegnazione e la paura avevano in fin dei conti reso possibile quell'universo infernale, che non era confinato nei *lager* ma comprendeva la società che stava loro attorno. Nel capitolo dedicato da Levi alla «Zona grigia» (la zona del silenzio, della complicità e dell'indifferenza) si leggono, tra tanto altro, dei passaggi tesi a mettere in luce il funzionamento di ciò che

egli ebbe a chiamare l'«abdicazione intellettuale», ovvero quella rinuncia a cercare e dire la verità che ha spinto Fortini a scrivere *I cani del Sinai*:

[...] le SS potevano bene fare quello che facevano: il diritto naturale non esiste, e le categorie morali nascono e muoiono come le mode. C'era una Germania che mandava a morte gli ebrei e gli avversari politici perché riteneva che solo per questa via avrebbe potuto realizzarsi. Ebbene? Anche la civiltà greca era fondata sulla schiavitù, ed un esercito ateniese si era accasermato a Melos come le SS in Ucraina. Erano state uccise vittime umane in numero inaudito, fin là dove la luce della storia può illuminare il passato e, comunque, la perennità del progresso umano non era che un'ingenuità nata nel XIX secolo. «Links, zwei, drei, vier», l'ordine dei Kapos per scandire il passo, era un rituale come tanti altri. A fronte dell'orrore non c'è molto da opporre: la Via Appia era stata fiancheggiata da due siepi di schiavi crocifissi, ed a Birkenau si spandeva il fetore di corpi umani bruciati⁷.

Certamente, noi non viviamo in un universo concentratorio; la Via Appia è piena di turisti. Il razzismo e la volontà di sopraffazione, però, non sono per nulla assenti dal nostro universo e in fondo noi siamo dei privilegiati, per il momento possiamo ancora difendere il nostro «stile di vita», come lo chiamano i telegiornali: ma se il virus del razzismo non è mai morto e, com'è stato detto, è sempre pronto a risvegliarsi o meglio, si dovrebbe dire, a essere mobilitato, strumentalizzato, è l'indifferenza di cui ha parlato Levi e il livellamento di cui ci parlano *I cani del Sinai* a fornire il terreno propizio a nuove imprese di quelli che vengono prima degli altri, dei piccoli e miserabili superuomini che si agitano sui nostri schermi.

7 P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986, p.116.

«M», uno script antifascista

Antonio Tricomi

È una soluzione comoda, quella del «romanzo documentario» scelta da Antonio Scurati per *M. Il figlio del secolo* (p. 4), giacché sembra implicare repliche preventive alle principali obiezioni che le si potrebbero muovere. A chi dovesse imputargli errori, anche solo marginali, nella sua ricostruzione degli eventi storici trattati – Ernesto Galli della Loggia ne ha contati diversi in *M* –, l'autore di uno di simili congegni narrativi potrà cioè sempre ribattere scusandosi sì degli strafalcioni – è quel che ha diligentemente fatto Scurati – ma, ancor più, ribadendo di aver voluto comunque stendere un romanzo, nella certezza che «la storia» si riveli «un'invenzione», pur «non arbitraria», alla quale «la realtà arreca i propri materiali» (p. 4). Qualche altro recensore potrebbe invece osservare che, specie quando desideri offrire ai contemporanei chiavi di lettura ulteriori su una non misconosciuta epoca storica ancora in grado di proiettare la propria ombra sul presente, uno scrittore dovrebbe confermarsi anzitutto capace, a tal fine, di reinventare il passato, di affidarlo a una sua potente immaginazione romanzesca che, pur senza tradirlo, riesca però a farlo rivivere sotto una luce in parte nuova: con *Le Benevole* (2006), giusto per citare un esempio recente, Jonathan Littell ha dimostrato di saper ripensare l'orrore nazista producendosi, appunto, in un simile sforzo. Nondimeno, a valutazioni come queste, l'autore di un «romanzo documentario» risponderebbe, con ogni probabilità, di aver inteso tuttavia lavorare non a un tradizionale romanzo storico, ma alla riconversione in racconto delle numerose fonti storiche, dirette o indirette, scrupolosamente vagliate. In *M*, precisa infatti Scurati, «ogni singolo accadimento, personaggio, dialogo o discorso» narrato «è storicamente documentato e/o

autorevolmente testimoniato da più di una fonte» (p. 4). Di conseguenza, per capire a cosa più somigli il suo libro, conviene esplorarne in primo luogo la struttura.

Se non si tratta di una semplice biografia romanzata di Mussolini, è perché, sulla scena, troviamo l'Italia intera, vieppiù consegnatasi al despota nell'arco di tempo sondato dallo scrittore napoletano: dal 23 marzo 1919, data della fondazione dei Fasci di combattimento, al 3 gennaio 1925, giorno in cui il Duce, divenuto capo dell'esecutivo il 31 ottobre 1922, pronunciò il discorso parlamentare col quale, respingendo l'accusa di essere il mandante dell'omicidio di Giacomo Matteotti senza sentirsi muovere contestazione alcuna dai banchi delle opposizioni, aprì di fatto la strada alla propria dittatura sul Paese. E la ricostruzione di questi anni cruciali nella traiettoria recente della nazione è affidata da Scurati a una sequenza di blocchi di prosa, talora relativamente brevi, in genere preceduti, ciascuno, sia dal nome del personaggio del quale si narrano peculiari vicende, sia dalla data e dal luogo in cui tali fatti avvennero, e poi conclusi, sempre, con appendici costituite da stralci di documenti dell'epoca (articoli giornalistici, lettere private, telegrammi, e via dicendo) chiamati a certificare la verisimiglianza degli episodi raccontati nei diversi capitoli del libro. Solo nel primo e nell'ultimo di tali segmenti narrativi a parlarci è direttamente quel Mussolini che comunque si conferma il personaggio al cui scandaglio la gran parte delle singole porzioni di testo è dedicata. In tutti gli altri casi, il racconto è affidato a un narratore esterno la cui voce ricorda quella di un cronista solo apparentemente incline alla neutralità: egli non manca infatti di lasciar trapelare il suo sdegno, la sua ammirazione o, a ogni modo, il suo giudizio etico-politico nei confronti degli individui (picchiatori fascisti, esponenti dell'alta o piccola borghesia e del mondo liberale o cattolico, intellettuali e scrittori, dirigenti socialisti o comunisti) dei quali aspira a restituirci il pensiero, le azioni.

È proprio il timbro sempre nitido di siffatta voce narrante a fornirci più di un'indicazione sullo statuto formale di *M*, se esso implica, sul piano della scrittura, uno stile invariabilmente scorrevole che sancisce, a propria volta, l'assoluta fruibilità del testo. Il libro di Scurati si lascia insomma sorbire tutto d'un fiato e quasi procedendo

in surplance tra le sue pagine: ci vuole tempo, a leggerlo per intero, solo perché smisurato. In ciò, esso ha più di qualcosa, magari, del *feuilleton*. Eppure, la sua parentela più stretta appare quella coi documentari di argomento storico prodotti per la televisione: il che ne fa un lavoro di cui urge apprezzare, fundamentalmente, l'esclusivo, e comunque meritorio, valore divulgativo. Come pure ricorda, l'ordito sia espositivo sia stilistico di *M*, l'impianto di una serie tv non tra le più sperimentali dal punto di vista formale (per esempio quelle statunitensi) poiché ligia ai codici espressivi e ai ritmi narrativi di un più convenzionale (e italiano) sceneggiato televisivo. Non a caso, sembra appunto che il romanzo di Scurati diverrà una serie tv. Né, a tal fine, servirà forse chissà quale lavoro in sede di sceneggiatura: proprio la sua interna partizione in singole scene narrative, montate in ordine cronologico e offerteci da una limpida *voce off* sempre disposta a cedere la parola ai personaggi, rende già *M* una sorta di *script* che, magari, occorrerà solamente snellire, tagliando questo o quel lacerto testuale. In più, a conferma del fatto che il romanzo tende a modulare la propria logica enunciativa su quelle dei mezzi audiovisivi, non si può non rimarcare che le pagine in cui si narrano le eclatanti proteste pubbliche di Ida Dalser contro Mussolini – reo di aver ripudiato il vincolo matrimoniale contratto con lei e di aver altresì abbandonato Benito Albino, il figlio avuto con la donna – appaiono un regesto quasi puntuale di talune sequenze di *Vincere* (2009), il film nel quale Marco Bellocchio ha tentato una lucida genealogia – essa sì imperdibile – del fascismo.

Ne deriva che nulla dunque ha, il libro di Scurati, di un autentico romanzo-saggio. È semmai vero che esso ci propone, sia della genesi sia del sostrato socioculturale dell'imperio mussoliniano, una complessiva interpretazione tacitamente ricavata – quasi a volerci regalare un implicito centone critico – dalla pur non dichiarata intersecazione delle più illuminanti diagnosi sul fascismo largiteci dai nostri migliori intellettuali e studiosi (e, *in primis*, da Antonio Gramsci, Giulio Bollati, Piero Gobetti). Laddove scoperto, e del tutto condivisibile, è invece il precipuo obiettivo civile che guida la stesura stessa di *M*.

Il regime vi è infatti ritratto, in maniera giustappunto canonica, come l'esito di un risentito, sovversivo, ideologicamente camaleontico movimentismo anti-sistema e anti-borghese convertitosi, dapprima, in un liberticida, squadristico, vandeano populismo autoritario e, poi, in una nichilistica, feroce, autodistruttiva dittatura. All'instaurazione della quale contribuirono l'appoggio dell'anticomunista borghesia padronale e del Vaticano, il sostegno del mondo cattolico più retrivo, le divisioni interne a una sinistra preda di sterili tatticismi e del progressivo affiorare di un'intellettualistica vocazione minoritaria. E allora, sembra volerci suggerire Scurati, si tratta di notare più di un'analogia tra l'Italia degli anni Venti del Novecento e la nostra. Il qualunquismo antipolitico del Movimento 5 Stelle ha condotto al potere, rendendosene poi subalterno, quel neo-tribale, sanfedista, xenofobo sovranismo leghista la cui egemonia culturale pare vieppiù destinata a rafforzarsi nel Paese e che minaccia perciò di tradursi in aperte forme di autoritarismo. Specie se, dopo il consenso del ceto medio impoverito e dei tanti cattolici rimasti fedeli al conservatorismo ratzingeriano, esso otterrà anche quello della grande borghesia nazionale, storicamente incline ad appoggiare chicchessia pur di non perdere i propri privilegi. E se, in una sinistra da tempo incapace di parlare ai ceti subalterni e propensa, addirittura, a scimmiottarne populisticamente le retoriche securitarie, continuerà a non trovare un'autentica opposizione politica, il suo unico avversario magari confermandosi quello attuale: ciò che in Italia sussiste – sempre meno, si direbbe – di una effettiva società *civile*. Che oggi include – va per onestà precisato – encomiabili schiere di fedeli e ministri cristiani né islamofobici né dimentichi della virtù, anche evangelica, della solidarietà.

M ha ottenuto un significativo consenso critico, culminato con la vittoria del Premio Strega 2019. Visti i tempi, non stupisce più di tanto. Ha però anche riscosso un ampio successo di pubblico. Come mai? Di recente, Mario Pezzella ha riproposto un concetto, quello di «stato d'animo» fascista, elaborato da Emilio Gentile per alludere a un venefico umore, vieppiù socialmente diffuso, che, pur restando in parte distinto dall'una e dall'altro, accompagnò sia la genesi della dittatura mussoliniana, sia l'immaginifico divenire della manifesta

ideologia del regime. E, ha chiarito Pezzella, se oggi non sembra si possa ancora parlare di una reviviscenza del «fascismo-ideologia» o del «fascismo-regime», arduo è però non riscontrare l'impetuosa ri-emersione «di uno “stato d'animo”, di “temi”, che predispongono al fascismo», benché non urga magari già credere che necessariamente essi «debbono tradursi in organizzazione e pensiero» neofascisti. Eccolo, allora, il sospetto: che, in un tale clima di recrudescenza della barbarie, non pochi prodotti dell'industria culturale che abbiano per tema il fascismo attirino, anche quando provvedano a ricordarcene lo scempio, folti sciami di fruitori inclini ad accostarsi a siffatte opere non per dividerne gli intenti critici, ma per ricavarne arbitrariamente un proprio culto dell'abominio.

Bibliografia

Ernesto Galli della Loggia. « *M* di Antonio Scurati, il romanzo che ritocca la storia», in *Il Corriere della Sera*, 13 ottobre 2018.

Emilio Gentile. *Il mito dello Stato nuovo. Dal radicalismo nazionale al fascismo*. Roma-Bari: Laterza, 1999.

Jonathan Littell. *Le Benevole*. Torino: Einaudi, 2007.

Mario Pezzella. «Il fascismo come “stato d'animo”: *Mario e il mago* di Thomas Mann», in *www.altraparolarivista.it*, 29 giugno 2019. Ora nel presente volume.

Antonio Scurati. *M. Il figlio del secolo*. Milano: Bompiani, 2018.

Antonio Scurati. «Scurati replica a Galli della Loggia: raccontare è arte, non scienza esatta», in *Il Corriere della Sera*, 17 ottobre 2018.

Poesie di: Annelisa Alleva, Francesco Nappo, Eugène Guillevic
(traduzione di Jacopo Rasmi), Benoît Jutras (traduzione di
Jacopo Rasmi), Paul Celan (traduzione di Matilde Manara)

Haiku

eri in quest'hotel
compro libri nei pressi
canta fontana

ricordavi me
tagliato dalle auto
io ero madre

ha i lacci sciolti
a tutt'e due le scarpe
l'uomo aquilone

imbianco lenta
vita lasciarmi almeno
questa lentezza

zingara sale
e nasconde la mano
dietro la borsa

io stringo la mia
la sua è grande e vuota
piccola mano

lei quindi scende
la porta si richiude
alle sue spalle

la mia natura
tengo sul davanzale
divisa in vasi

sopra il velluto
la gatta col suo pelo
nuvola in cielo

viene l'estate
il sole per le scale
luce a ogni piano

Annelisa Alleva

Sguardo d'avorio della luna
nuova, dismalti le murmuree
tenebre tirrene con una quieta
fiamma d'infinità materna.
Felicità, malinconia e
vittoria abita il cuore, se posso
amare parvenze lucenti d'ormeggi
che la notte comanda e dissuade
più della sagacia marinara.

Francesco Nappo

Lascia che io m'affidi al
nome ramingo che ti diedi
nei miei pensieri audienti e
nitidi d'arreso amore,
o tu, stelato fiore che
baci la balaustra della
terrazza rurale d'altrui,
vestito di seta lunare e
compagno e parola talmente
mi sei che ti dimentico
mentre vegliamo insieme.

Francesco Nappo

Nel Parco di Capodimonte

Il lume manco di ignoti sentieri
ministra il pane della loro tenebra,
la tua voce risuona nell'anima
come odore di vento per tralici
d'uve flegree assolte al barlume
d'un giorno immortale d'infanzia.
Ombre boschive ora giacciono in
rastremato azzurro di radure
fausto al pensiero e provvido all'andare.
Là dove il parco ridiventa selva,
di giovani amori eterna tutela.

Francesco Nappo

L'innocent
[selezione]

Ils parlent, ils parlent
Au-dessus de ma tête.

Leurs paroles
M'offrent un toit.

Moi je suis pareil
Au foin dans la grange.

Innocent
Du mal qui festoie
En moi contre moi.

Déjà coupable
Quand on parle d'innocence.

Comme si le ruisseau
Parce qu'il coule
Insultait le firmament.

Tourner toujours sur soi,
Suivre toujours le même trajet –

Envies-tu la terre,
Toi, l'innocent?

L'innocente
[selezione]

Parlano, parlano,
Sul mio capo.

Le loro parole
Mi fanno un tetto.

A me che sono come
Fieno nel granaio.

Innocente
Del male che banchetta
In me contro di me.

Già colpevole
Quando si parla d'innocenza.

Come se il ruscello
Poiché scorre
Insultasse il firmamento.

Girare sempre su se stesso,
Seguire sempre il medesimo tragitto –

Invidi per caso la terra
Tu, l'innocente ?

Je suis comme la plaine,
Je ne fais ombre à personne.

Toujours, quelque part,
Certains font du mal à d'autres,
Et ça passe par moi.

Il n'y a pas de chemin
Pour mener au chemin
Que l'on n'aurait qu'à suivre.

Sono pianura
Non faccio ombra ad alcuno.

Senza posa, da qualche parte,
Alcuni fanno del male ad altri,
E ciò passa attraverso di me.

Non c'è cammino
Per condurci al cammino
Che non dovremmo che seguire.

Eugène Guillevic

da *Possibles futurs*, Parigi, Gallimard, (1996) 2014, pp. 139-162.

(traduzione di Jacopo Rasmi)

Première personne
[selezione]

rien veut dire signe.
cœur veut dire apparais.

nuit longtemps. cœur maintenant.
dans la boîte de brûler tout.
chanter.

je: bruit borgne.
première personne de la lumière dite.

–

tête haute: éclair & larme.
tête basse: écho & sperme.
homme est religion d'eaux.

pensée est telle: chasse.
visage est tel: nuit.

première patience.
je: vent assis.

–

cœur: glaise & phosphore.
tranché. multiplié.
dans le lit de manger Dieu.

Prima persona
[selezione]

nulla vuol dire segno.
cuore vuol dire compari.

notte a lungo. cuore ora.
nella scatola di bruciare tutto.
cantare.

io: rumore guercio.
prima persona della luce detta.

–

testa alta: lampo & lacrima.
testa bassa: eco & sperma.
uomo è religione d'acque.

pensiero è così: caccia.
viso è così: notte.

prima pazienza.
io: vento seduto.

–

cuore: creta e fosforo.
a fette. per multipli.
nel letto di mangiare Dio.

soixante-douze signes veulent dire nuit.
petits et grands cercles dans la mort.
lumière: nombre pair.
tout attacher tout.

je: nœud.
première ligne d'horizon.

–

pensée.
vidée de son sel.
voulue monstre liquide.

comme vent est tel: seul.
cinquième état du sang.
dire arrive blanc.

je: refusé.
premier banc de brume

–

veut dire lèvres.
doigts & bras & jambes jaillissent.
crier veut dire debout.

homme: chose jetée dans la chair.
terre: chose mangée dans le crâne.

settantadue segni vogliono dire notte.
piccoli e grandi cerchi nella morte.
luce: numero pari.
tutto attaccare tutto.

io: nodo.
prima linea d'orizzonte.

–

pensiero.
vuotato dal suo sale.
voluto mostro liquido.

come vento è tale: solo.
quinto stato del sangue.
dire arriva bianco.

io: rifiutato.
primo banco di bruma.

–

vuole dire labbra.
dita & braccia & gambe balenano.
gridare vuole dire retto.

uomo: cosa gettata nella carne.
terra: cosa mangiata nel cranio.

première langue noire.
je: terrier.

–

veut dire image.
corps de loi.
litanie.

dans la nuit avaler l'autre.
cœur: tour fantôme.
cœur: cercle denté.
vivre arrive seul.

je: feu fruitier.
première révolution.

prima lingua nera.

io: tana.

–

vuol dire immagine.

corpo di legge.

litania.

nella notte inghiottire l'altro.

cuore: torre fantasma.

cuore: cerchio dentato.

vivere arriva solo.

io: fuoco da frutto.

prima rivoluzione.

Benoît Jutras

da *Outrenuit*, Montreal, Les Herbes Rouges, 2014

(traduzione di Jacopo Rasmi)

Bretonischer Strand

Versammelt ist, was wir sahen,
zum Abschied von dir und von mir:
das Meer, das uns Nächte an Land warf,
der Sand, der sie mit uns durchflogen,
das rostrote Heidekraut droben,
darin die Welt uns geschah.

Spiaggia bretone

Raccolto è ciò che vedemmo,
nel congedo da te e da me:
il mare che ci gettò notti sulla riva,
la sabbia, che con noi le passò in volo,
la brughiera rosso ruggine,
lassù dove ci accadde il mondo.

Paul Celan

da *Von Schwelle zu Schwelle, Gesammelte Werke*, t. 1, Francoforte,
Suhrkamp, 2000, p. 171.

(Traduzione di Matilde Manara)

Matière de Bretagne

Ginsterlich, gelb, die Hänge
eitem gen Himmel, der Dorn
wirbt um die Wunde, es läutet
darin, es ist Abend, das Nichts
rollt seine Meere zur Andacht,
das Blutsegel hält auf dich zu.

Trocken, verlandet
das Bett hinter dir, verschilft
seine Stunde, oben,
beim Stern, die milchigen
Priele schwatzen im Schlamm, Steindattel,
unten, gebuscht, klafft ins Gebläu, eine Stunde
Vergänglichkeit, schön,
grüßt dein Gedächtnis.

(Kanntet ihr mich,
Hände? Ich ging
den gegabelten Weg, den ihr wiest, mein Mund
spie seinen Schotter, ich ging, meine Zeit,
wandernde Wächte, warf ihren Schatten – kanntet
ihr mich?)

Hände, die dornumworbene
Wunde, es läutet,
Hände, das Nichts, seine Meere,
Hände, im Ginsterlicht, das
Blutsegel
hält auf dich zu.

Matière de Bretagne

Ginestralucenti, gialli, i declivi
suppurano contro il cielo, la spina
corteggia la piaga, dentro
rintocca, è sera, il nulla
stende i suoi mari in preghiera,
la vela di sangue fa rotta verso di te.

Secco, arenato
il letto dietro di te, infestata
di giunchi la sua ora, lassù,
accanto alla stella, rivoli
lattiginosi bisbigliano nel limo, dattero di mare,
sotto, imboscato, si spalanca nel blu, un ciuffo
di caducità, bello,
saluta la tua memoria.

(Mi conoscevate voi,
mani? Andavo
per la via biforcuta che mi indicaste, la mia bocca
sputava il suo pietrisco, andavo, il mio tempo,
cumulo errante, proiettava la sua ombra – mi
conoscevate?)

Mani, di spine
corteggiata la piaga rintocca,
mani, il nulla, i suoi mari,
mani, nella luce di ginestre, la
vela di sangue
fa rotta verso di te.

Du
du lehrst
du lehrst deine Hände
du lehrst deine Hände du lehrst
du lehrst deine Hände
schlafen.

Tu
tu insegni
tu insegni alle tue mani,
tu insegni alle tue mani tu insegni
tu insegni alle tue mani
dormire.

Paul Celan

Bretonischer Strand, Gesammelte Werke in sieben Bände, t. 1,
op. cit., p. 99.

(Traduzione di Matilde Manara)

ARTI VISIVE

Desiderare il comune:
La casa sul mare di Robert Guédigian

Alessandro Simoncini

1. La sconfitta del passato

Nella congiuntura che chiamiamo Sessantotto ci aspettavamo che la coscienza sociale fosse destinata a presiedere il cambiamento tecnico così da dirigerlo verso l'interesse comune, ma in realtà è accaduto il contrario¹.

Sono parole tratte da un recente saggio di Franco Berardi sulla cattura della macchina desiderante sessantottesca nei dispositivi di potere del capitalismo neoliberale. A pronunciarle potrebbero essere però i tre protagonisti de *La casa sul mare*, l'ultimo bel film di Robert Guédigian.

Dopo tanto tempo tre fratelli, Angèle, Joseph e Armand, si ritrovano in un paesino della *calanque de Méjean* nei dintorni di Marsiglia, nella casa in cui avevano trascorso l'adolescenza e la prima giovinezza. Sono accorsi al capezzale di Martin, il vecchio padre ridotto in condizioni vegetative da un ictus cerebrale. Ciascuno a suo modo, e senza riuscirvi, Angèle, Joseph e Armand hanno tentato nel corso della loro vita di aggiornare la lezione comunista del padre realizzando gli ideali della generazione a cui appartengono: quella del '68. Angèle (Ariane Ascaride) ha recitato come attrice sui palcoscenici di tutto il mondo in un moto di fuga perpetuo da un drammatico trauma del passato: la morte della figlia, la cui responsabilità vie-

1 F. Berardi Bifo, «'68. La noia, il culmine, l'ansietà», in *Alfabeta2*, 13 maggio 2018.

ne attribuita al padre morente; Joseph (Jean-Pierre Daroussin), che raggiunge i fratelli nella casa sul mare con la giovanissima amante Berangère (sua ex-studentessa), ha insegnato all'università per una vita i concetti rivoluzionari in cui ha creduto e ha lottato come sindacalista insieme ai lavoratori, perdendo; Armand (Gérard Meylan) è rimasto al paese, dove ha gestito con il padre un ristorante di pesce a prezzi popolari che incarnava lo spirito comunitario e comunista del luogo: un luogo in cui però quasi tutti gli abitanti hanno ormai venduto le loro case agli speculatori, che mirano a lucrare sul turismo d'élite. Anche per questo quel mondo è finito per sempre e l'ipotesi comunista, che ha guidato la vita dei tre fratelli dandole forma, ne è uscita con le ossa rotte².

Fin dalla scelta dei personaggi Guédigian è quindi chiarissimo: il passato è stato sconfitto e non si torna indietro. Come in *Marius et Jeannette*, *À l'attaque* o *La ville est tranquille* – in cui aveva fornito «resoconti non cronistici delle sperimentazioni e delle lotte, delle cadute, della solidarietà di classe e dei tentativi di sopravvivenza del proletariato» –, il regista marsigliese continua a interrogarsi sulla vittoria del «neoliberalismo selvaggio³». Come in un'immersione senza fiato da cui poi lentamente si riemerge, gli spettatori vengono invitati ad assaggiare «il sapore amaro della sconfitta⁴». L'amarezza di quel sapore si fa addirittura insostenibile quando la sconfitta stessa viene restituita allegoricamente dal suicidio di una coppia di vecchi amici di Martin. Anch'essi comunisti, ma ormai malati e incapaci di riorientarsi nella grande trasformazione che ha minato il senso del loro mondo e delle loro esistenze, i due coniugi si tolgono la vita. Prima di farlo, però, scrivono una toccante lettera al figlio Yvan, giovane medico affermato che più volte aveva tentato senza successo di aiutare economicamente i genitori. Il rifiuto tenace di quel denaro

2 Cfr. E. Morreale, «Cercate la sinistra? La troverete in quella villa», in *L'Espresso*, 12 aprile 2018.

3 S. Silvestri, «Il sapore amaro della sconfitta?», in *Il manifesto*, 5 settembre 2017

4 Ibidem.

non è solo l'esito di un sussulto di dignità di due genitori che non accettano di essere mantenuti dal figlio. È anche e soprattutto il rifiuto di quel «mondo nuovo» che – spesso con la protervia degli *yuppies* e talvolta con la tenerezza inconsapevole dei figli ben riusciti – ha progressivamente sancito la fine del loro «vecchio mondo» legato ai valori comunisti. Contro l'individualismo veicolato dalla vittoria della proprietà, i due decidono di morire insieme perché «è bello morire insieme, dopo avere vissuto insieme tutta la vita⁵». Questa battaglia tra due mondi radicalmente diversi resta sullo sfondo del film. Ma un fatto è chiaro fin dall'inizio: le convinzioni di un tempo sono state sopraffatte dall'astrazione reale con cui il capitale ridisegna senza posa i confini del materiale e dell'immaginario.

Senza troppi indugi ideologici Guédigian lo dice continuamente allo spettatore e sembra suggerirgli che chi ha combattuto per il comunismo non ha perso solo «una battaglia, ma la guerra del Novecento⁶». Facendo leva sull' «interminabile ricerca della felicità individuale dell'«uomo-massa», perduto nello spettacolo della merce⁷», la «terribile potenza del capitale» ha riassorbito progressivamente istanze antiautoritarie e desideri di libertà⁸. La forza di un ictus – quello che nel film colpisce Martin –, ha colpito anche Angèle, Joseph e Armand, disorientandoli. Una «malinconia di sinistra», che nasce dal percepire troppo spesso il capitalismo come orizzonte insuperabile, sembra ora schiacciarli. Ma segnala anche che nessuno di loro ha ancora definitivamente abbandonato «l'idea di socialismo

5 A. Cappabianca, «Il dono dei migranti», in *Fata Morgana Web*, 30 aprile 2018.

6 A. Gnoli, «Mario Tronti: “Sono uno sconfitto, non un vinto. Abbiamo perso la guerra del '900”», in *La Repubblica*, 28 settembre 2014.

7 D. Palano, «L'ultimo lampo del Novecento. Appunti di lettura intorno a “Dello spirito libero” di Mario Tronti», in *Tysm*, 2 ottobre 2015, on line.

8 M. Tronti, *Dello spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*, Il Saggiatore, Milano, 2015, p. 20.

o la speranza di un futuro migliore⁹». Chi viene sconfitto in battaglia non è necessariamente un vinto. Anche quando risultano schiacciati «le vittorie non sono mai definitive¹⁰». I personaggi di Guédigian sono quindi mossi da un'inquietudine che, al momento opportuno, potrà spingerli a ripensare quel futuro «in un'epoca nella quale non se ne ha più memoria» e a sfidare così un eterno presente troppo spesso considerato invincibile¹¹.

2. I giovani nell'eterno presente

È in questo eterno presente che, come in una nuova placenta, abitano più o meno comodamente le nuove generazioni rappresentate nel film. «Hai la mente a destra e il cuore a sinistra. Come tutti al giorno d'oggi. Non è molto originale», dice Joseph a Berangère in uno dei dialoghi-schermaglia più significativi del film. E subito dopo aggiunge: «non ho più fiato per starti dietro e per mettermi a ballare». La risposta è disarmante: «a me piace ballare» dice Berangère, che lascerà Joseph per l'intraprendente Yvan con cui spera di poter danzare al ritmo dell'eterno presente in cui ora sembra volersi realizzare. Pur amareggiato, Joseph non oppone resistenza. Sa che quella relazione si reggeva solo sulla proiezione immaginaria di Berangère, affascinata dal «passato di una rivoluzione» vissuta «solo tramite i ricordi degli altri¹²». Una volta definitivamente sconfitto, però, quel passato ha perso di fascino. È diventato anacronistico e l'idealismo di Berangère si è capovolto in compassione. Guédigian

9 E. Traverso, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Feltrinelli, Milano, 2016, p. 28.

10 A. Gnoli, «Mario Tronti: "Sono uno sconfitto, non un vinto"», cit.

11 Ibidem.

12 P. Bianchi, «Inattualità del comunismo», in *Dinamo Press*, 22 aprile 2018.

«morde duramente ogni possibile idealizzazione¹³». Realisticamente vede il nuovo mondo abitato da giovani allevati a essere imprenditori di se stessi. La loro vita segue il ritmo di una concorrenza di mercato in cui il presente si mangia il passato e il futuro.

Il passato fa ormai solo pena – come a Berangère – o diventa «facenda sentimentale, poetica», come per Benjamin, il giovane pescatore che da bambino ha visto recitare Angèle ne *L'anima buona di Sezuan* di Brecht e se ne è segretamente innamorato¹⁴. Più che di Angèle, però, Benjamin è innamorato della sua «forma letteraria e irrealista¹⁵». La donna-Angèle è ridotta a icona poetica, ad astrazione. Geudigian si fa qui critico e clinico: nell'amore per Angèle, perseguito con ostinazione adolescenziale, l'attore mancato Benjamin non fa che inseguire il fantasma del proprio narcisismo irrimarginabilmente ferito. Il regista, però, è tutt'altro che astioso o risentito. È la tenerezza a dirigere il suo sguardo. Guédigian non indica ai giovani alcun dover essere, li lascia esprimere nel loro essere. Il suo modello dichiarato è il neorealismo con la sua vocazione a radiografare i personaggi garantendo loro la possibilità di manifestarsi nelle proprie differenze, secondo una poetica per cui il cinema si apre a tutti i soggetti e prova a capirli senza preconcetti. Certo, per Guédigian è evidente che in questa fase storica il desiderio giovanile si muove lungo i sentieri tracciati dal capitale. Ma a questo modo di assoggettamento è sempre possibile opporre nuovi processi di soggettivazione, risignificando la vita e il desiderio.

Se i giovani non lo fanno – ci spiega in un'intervista Guédigian –, è anche perché le sinistre del passato hanno pensato troppo alla «lotta per difendere le conquiste raggiunte» e hanno smesso di fare proposte alle giovani generazioni: necessariamente, quindi, «si verifica un loro allontanamento¹⁶». Se non proprio rotti, «i fili che collegano

13 Ibidem.

14 Ibidem.

15 Ibidem.

16 G. Raganelli, G. Zoppi, «Assolutamente contemporaneo. Intervista a Robert

le generazioni [sono oggi] quantomeno allentati¹⁷». Il cinema può contribuire a riannodare quei fili, mostrando che si può dialogare con i giovani «gomito a gomito senza darsi la schiena¹⁸». Guédigian non auspica alcun ritorno alla «meglio gioventù» sessantottesca. Il tempo passa e tutto muta, come ci ricorda opportunamente nello splendido *flashback* onirico in cui ripropone una sequenza di *Ki lo sa?* (il suo film del 1985) nella quale i tre protagonisti viaggiano in macchina, giovani e felici, sotto un sole splendente. Ne *La casa sul mare* quel sole non brilla più. Angèle, Joseph e Armand appaiono ora come «figure nel paesaggio bagnate da una luce che sembra immutabile¹⁹». Il problema di Guédigian è allora quello di capire come i giovani possano tornare a sentire i raggi di quel sole, riconnettonosi alle ragioni di un passato nel quale era balenata la scintilla della rivoluzione. Mosso da «nostalgia combattiva» e richiamandosi a Pasolini e ad Ozu, Guédigian afferma che «il passato è la sola critica globale del presente²⁰»: di quella «dittatura del presente», cioè, che Pasolini identificava con il nuovo Potere dei consumi e Lacan con la vittoria della legge del godimento compulsivo-consumistico sul desiderio²¹.

Quel presente rischia di eternarsi con la vittoria del neoliberalismo e del capitalismo delle piattaforme che, mobilitando in permanenza le energie desideranti, puntano a trasfigurare definitivamente la libertà in capitale umano e il soggetto in consumatore totale. Guédigian combatte allora aspramente il presente, perché i pragmatici che ci stanno troppo immersi, quelli «convinti che il presente *va*

Guédigian», in *Tysm*, 28 marzo 2013.

17 Ibidem.

18 Ibidem.

19 A. Cappabianca, *Il dono dei migranti*, cit.

20 M. Serenellini, «Osservatorio Guédigian», intervista in *Alias*, 21 luglio 2018.

21 Su ciò cfr. A. Simoncini, «Tra “vero fascismo” e “discorso del capitalista”». Appunti su Pasolini e Lacan», in *Il Ponte*, 7, 2017 e la bibliografia lì riportata.

de soi [...], sono i veri reazionari²²». I personaggi malinconici del regista francese, invece, non abbandonano mai il campo di battaglia. Armand vuole riaprire il ristorante a prezzi politici e continua con ostinazione a «sistemare il sentiero che porta alla macchia per evitare gli incendi e salvaguardare gli animali che la abitano²³»: piccoli gesti un po' nostalgici che preparano con discrezione la prossima occasione di lotta. «Io mi considero nostalgico e rivoluzionario», afferma Guédigian, alludendo espressamente alla carica rivoluzionaria che un certo passato, ancora carico di avvenire, può contenere. Anche se sembra paradossale, la nostalgia e il passato possono contribuire a riaprire i giochi di un futuro che ora appare bloccato²⁴.

3. Desiderio del futuro: «riprendere l'intuizione del '68»

A bloccarlo è, ad esempio, lo stato di emergenza rappresentato nel film. Anche se ci troviamo nel paesino più tranquillo di Francia, la costa viene quotidianamente pattugliata da militari a caccia di profughi e migranti. Inaspettatamente Angèle, Joseph e Armand scoprono che tre fratellini, arrivati per naufragio dal mare, si nascondono nel bosco di Mejan. Con un gesto spontaneo li sottraggono allo sguardo occhiuto della polizia, al destino dell'orfanotrofio o a quello dell'espulsione. Guédigian costruisce la presenza dei profughi nel film - presenza «per una volta non ruffiana²⁵» – come l'occasione per testare nuove armi. Grazie a loro, infatti, Angèle, Joseph e Armand trovano quello che per tutta la durata del film sembrano in fondo cercare: una motivazione che li spinga di nuovo a interrogarsi sull'«emancipazione umana» e su modi diversi di «migliorare il

22 M. Serenellini, «Osservatorio Guédigian», cit.

23 S. Silvestri, *Il sapore amaro della sconfitta*, cit.

24 Ibidem.

25 P. Bianchi, *Inattualità del comunismo*, cit.

mondo²⁶». Solo apparentemente quindi *La casa sul mare* è un film ossessionato dalla sconfitta di chi in altri tempi tentò l'assalto al cielo. In realtà il suo tema centrale è la sterilizzazione della spinta alla trasformazione sociale entro i sinuosi dispositivi di quel «realismo capitalista» che non sottopone più i viventi a un rigido potere esterno, ma li «integra in un circuito che ha come obiettivo i loro desideri e le loro passioni²⁷».

Occorre allora trovare il modo di sottrarre il desiderio a quel circuito. È quanto accade nel film proprio grazie all'incontro di Angèle, Joseph e Armand con i profughi. «Raccogliere quei tre migranti li rimette in marcia» – afferma Guédigian –, li spinge a voler sperimentare di nuovo i «principi etici trasmessi dal padre²⁸»: principi di un passato sconfitto, ma non vinto e ancora carico di promesse emancipatorie, che può essere riattivato nel tentativo di costruire una comunità alternativa. Si tratta evidentemente per il regista di «riprendere l'intuizione del Sessantotto²⁹»: quella espressa in modo spesso confuso e balzubiente per cui «non si cambia la società (solo) impossessandosi del potere, e nemmeno dei soli mezzi di produzione³⁰». Lo si fa, invece, solo se si trasforma in modo radicale il regime del desiderio che determina una società. E la «posizione dominante del desiderio», come l'ha recentemente definita Amador Fernández-Savater, non si fonda oggi sulla repressione e sul disciplinamento delle energie desideranti ma – lo si è detto – sulla loro esaltazione: su una mobilitazione permanente, cioè, che tende a sovraeccitare quelle energie per poi estrarle e predarle³¹. Costruendo la soggettività

26 M. Serenellini, «Osservatorio Guédigian», cit.

27 M. Fischer, *Realismo capitalista*, Nero, Roma, 2018, p. 102.

28 M. Serenellini, «Osservatorio Guédigian», cit.

29 A. Fernández-Savater, «Politiche del desiderio: riprendere l'intuizione del '68», in *Tysm*, 19 giugno 2018.

30 Ibidem.

31 Ibidem.

all'interno di dispositivi che la incitano continuamente alla performance e al godimento come necessità, e la ridisegnano come «ultra-soggettività³²», il capitalismo neoliberale e la società tardo-spettacolare producono un'esperienza del desiderio costitutivamente orientata al «sempre di più³³».

Occorre quindi ridefinire il senso di ciò che è desiderabile e di ciò che non lo è³⁴. Riprendere l'intuizione del Sessantotto, come fa Guédigian, vuol dire tornare a riflettere su «che tipo di esseri umani siamo e vogliamo essere» per «cambiare le cose nella sostanza [...], iniziando a vivere in un altro modo³⁵». Solo così, infatti, il desiderio sociale può riprendere a fuggire «verso un "fuori"³⁶». È proprio quello che nel finale del film *Angèle, Joseph e Armand* cercano di fare in un modo diverso da quello della loro esperienza giovanile. L'incontro con i tre piccoli profughi impone la riattivazione di una «nuova fraterna solidarietà», nell'accoglienza e nella protezione³⁷: nella fondazione cioè di un'inedita «comunità dei senza comunità»³⁸. Sta tutta qui la possibilità di far rivivere – in un altro tipo di godimento – la potenza emancipatoria sconfitta di quel modo diver-

32 Nel loro *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*. Roma: Deriveapprodi, 2013, Pierre Dardot e Christian Laval hanno parlato in proposito di un «dispositivo performance-godimento». Cfr. anche Id. «Nuove soggettività e neoliberalismo», in *Commonware*, on line, 25 Giugno 2014.

33 A. Fernández-Savater, «Politiche del desiderio», cit.

34 Ibidem.

35 Ibidem.

36 Ibidem.

37 M. Serenellini, «Osservatorio Guédigian», cit.

38 Per George Bataille la comunità dei senza comunità è quella di coloro che non si riconoscono in alcun paradigma identitario: quella nella quale ci si può riconoscere come amici in quanto singolarità che non hanno alcun destino se non quello di essere senza destino. Cfr. G. Bataille, «L'Expérience intérieure», in *Œuvres complete*, Gallimard, Paris, 1973, V, p. 483.

so di desiderare, di vivere le relazioni e di sperimentare l'uguaglianza, che il comunismo libertario del '68 aveva testato prima che le proprie istanze venissero recuperate e capovolte in una riedizione perversa della xenofobia e del razzismo. Sta tutta qui la memoria del futuro di cui sono capaci Angèle, Joseph, Armand. Certo, la loro non è che una «microscopica resistenza [...] al mondo com'è³⁹». Ma in quella resistenza si dà a vedere la possibilità di aprire una breccia di libertà nei confini armati dei grandi spazi del mondo contemporaneo e di introdurre una discontinuità nel *continuum* violento del capitalismo globalizzato.

È aprendo brecce come queste che il cinema può tornare a valorizzare la fratellanza come «buona unità di misura nella lotta per la libertà», mostrando che essa «implica ad un tempo il riconoscimento dell'uguaglianza e della irriducibile differenza dell'altro⁴⁰». Non è quindi un caso che alla domanda su quali siano la sua battaglia e il suo sogno, Guédigian risponda semplicemente: «più eguaglianza⁴¹». Il suo cinema si conferma così un «un mezzo per dire “no” agli ingranaggi di oppressione, di sopravvivenza sempre in bilico⁴²». Non si limita, cioè, a rappresentare uno «spiraglio di speranza», ma allude a «un inizio di tempi nuovi⁴³». Tempi nei quali riprendere i sentieri interrotti di un desiderio del comune ora imbrigliato «nella deriva individualista, compulsiva e consumista del discorso capitalista⁴⁴».

39 M. Serenellini, «Osservatorio Guédigian», cit.

40 M. Pezzella, «Walter Benjamin, l'intensità dell'attimo e il tempo discontinuo», in *Il Manifesto*, 29 dicembre 2018.

41 M. Serenellini, «Osservatorio Guédigian», cit.

42 Ibidem.

43 Ibidem.

44 I. Dominijanni, *Il trucco. Sessualità e biopolitica nella fine di Berlusconi*. Ediesse, Roma, 2014, p. 168.

Figura mobile

Ruggero Savinio

Una delle cose che il nostro tempo ha reso sempre più rare e difficili è la contemplazione calma delle opere d'arte. Anche le opere del passato, quelle raccolte nei musei, e che possiedono un accreditato infrangibile valore, anche queste opere, ormai, presuppongono una visione rapida, addirittura concitata, pressata dalla fretta e dal premere dei visitatori.

Ho parlato di calma contemplazione, ma devo correggermi. Credo, infatti, che un'opera, se è davvero un'opera d'arte, calma non sia. L'opera ha un'inquietudine che traspare anche attraverso la risoluzione più armonica delle forme, come un sottile fremito, talvolta impercettibile, che la scompiglia, la agita, e la inquieta.

Proviamo a farne la prova. Prendiamo un'opera che appartiene alla categoria di quelle più perfette. Se la guardiamo davvero, cioè con l'attenzione che un'opera richiede, con uno sguardo capace di riunire in sé altri sensi e sentimenti, uno sguardo uditivo – l'ascolto, tattile – la prova corporea delle superfici, e anche memoriale, vediamo che l'opera, apparentemente chiusa nella sua perfezione, lascia trasparire un'inquietudine e la sua forma sembra sul punto di scompigliarsi, di disfarsi e di affondare nel non ancora o non più formato.

Che cosa succede? Che abbiamo fatto l'esperienza della temporalità dell'opera. Ci accorgiamo, sentiamo che l'opera ha un suo tempo, o meglio, che è presa nel tempo, come anche noi lo siamo, e, fra l'altro, questo ci affratella con un sentimento patetico.

Che l'opera, anzi l'immagine, o quello che preferirei chiamare Figura, abbia una sua temporalità, sia presa nel tempo, non vuole alludere al fatto che ogni corpo fisico lo è, e che un'opera, pur votata a

volte a una vita lunghissima, è, come noi, sottoposta all'azione del tempo. No, si vuole alludere piuttosto al fatto che la figura, oltre che portata dal tempo, lo porta, anzi l'incorpora. Potremmo dire addirittura che l'immagine è tempo, nell'accezione di Aristotele, immagine mobile dell'eternità, trovandoci, quindi, a rovesciare la credenza tradizionale che l'opera sia un'immagine eterna della mobilità.

La pittura futurista voleva rappresentare la temporalità, era uno dei suoi scopi. Ma i futuristi la temporalità la rappresentavano traducendola in spazialità – Boccioni: *Forme uniche nella continuità dello spazio* –, davano al tempo una forma plastica, e con ciò lo negavano mirando ancora una volta all'eternità dell'opera e alla sua immobilità. Il tempo dell'immagine non è un tempo rappresentato, ma un tempo vissuto, agito: è il tempo che l'immagine si trova a compiere per passare dall'oscurità alla presenza. E anche questa presenza è instabile, è la questione di un attimo nel quale l'immagine si mostra, emersa dall'oscurità, dal caos, dal continuum d'immagini possibili, ed è pronta a riaffondarvi.

La consapevolezza della temporalità dell'immagine artistica appartiene agli artisti. Gli artisti sanno e sentono che le loro immagini sono prese nel tempo, non solo il tempo storico, al quale loro stessi appartengono, ma un tempo più intimo, inappariscnte. Questa consapevolezza comporta due scelte fondamentali: la lotta contro il tempo e l'assecondarne il corso. La lotta contro il tempo si manifesta nel cancellarne le tracce. Si vuole un'immagine perfetta, cioè mondata di ogni traccia del percorso compiuto dal caos alla presenza. Si ricerca la finitezza, che non lasci scorie e nella quale si riconosce la perfezione dell'immagine.

Il problema della finitezza ha sempre tormentato gli artisti. A volte si applicano a ricercare la finitezza con un lavoro assiduo, levigano e poliscono le forme inseguendo un sogno di perfezione che spesso appare mobile e irraggiungibile. Possiamo trovare gli esempi nei massimi campioni dell'arte di tutti i tempi, Leonardo o Michelangelo. L'insoddisfazione di Leonardo è addirittura leggendaria: essa traspare anche dall'incompletezza di certe sue opere, come *L'adorazione dei Magi*. Michelangelo passa dalla levigatezza delle opere gio-

vanili al non finito della vecchiaia. Molto è stato detto del non finito. Il non finito è un problema che rimanda a quello della finitezza. Il non finito può essere una scelta espressiva, come appunto in Michelangelo, perché non dobbiamo pensare che i piani sommari e spezzati della *Pietà Rondanini* siano dovuti solo alle dita anchilosate del vecchio scultore o agli accidenti del marmo. Del resto, il non finito – e proprio il non finito michelangiotesco – ha orientato l'opera di altri scultori, come Rodin, che lo ha perseguito con un valore espressivo. Le opere di Rodin affidate al sommario, al non detto o soltanto accennato, sono contemporanee di quelle di altri artisti che tendevano, invece, alla massima completezza. Sono i cosiddetti *pompieri*, la zavorra di un secolo sperimentale e innovativo come l'Ottocento, che di tanto in tanto qualcuno ripropone all'apprezzamento del nostro tempo immobile e confuso. Un campione dei pittori *pompieri*, Auguste Meissonier, portava la meticolosità fino a riprodurre il riflesso del paesaggio nei lucidi bottoni delle uniformi napoleoniche. Si riproduce qui il dissidio, sommariamente indicato come quello tra forma chiusa e forma aperta, o tra disegno e colore.

Ma vediamo meglio, cioè vediamo più da vicino, con l'occhio attento alle opere, anzi accostato a esse per esplorarne la superficie, la grana, lo spessore. Da una parte, Delacroix, considerato il campione ottocentesco del colore, della forma aperta, della mano guidata dalla passione del cuore e dalla frenesia dei nervi. Dall'altra Ingres, campione di forme definite da un disegno rigoroso – Ingres: *il disegno è la probità dell'arte* –, votato a Raffaello e a ogni classicismo. Dunque, se guardiamo con attenzione, le rispettive posizioni si scompigliano e si spostano. Cominciamo dal colore: il colore di Ingres è stato accusato spesso, specialmente dai suoi contemporanei, di essere un non colore, una monocromia fredda e grigiastra. Ma basta accostare l'occhio a un quadro di Ingres, per esempio *La grande odalisca* del Louvre, per accorgersi che il colore è uno sciame di tocchi colorati, chiusi sì nella griglia rigorosa del contorno, ma pronti a avventarsi contro e a espandersi come in una pittura impressionista. Oppure, il suo colore sale a un'intensità di potenza e di contrasti assolutamente lontani dal bon ton ottocentesco, vicina solo a certe arditezze colora-

te dell'arte islamica che, non a caso, sembrano guidare Ingres, come più tardi un grande colorista: Matisse.

Se adesso guardiamo a Delacroix vediamo che la libera andatura delle sue forme colorate (l'arabesco di Baudelaire) è chiusa in una griglia altrettanto rigorosa di quella del suo rivale. In entrambi l'espansione del colore e la chiusura della forma lottano e trovano nell'opera una tregua e un punto d'equilibrio instabile e precario.

È proprio la lotta, la mobilità delle forme attivate dal colore che avvicina i due pittori rivali e considerati in tutto diversi. E mentre li avvicina, li allontana entrambi dai campioni della finitezza in pittura e dalla precisione lenticolare di un Meissonier. Quale la differenza? Che il vero pittore sente il mormorio del tempo che s'incorpora alle forme, e, se uno lo asseconda freneticamente e al tempo stesso vuole chiuderlo dentro l'assolutezza del disegno e della composizione, l'altro lo vuole contrastare con la chiusura dei contorni, ma lascia che lo sciame colorato eroda questi contorni e dia all'immagine uno strano tremito, una instabilità e una vertigine.

Ecco, forse l'instabilità e la vertigine sono il fatto della pittura.

L'instabilità, la vertigine, la precarietà sono, forse, il fatto dell'opera d'arte in genere. Se guardiamo all'arte considerata il vertice della chiusura formale, la scultura greca classica, sempre che il nostro sguardo sia carico di tutti gli altri nostri sensi e riesca a penetrare dietro e dentro la superficie, o forse a restare proprio sulla superficie, come nel luogo proprio dove l'opera si manifesta, ci accorgiamo che la stasi di quei corpi è apparente, e che la loro presenza è instabile e precaria. Viene meno la considerazione neoclassica della scultura antica che, anche ignorando che quelle superfici erano rivestite da un incarnato dipinto, le metteva in una zona di algida perfezione.

Del resto sappiamo, come ricorda Carchia, che lo stesso Winckelmann usava per la statuaria greca una metafora marina, il mare che lascia intravedere la profondità sotto il pelo della sua mobile superficie.

Oppure Canova. Anni fa, suscitato forse da qualche Argan o altro studioso emerito, è stato argomentato che Canova è davvero moderno, non nei suoi marmi dalle lisce superfici, ma nello scabro e som-

mario modellato dei bozzetti in terracotta raccolti nello studio-museo di Passariano. Canova diventava un precursore di Rodin o di Medardo Rosso. Così ne appariva la modernità in un'epoca in cui teneva il campo l'informale. Più interessante sarebbe stato, invece di scindere Canova in due aspetti della sua opera, vedere in che modo il Canova neoclassico fosse diverso da altri rappresentanti del neoclassicismo, Tenerani, Bartolini o Thorvaldsen. Credo che, anche nelle più levigate superfici di Canova, premeva una forza temporale che tende a scompigliarle, la forza che altri scultori, pur ligi alle stesse forme, soffocano sotto il peso del loro magistero.

Ecco, abbiamo descritto *a contrario* il premere della forza temporale che scompiglia le forme anche nelle opere più classiche e chiuse. Ci sono altre opere – tutta una tradizione – dove la forza del tempo prorompe e deflagra, e mentre porta le forme alla presenza, le vota alla distruzione e all'assenza. Tutta una tradizione: l'ultimo Tiziano, Rembrandt, Turner, Monet...

20 anni di solitudine.

Sulle lezioni di Anselm Kiefer al Collège de France

Arianna Lodeserto

Da un certo momento in poi è diventato per me impossibile pensare ad Anselm Kiefer senza rievocare una critica esilarante apparsa su «Doppiozero» a firma di Riccardo Venturi. In essa, a colpi di quella stessa kabbala cara al nostro pittore-scultore, il controverso «titano dell'arte tedesca» veniva apostrofato come «il più prolifico produttore di rovine vivente¹». 285 mila sono i metri quadri occupati da Kiefer negli ultimi ventisette anni, estesi in 53 costruzioni tra Barjac e Croissy-Beaubourg, eccentrici studi d'artista entrambi situati su suolo francese. Nove, d'altro canto, i metri quadri definiti abitazione che un ricercatore malcapitato su quello stesso suolo francese può a volte permettersi, e pure a fatica (ed eccola qui tutta infelice e rappresa, «la vita quotidiana nel contesto neoliberista»).

La critica nasceva dalla lettura della stessa raccolta di lezioni tenute al Collège de France che noi andiamo a recensire, *L'art survivra à ses ruines* (pubblicato a Parigi nel lontano 2011² e tradotto per Feltrinelli da Deborah Borca nel 2018), e soprattutto dall'esposizione chiamata «L'evento Anselm Kiefer», che occupava invece un intero piano del Centre Pompidou nell'inverno del 2016³.

1 R. Venturi, «Un colpo di Tzimtzum salverà Kiefer? Pedalare tra le rovine», in *Doppiozero*, 3 febbraio 2016, online.

2 A sua volta traduzione dal tedesco di *Die Kunst geht knapp nicht unter* ad opera di Catherine Métais.

3 «L'évènement Anselm Kiefer», Centre Pompidou, Paris, 16 dicembre 2015 - 18 aprile 2016, curatela di Jean-Michel Bouhours (Mnam/Cci).

Sembra in qualche modo che Kiefer, ovunque si muova e si esponga, non possa far a meno di invadere spazi e di occupare luoghi, anche a sua insaputa. Nella prima sua mostra in cui inciampai, ad esempio, le *Sternenfall* non caddero soltanto in tutto il Grand Palais: si disseminarono nella restante Parigi. Per un mio errore tecnico-artigianale, le fotografie che di quelle opere, restandone all'epoca estasiata, avevo voracemente scattato, sdoppiarono infatti gli ammassi scultorei di Kiefer reiterandoli nella Parigi in strada⁴. Gli *atelier-fabrique* costruiti da Anselm Kiefer per Monumenta 2007⁵, definiti «uno spazio di sedimentazione» di materia mnestica e poesia, si andavano così a sedimentare anche nello spazio apparentemente «di tutti» definito città. Riemergevano dalla superficie vitrea del Grand Palais, che, come apprendo ora nelle lezioni in questione, «è in qualche modo una pelle semipermeabile che collega l'arte con il mondo esterno [...], un confine oscillante che spesso si sposta verso una o verso l'altra⁶». Le spinose rovine kieferiane diventavano quindi occhi-cornici attraverso cui osservare, e ricucire, ciò che restava fuori dai sontuosi templi parigini dell'arte contemporanea (il canal Saint Martin, i passanti, le *affiches*, la folla, le insegne, i bar e quelle strade di Parigi divenute poi per me emigrante «scatole di ricordi», o forse sempre state «ricordi» ancor prima di esistere al presente). Torri senza umani che si installavano sulle giunture moderne della capitale di un secolo ancora in filigrana.

Nel nostro invece di secolo, stilemi d'incompiuto e «rovine del contemporaneo» aumentano senza necessità d'Autore e, si sa, aumenteranno più speditamente ancora, e allora con Venturi verrebbe da chiedersi se sopravvivrà non soltanto l'arte alle sue stesse rovine, ma il mondo ordinario alle rovine dell'Arte stessa? E soprattutto, perché continuare a produrre piuttosto che il niente? Perché l'Artista, dopo le «borse di non studio» offerte da Cattelan, dopo il canto

4 Serie *Like a Knife*, 2007: www.ariannalodeserto.com/it_IT/like_a_knife/.

5 *MONUMENTA 2007/ANSELM KIEFER*, Chute d'étoiles. Au Grand Palais, Paris maggio 30 – luglio 8, 2007.

6 A. Kiefer, *L'arte sopravvivrà alle sue rovine*, Feltrinelli, Milano, 2018, p. 191.

del cigno urbano di Bartleby lo scrivano, dopo la biennale inoperosa di Bi- eccetera, ha ancora voglia e necessità di produrre così tante e ingombranti opere, occupando con essa tanti spazi di mondo?

La lettura delle nove lezioni tenute da Kiefer al *Collège de France* (sulla cattedra di «Creazione artistica», per l'appunto) potrebbe in qualche modo essere utile a chi sia in cerca di una risposta. A chi cerchi di comprendere i labirinti kieferiani, le sue metamorfosi d'uomo, le sue estetiche d'esistenza alquanto paradossali, i suoi strumentali travestimenti in arcivescovo, in donna e in papa (persino il più inaccettabile, quel tentativo di «abbracciare lo spirito tedesco», di fingersi fascista per «cercare di capirne la follia⁷», che Gabriele Guercio definisce giustamente come un «impulso negoziatore» con la mostruosità del dominatore, col quale in ogni caso e ancora ci toccherà convivere – poche illusioni, tanto meno in queste giornate postelettorali).

Nelle dense pagine-lezioni da poco tradotte non abbiamo il Kiefer consumatore di mondi e chilometri quadri, ma un Kiefer «senz'opera», o meglio l'Artista prima e dopo la creazione compiuta, il che, ovviamente, non implica necessariamente «la spiegazione», ma il dispiegamento e il disvelamento di ogni immaginario a lui caro che lo abbia condotto dov'è ora. Sdoganando innanzitutto il caro vecchio tormento – la «definizione dell'Arte» – Kiefer ammette subito, fin dalla terza riga della lezione inaugurale, che essa «non è mai là dove ci aspettiamo, dove speriamo di coglierla», e soprattutto che la pratica artistica «non smette di oscillare tra perdita e rinascita⁸». Un insegnamento sempre valido, diremmo, che implica dunque, anche per lui, il costante ritornare e ripensare alla propria pratica, eviscerarla semmai per comprenderla, senza illudersi che una qualche unica e granitica teoria estetica la preceda, guidandola «come fosse-

7 Citato in Axel Hecht, Werner Krüger. «Venedig 1980: Aktuelle Kunst Made in Germany», in *Art: Das Kunstmagazin*, 6, 1980, p. 52, e nella prefazione di Gabriele Guercio a: A. Kiefer. *L'arte sopravvivrà alle sue rovine*, cit., p. 11.

8 A. Kiefer, *L'arte sopravvivrà alle sue rovine*, cit., p. 19.

ro istruzioni d'uso», o che direttamente ne consegua, ignorando il processo sempre in fieri e sempre dialettico tra l'una e l'altra cosa.

L'arte, come ormai si sa, checché ancora ne pensino i professori e i giudici delle ammissioni nelle Scuole artistiche di ogni tipo, si nutre di tutti i campi del sapere e di tutte le insidie della vita, non certo unicamente della storia dell'arte o di un percorso di studi omogeneo ed iper-specializzato. E così Kiefer ci narra i suoi disparati alimenti, la sua dieta spirituale fatta di furti e prestiti di cose che appartengono ai tanti cataloghi della vita senziente e non solo pensante, come «la letteratura, l'astrofisica, la mistica, la teoria dell'evoluzione, l'alchimia, la biologia⁹», la poesia, e non soltanto altri quadri, opere d'arte in precedenza glorificate.

Cosa implica la fede in un'arte onnivora e ovunque disseminata, dunque difficilmente localizzabile? Quale insegnamento ci sembra opportuno?

Il primo viene da *Marina*, poesia di Arthur Rimbaud che Kiefer tratta nella prima delle sue lezioni. «La tonalità della poesia ci disorienta quasi con lo stesso cinismo che ha l'illusione del suo contenuto. L'illusione del confine, ad esempio, ci nasconde il fatto che siamo irrimediabilmente perduti. Il ritmo della poesia ha proprio questo di prodigioso: ci consola là dove siamo inconsolabili. Ci offre la bellezza senza localizzarla¹⁰», deduce il pittore da quei versi delle *Illuminazioni* che per anni lo avevano scortato.

«In effetti sono un artista», ammette subito il vecchio Anselm. E benché a caro prezzo (data la dispendiosa mole e poca maneggevolezza delle sue opere-torri e dei loro containers-contenitori), l'arte è per lui l'unica realtà possibile. La fiducia nella creazione (noi preferiremmo dire: nelle composizioni) potrebbe tuttavia contenere un insegnamento oggi forse più prezioso che mai: diffidare della realtà, del pieno e certo contenuto, «pur sapendo che, a modo loro, anche

9 Ibidem.

10 Ivi, p. 56.

le opere d'arte sono un'illusione¹¹». Viviamo in un'epoca in cui tutto è diviso, è voluto o involuto incompiuto frammento, eppure crediamo più di prima alla realtà «per intera». A quella che ci aspetterebbe invariata al di là «dell'internet», e che dall'internet sarebbe immediatamente testimoniata, giustificata, riprodotta ed emulata. Le sfumature e le ricomposizioni del reale non sono più calcolate. Una fotografia dice dove e come siamo come voleva l'antropometria giudiziaria: da le misure del proprio sé-selfie, rende prova di una «presenza» tramite le proprie piccole parti, e allo stesso modo un testo deve dire come ci sentiamo adesso (non ieri, non domani), e un articolo non è un articolo ma una notizia vera o una notizia falsa, domani non vale più. Questo è il reale, questo ci basta. Parafrasando Kiefer, dovremmo dire che oggi il visibile (sia pure esso digitale o apparentemente immateriale) è supporto del visibile stesso, e ad altro non deve rimandare, perché ogni complessità, ogni oscillazione tra forme del reale e forme della fantasia (direbbe il pittore tramite Proust) è messa al bando.

Ma Kiefer forse sa che in tutti i ruoli del mondo e in tutti gli strati del tempo bisognerebbe invece «cimentarsi», tutte le discipline adoperando, anche solo con breve prestito, e nemmeno in seguito il caos del reale l'avremmo colto del tutto, la materia del mondo non certo sedata. E neppure avremmo raggiunto e solidificato un «risultato d'avanguardia», come se l'evoluzionismo – o la cara vecchia illusione nel progresso d'umana fattura – fosse applicabile alla pratica artistica in maniera lineare, e un'opera d'oggi potesse «pretendere di essere più avanzata rispetto a un'opera del XV secolo¹²». Il lavoro artistico semmai «evolve in un costante avanti-e-indietro tra due universi, tra due strati temporali. Capita spesso infatti che l'artista sia sedotto da un materiale volgare, che utilizza e che a sua insaputa

11 Ivi, p. 20. Esse sono poi, soprattutto, nella stessa misura delle forme di libertà e delle forme di asservimento, come afferma Kiefer più avanti: «Dovunque io vada, qualunque cosa io faccia, è l'arte che mi detta sempre tutto. Non facciamo arte, ma l'arte ci mantiene in vita, ci sostiene, ci diverte, ci sciocca, ci calma e ci acquieta», Ivi, p. 35.

12 Ivi, p. 21.

è già passato a un altro stadio»¹³. Come pure che oscilli tra il nulla e il qualcosa, tra la necessità creativa e l'impulso auto-distruttivo, tra seppellire i propri quadri sottoterra per anni o «inondare Heidelberg¹⁴».

L'artista è «un essere all'ascolto, anche di ciò che può apparirgli incomprensibile. È colui che si espone, colui che diffida di tutto, che si rovina e sa di essere perduto senza mai esserlo veramente¹⁵». L'artista si rovina e si consuma nel sogno dell'alchimia, che è poetica della transizione. Kiefer sceglie per questo i materiali che hanno tale qualità, come la sabbia o il letame. Essi rievocano un passaggio geologico, che può essere anche un lampo, come in Proust il ricordo non coincide né con l'evocazione «di un certo selciato a Venezia» né con il cortile dei Guermantes, ma con ciò che «nel mezzo» paradossalmente li accumuna, li approssima. L'interesse dell'artista-professore al Collège de France è allora per l'opera d'arte «in quanto azione», non per l'oggetto-esca ma per quello che trapassa le superfici materiche, nel mentre trasformandosi. Qualcosa che dura poco più di un secondo di logica: «una screpolatura della lacca, in una vernice su un fondo granuloso¹⁶».

Quel che permette di colmare e rielaborare la distanza tra l'arte e la vita è dunque il metodo alchemico. Anch'esso, certo, ha bisogno di un'ampia dose di spazio per potersi dispiegare (del resto che l'arte sia un cinico lusso non è certo taciuto da Kiefer), per gestire opere composte da «cumuli di quadri abbandonati», spesso dispiegati in «tecniche miste e dimensioni variabili», o (letteralmente) in diamanti sparsi sotto il tunnel incompleto che già nel XIX secolo avrebbe collegato Calais a Dover (che oggi però esiste, ed è certo uno dei

13 Ivi, p. 31.

14 Da studente delle Belle Arti Kiefer sognava di Inondare Heidelberg, così come Buren aveva sommerso le pubblicità del metrò parigino nel 1970.

15 A. Kiefer, *L'arte sopravvivrà alle sue rovine*, cit., p. 120.

16 Ivi, pp. 169-170.

confini reali più infelici della terra). «Pensate ai colpi d'ascia, assestati a volte sulla materia stessa, i residui di cenere che ricordano un campo di battaglia. Lì sopra si è svolta una vera e propria guerra. Ma la decisione di stabilire un termine alla realizzazione dell'opera, il suo compimento e poi la sua vendita non significano l'acquietamento di tutte queste procedure¹⁷».

Ispirati agli intarsi di Lorenzo Lotto, gli irrequieti procedimenti alchemici si dicono *Putrefactio* (ovvero la selezione, la decisione), *Dissolutio* (lo scioglimento) – operato per cauterizzazione ed ustione (*Verbrennen*), lignificazione (*Verholzen*), immersione (*Versenken*) o insabbiamento (*Versanden*) – e infine la *Coagulatio*. Una pila di libri, barca in piombo e unghie, girasole rivestito di gesso e resina, lana di ferro e olio, emulsione, acrilico, argilla su tela in una teca di vetro inciso e acciaio, pigmenti, detriti, cenere, ferro, vetro, paglia, fiori e arbusti, acrilico ed emulsione, fotografie originali, ossido di ferro e olio di lino su carta grezza, fotografia in bianco e nero, olio di lino e sabbia su carta da parati e mina di piombo, «alla paglia luminosa ho spesso mescolato i colori della terra». Sono questi i materiali, le pesanti possenti e ruvide superfici kieferiane. Storie di terra e rovine della storia allo stesso tempo, da considerare «non come una fine ma come un inizio», che pure «dissimula la fine racchiusa in esso¹⁸».

Al culmine di un oceanico e mitologico viaggio giungiamo, nelle ultime due visioni-lezioni, nei famosi studi di Barjac e Croissy, oceanici essi stessi, le cui punte d'iceberg sono «numerosi edifici-opere d'arte collegati tra loro da tunnel sotterranei e ponti sospesi¹⁹». Abbiamo intanto spiato qualche interno di valigia d'artista, le fodere fabbricate con credenze e culture, i poeti e pittori che spuntano dalle piccole tasche: Van Gogh, Victor Hugo, Proust, Monet, Rembrandt. Ma queste lezioni non sono diari intimi, hanno invece, anche loro,

17 Ivi, p. 179.

18 Ivi, p. 123.

19 Ivi, p. 122.

un costante bisogno di molto spazio, anche solo per essere immaginate, visualizzate dal lettore. Come parole di piombo ancora da fondere.

In molti luoghi che scopro mi viene voglia di abitare. Avrei voglia di allestirvi uno studio, come nel caso del Grand Palais, su invito del ministero della Cultura. Al momento sto per prendere in affitto una centrale elettrica a Berlino, al cui interno spero di creare qualcosa. Nello stesso ordine di idee, ho affittato in Austria un deposito di 3800 metri quadrati. E dopo la mia lezione inaugurale al Collège de France sono andato in Portogallo alla ricerca di un ambiente di 400 metri quadrati per immaginare un altro studio. Sogno inoltre di costruire diverse case su un'isola, nella zona in cui la Ruhr incontra il Reno²⁰.

Il farsi-studio di questi luoghi di riappropriazione «dove circolano le idee ereditate dai secoli passati», produce «una sorta di cristallizzazione chiamata Arte²¹». Che si dà in prodigiosi materiali cangianti e ricordi depositati, disponibili a quelle famose «passeggiate» nel cervello d'artista spazializzato. Come in sogno proustiano, di giorno Anselm sorvola lucido tra i containers in veste d'Autore, di notte i quadri e gli oggetti si spostano «senza il suo intervento», svelando sorprese negli spazi interstiziali. Interviene il tempo della geologia a far sì che nulla resti immobile.

Ma Kiefer è «dilaniato» tra questi luoghi che permangono distanti e differenti. Egli sa che un giorno provocheranno la sua stessa «dissoluzione». E allora accetta l'opera compiuta, l'opera-prodotto che pare interrompere quel processo di trasformazione permanente, di alternanza «spontanea» tra pieno e vuoto, coscienza e ingenuità. «Mi sono messo a costruire con grande energia, in misura proporzionale – immagino – alla voglia di appropriarmi dei luoghi. Ho costruito strade, edifici, piantato alberi, seminato piante, tracciato recinti... E poi un giorno ho avuto l'idea dei tunnel. Siccome in su-

20 Ivi, p. 178.

21 Ivi, p. 173.

perficie non c'era nulla da vedere, sono andato in profondità. A dire il vero, più che un'idea era un riflesso²²». Un riflesso di nascondimento?

«Non smetto mai di essere affascinato dagli spazi abbandonati, dal vuoto claustrofobico delle fabbriche dismesse²³», afferma ancora. Eccolo ancora, l'artista, muoversi tra l'eterno paradosso d'iconoclastia (che è come abitare uno spazio vuoto) e il desiderio irrefrenabile di sedimentare un'immagine che quella bellezza l'ha infine localizzata (e poi delocalizzata, protetta nei musei, venduta in galleria), e che quelle rovine le ha volute, le ha contemplate con piacere (tra i primi forse ad inaugurare, una moda peraltro tanto attuale²⁴). «Ho voluto spingermi oltre (...) e immaginavo questo ultimo gesto, evocato nella lezione inaugurale: fare astrazione degli edifici, affinché restino solo delle linee in superficie sotto forma di passerelle e di tunnel sotterranei con uno spazio vuoto da riempire tra di essi²⁵». L'annichilimento e il riempimento, l'occupazione e lo sgombero (di sé e delle proprie opere), i cumuli di quadri e il paesaggio di solitudine sono e saranno ancora la dialettica della sua vita quotidiana, l'avventura dell'uomo-artista che s'insinua nel ventre sotterraneo delle rovine da lui stesso prodotte.

22 Ivi, p. 188.

23 Ivi, p. 155.

24 Si veda già a *Pleasure of Ruins* di Rose Macaulay, del 1953.

25 A. Kiefer, *L'arte sopravvivrà alle sue rovine*, cit., p. 188.

FILOSOFIA

Il fallimento della Rivoluzione Russa di fronte alla società rurale del suo tempo. Note a margine di *La Rivoluzione Russa e i contadini* di Pier Paolo Poggio

Francesco Biagi

1. La casa editrice Jaca Book ha recentemente riproposto la pubblicazione di un volume fondamentale per gli studi marxiani in Italia dal titolo *La rivoluzione russa e i contadini. Marx e il populismo rivoluzionario* (Jaca Book, Milano, 2017). L'opera di Pier Paolo Poggio, nella prima edizione del 1978, era stata pubblicata con il titolo *Comune contadina e rivoluzione in Russia. L'obščina*. L'importanza di questo testo si evince innanzitutto dal tentativo di rileggere Marx contro i marxismi (in modo particolare quelli più ortodossi), in secondo luogo per l'acuta capacità di ricollocare il pensiero marxiano nel dibattito con gli intellettuali russi, e, infine, per l'intuizione di mettere alla prova le vicende della rivoluzione russa alla luce, da un lato, delle proprie tradizioni socio-politiche, dall'altro, della rinnovata interpretazione dei testi del Moro.

Diversi sono i volumi che negli ultimi anni si sono misurati con gli ultimi scritti marxiani sulla comune russa (appunto *l'obščina*), infatti, a partire dal testo di Poggio, tra gli altri, si sono formati sia Massimiliano Tomba con il suo *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico* (Jaca Book, Milano, 2011), sia Marcello Musto con *L'ultimo Marx 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale* (Donzelli, Roma, 2016), due autori tra i più importanti interpreti della *Marx Renaissance* in Italia e nel mondo. Di conseguenza, la rinnovata disponibilità nel circuito editoriale di questo libro, ricontestualizzato con una prefazione inedita dell'autore, ci permette di chiarire la genealogia di tale dibattito in Italia.

2. In primo luogo, per *obščina* si intende la specifica forma di democrazia contadina che, a cavallo fra Ottocento e Novecento, vigevo nelle comunità rurali della Russia. Alla base dell'*obščina* c'era il villaggio, la cui vita era governata dall'assemblea dei capifamiglia chiamata *mir*, che vuol dire «pace» e «mondo»; i capifamiglia decidevano in assemblea i principali aspetti della vita quotidiana e in particolare la ripartizione delle terre. Credo sia esemplare il significato del termine *mir*: il linguaggio della società rurale intravede nell'assemblea collettiva la discussione dell'organizzazione del proprio mondo e il luogo in cui dirimere le controversie. L'essere-in-comune dell'assemblea contadina è appunto specchio del mondo della vita quotidiana e dei suoi conflitti. La società rurale russa, quindi, possedeva un preciso codice di autoregolazione delle proprie risorse (principalmente la terra) e ripartiva equamente i beni e l'uso di tali beni. I terreni venivano suddivisi in parti, e quest'ultime erano poi attribuite in base a diversi criteri: il numero dei componenti la singola famiglia, i suoi bisogni, la sua capacità lavorativa, ecc. Di fatto, l'*obščina* russa mi sembra che contenga *in nuce* l'attuale dibattito sull'uso civico dei beni e sugli spazi rurali (poi anche urbani) in quanto «beni comuni» da amministrare e di cui godere in maniera collettiva. Da questo punto di vista le riflessioni di Poggio paiono molto attuali se si pensa agli ultimi interessi della filosofia e sociologia del diritto riguardo l'ampio tema dell'uso collettivo di una proprietà o un bene e di come limitare, di conseguenza, l'abuso che sorge dalla concezione liberale della proprietà privata: su questo, in modo particolare, penso agli studi di Nicola Capone e Maria Rosaria Marella, ma anche a quelli di Ugo Mattei, Paolo Maddalena e di tutto quel gruppo formatosi intorno a Stefano Rodotà per diversi anni riunitosi nella cosiddetta «costituente dei beni comuni». L'*obščina* russa è tra le prime forme sociali comunitarie che pensa la pratica dell'uso comune delle terre, dell'equilibrio fra la vita umana e le risorse naturali a disposizione, nell'ottica di un'equa ripartizione e di un equo godimento di esse.

3. Il sistema comunitario dell'*obščina* favoriva delle forme di lavoro in comune fra i contadini così come fra gli artigiani o fra i lavora-

tori itineranti, permettendo la diffusione di un metodo pedagogico-sociale che Poggio ipotizza quale archetipo cruciale dell'organizzazione dei «futuri» soviet: nelle rivoluzioni del 1905 e del 1917 l'organizzazione politica orizzontale degli operai non nasce dal nulla come la manna dal cielo del racconto biblico, ma è la diretta conseguenza, nella dimensione del lavoro operaio industriale, di una *forma mentis* che gli ex-contadini / nuovi operai russi avevano appreso nelle campagne d'origine. Il mutualismo e le forme di democrazia elementare del mondo rurale erano quindi riproposte nelle fabbriche contro l'autorità padronale. Poggio dimostra che Marx, come Kropotkin, si misura su tali questioni nei carteggi con i populisti rivoluzionari russi evidenziando un'attenzione peculiare per le società rurali e demistificando il classico stereotipo, ripetuto come un mantra, che non esisterebbe una società comunista senza le «forche caudine» del capitalismo industriale. Su tale questione si discosta anche dall'amico Engels, prova ne è il carteggio a lungo censurato e nascosto, riemerso recentemente solo grazie alla ripubblicazione della MEGA². L'autore evidenzia in modo particolare l'avversione di Marx per la necessità di sviluppare al massimo le forze produttive e, da tale riflessione, è possibile anche dedurre l'anti-storicismo del Moro. Niente è più lontano da Marx che la visione unilineare della storia e qui si incrementa anche la distanza fra Marx e i suoi interpreti marxisti russi.

4. Poggio, da fine storico della questione rurale, dipana i vani tentativi dello zarismo di sradicare e sfruttare con l'imposizione delle imposte le forme comunitarie contadine russe: i contadini, infatti, vedevano lo Stato zarista come uno Stato straniero e non ne riconoscevano assolutamente il diritto di raccogliere qualsivoglia sorta di tassazione. Tale avversione, spiega l'autore, è frutto del fatto che nell'est-Europa non sia mai penetrata la concezione della reciprocità feudale (ovvero il contadino paga le imposte al nobile che, col suo castello, deve però proteggerlo) che, invece, costituisce profondamente la società medievale nell'Europa occidentale. Il mondo russo è completamente diverso: non a caso nell'oriente europeo non ci sono i castelli integrati ad un borgo e a un contado, ma i cosiddetti

«cremlini», cioè le grandi fortezze, in cui risiedeva il nobile che dominava su un territorio. In tale contesto il nobile era concepito come un «predatore» e tale tipo di rapporto probabilmente spiega i massacri dei nobili avvenuti nella rivoluzione del 1917, infatti per i contadini, continuamente vessati da un'autorità non riconosciuta come legittima, si trattava di eliminare fisicamente gli sfruttatori parassiti.

La forma dell'*obščina*, tra Ottocento e Novecento, a causa della sua resistenza e resilienza al sistema zarista fu al centro del dibattito dell'universo intellettuale democratico: non solo il populismo rivoluzionario, ma anche l'*intelligencija* liberale e repubblicana guardava alla società democratica rurale per pensare il superamento dello zarismo senza attraversare lo sviluppo capitalistico. Qui Poggio, con molta attenzione e minuzia che non è possibile avere in una recensione, ricostruisce l'intera discussione sviluppatasi in Russia: ci basti pensare che l'*obščina* è il cuore del dibattito russo rispetto alle sorti industrialiste dell'Occidente.

5. A parere dell'autore, Lenin e la rivoluzione russa paiono fallire anche a partire dall'ostilità sviluppatasi contro il mondo contadino e l'*obščina*. I dirigenti della rivoluzione russa, con il loro industrialismo e l'idea di ricollocare la Russia nei binari dell'Occidente, sembrano non aver capito, da un lato, la società in cui agivano e il dibattito che esprimeva, dall'altro, le riflessioni dell'ultimo Marx. L'aver reciso i legami col mondo rurale, l'aver rifiutato il mondo contadino russo in qualità di alleato nella costruzione di un'alternativa anticapitalista dopo lo zarismo, ha provocato uno sbilanciamento sulla società urbana che significò la sciagurata identificazione con il progresso occidentale e il suo industrialismo. La cecità dell'annullamento delle forme comunitarie rurali, anziché una loro rivalutazione in chiave autenticamente comunista al fine di rafforzare nuove vie per lo sviluppo anticapitalista russo, sono le conseguenze più interessanti dell'ampio volume di Poggio, il quale dimostra una profonda conoscenza dello scenario politico e culturale orientale.

6. Infine, la rivalutazione, da parte di Poggio, dell'universo rurale russo come punto di resistenza al capitalismo e anche come possibilità inespresa di un altro-sviluppo ci permette di riflettere oggi sulle potenzialità che può ancora offrire il mondo contadino, al fine di non commettere l'errore di Lenin e dell'ortodossia marxista russa nel radicale ripensamento di un «comunismo del XXI secolo» capace di superare la forma di vita modellata dal Capitale.

Ad esempio, una riflessione simile è stata sviluppata da José Carlos Mariategui con il suo pamphlet *Sette saggi sulla realtà peruviana*: il mondo indigeno peruviano ha raccolto in seguito quell'eredità nelle attuali lotte contadine di cui abbiamo eco in Italia grazie alla divulgazione del pensiero e dell'azione di Hugo Blanco Galdos¹. Più in generale, le società contadine e indigene latinoamericane, dagli zapatisti in Messico, passando per il popolo Nasa nel Cauca colombiano, fino al movimento Sem Terra brasiliano e al popolo Mapuche diviso dai confini statali di Cile e Argentina esprimono oggi un'autentica possibilità di rideclinare il dibattito di una fuoriuscita dal capitalismo che non si caratterizzi a tutti i costi nel quadro occidentalista e produttivista. Lo sguardo post-coloniale del sud del mondo infatti rimette al centro la questione ecologica (i diritti della Pacha-Mama, la madre terra) saldandola indissolubilmente con la democrazia di base, i diritti sociali e l'intero ripensamento di che cosa potrebbe essere una società autenticamente anticapitalista. Tale «ritorno dei contadini» come recita il libro di Silvia Perez-Vitoria, lo riscopriamo oggi in Italia anche attraverso esperienze come la rete di contadini «Genuino Clandestino» che ha aperto un nuovo circuito di economia sociale e solidale al di fuori delle filiere capitalistiche dello sfruttamento dei migranti e delle mode del «biologico» o come quella della «fattoria senza padroni» a Mondeggi, in provincia di Firenze, dove contadini giovani e meno giovani, al fine di sottrarsi dal ricatto del mercato neoliberalista, sperimentano l'autogestione di una fattoria e di molti ettari abbandonati dalle amministrazioni pubbliche.

1 Cfr. H. Blanco Galdos, *Noi gli indios. Le lotte della terra in Perù*. Nova Delphi Libri, Roma, 2015.

Euro o non euro?

Rino Genovese

Dopo le elezioni europee e il loro esito scontato rispetto alle aspettative (con la sola eccezione del crollo, ben al di là del previsto, del «populismo di centro» grillino), in un quadro generale caratterizzato dalla sostanziale tenuta dello *status quo* dell'Unione, non tarderanno a farsi di nuovo sentire i fautori di un'uscita dell'Italia dalla moneta unica. È ai loro *supporters*, spesso malamente informati o manipolati da abili demagoghi, che va consigliato il libro di Riccardo Bellofiore, Francesco Garibaldo e Mariana Mortágua, *Euro al capolinea?* (Rosenberg & Sellier, Torino, 2019), che, con il suo rigore critico e la radicalità delle argomentazioni, potrebbe far cambiare opinione a qualcuno di loro.

Anzitutto, qual era la caratteristica del capitalismo italiano dei bei tempi andati, quelli della liretta e delle sue «svalutazioni competitive»? Per rispondere basta ricordare ciò che diceva Augusto Graziani in una conferenza del 1994: «[...] questo ritorno a una politica della svalutazione come protezione delle esportazioni e della politica di sviluppo guidata dalle esportazioni è una politica che ha degli «effetti diseguali dal punto di vista territoriale sullo sviluppo del nostro paese»: perché avvantaggia largamente le regioni della piccola e media impresa esportatrici, mentre penalizza tutte le altre regioni che non sono in grado di trarre vantaggio dalla svalutazione. E poi è, ancora una volta, «una politica di sostegno all'industria attraverso la svalutazione, e non attraverso l'avanzamento tecnologico» (citato a p. 102).

Attraverso la nostalgia della lira fa capolino la tradizionale scarsa propensione di un certo capitalismo italiano all'innovazione. Sem-

bra che oggi non si riesca a immaginare un futuro se non guardando al passato: ciò vale soprattutto per quegli economisti «di sinistra» che rimpiangono il buon tempo antico della sovranità monetaria, dimenticando le conseguenze deleterie che l'alta inflazione aveva – e nuovamente avrebbe – sul potere d'acquisto dei lavoratori e delle persone a reddito fisso. Per di più non c'è alcuna prova che un ritorno alle svalutazioni competitive caratteristiche degli ultimi decenni del Novecento non avrebbe come effetto non voluto una pressione verso altre politiche di austerità, stavolta su scala nazionale anziché europea. E se l'enorme, e per molti versi imprevedibile, svalutazione della moneta che la reintroduzione della lira comporterebbe vantaggioerebbe chi ha qualcosa da esportare, non si potrebbe allora con qualche ragione pensare a un ritorno alla *piastra delle Due Sicilie*, cioè alla moneta borbonica, così da incrementare le esportazioni di mozzarella di bufala e degli altri prodotti del Mezzogiorno?

Il paradosso serve a mostrare come la sostanza leghista nordista della proposta di uscita dall'euro sia rimasta intatta sotto il nazional-populismo di Salvini, che strumentalizza l'elettorato meridionale facendo leva sul capro espiatorio dell'immigrazione, ma continua in effetti a sostenere gli interessi di quella parte del ceto imprenditoriale del nord del paese basato su un modello di azienda familiar-familiistico, in cui stretto è il legame (corporativo) del padrone con i suoi dipendenti. Anche l'idea della *flat tax*, che abbassa le tasse ai ricchi, è del resto espressione di questo stesso coagulo d'interessi.

È la nozione di «popolo» che vi è sottesa a essere molto scivolosa. Che cos'è «popolo»? Sergio Cesaratto, che è tra quegli economisti già di sinistra oggi simpatizzanti critici della Lega, ha dichiarato una volta, nel corso di un contraddittorio, di non saperne dare una definizione. E *pour cause*: di popoli infatti ce n'è sempre uno per tutte le occasioni. C'è stato un popolo della Rivoluzione francese e uno dei nazionalismi imperialistici del Novecento. Ci sono stati un popolo fascista e uno comunista, un popolo democristiano e perfino uno berlusconiano. Perché non si potrebbe costruire un *popolo europeo* dentro un processo d'integrazione di tipo federalistico che non sarebbe certo fondato sull'euro, ma che, assumendo questo come un punto di partenza dato, cercherebbe di avanzare verso un'Europa

sociale e politica che muti le regole di quella attuale? Ritornare indietro verso la restaurazione delle differenti sovranità monetarie, anche con le migliori ragioni di una contestazione delle politiche neoliberiste dell'Unione, vorrebbe dire regredire, come in un perverso gioco dell'oca, al di qua del punto di partenza. Bellofiore, Garibaldi e Mortágua, pur non risparmiando le critiche alla costruzione della moneta unica (sarebbe stata preferibile secondo gli autori una «moneta comune» non circolante, con una banda prefissata di oscillazione, così da consentire entro certi limiti una svalutazione delle singole monete), hanno ben presente che gli odierni sovranismi sono un male peggiore della malattia che intenderebbero curare. Essi non si spingono, è vero, fino a parlare di federalismo europeo, ma le loro proposte – prime tra tutte quella di un'armonizzazione delle politiche fiscali tra i diversi paesi e quella di un'unione bancaria – vanno di fatto in questa direzione. Molto opportunamente pongono sul tavolo la questione di un unico sindacato europeo e del dispiegarsi di una stagione di lotte sociali (qualcosa di diverso, evidentemente, dai confusi «gilet gialli» francesi) capace di farsi carico... di che cosa? In fondo proprio di ciò cui si accennava: dell'irruzione sulla scena di un popolo europeo che travolga sia gli steccati dell'austerità neoliberista sia quelli che stanno erigendo i nazional-populismi.

Il pensiero e l'impegno di Giorgio Nebbia

Pier Paolo Poggio

Giorgio Nebbia è stato l'animatore della rivista *Altronevecento*, nata su suo impulso, con una fisionomia volutamente eclettica, con prevalente ma non esclusiva vocazione divulgativa, sorretta dalle sue scelte e convincimenti, impostazione e lavoro. Così il mescolare l'alto e il basso, la scienza con le tecniche, la critica con la curiosità per qualsivoglia scoperta, racconto, vicenda riguardanti l'uomo e l'ambiente, ogni forma di vita, tutto ciò che agita il piccolo pianeta, la navicella spaziale, per usare un'immagine a cui era affezionato, proiettata verso l'ignoto. Pur con tutti i limiti tenteremo di continuare l'intrapresa voluta da Giorgio, anche se, senza la sua energia e la rete di contatti che animava, non sarà facile. La sua scelta teorica e politica di fondo, centrata sull'indagine in chiave storica della questione ambientale, esito maggiore e ad ora non padroneggiabile dell'industrializzazione, è ribadita attraverso il nucleo più consistente di contributi comparsi in *Altronevecento*, che si soffermano sulle varie coniugazioni e ricadute del concetto di ecologia, anche quando tale termine non viene usato, e però sono evidenti le connessioni sia con le matrici teoriche della riflessione e conoscenza della natura sia con i risvolti politici delle condizioni di lavoro, di costruzione degli spazi urbani e delle forme di agricoltura.

Non manca chi ritiene il dibattito intellettuale e le scelte pratiche originate dalla questione ambientale o ecologica un episodio del passato – e non penso alle patetiche liquidazioni in nome delle magnifiche sorti progressive-, un'occasione perduta per sempre. Richiamo queste posizioni perché Giorgio Nebbia conveniva sul fatto che tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso c'era stata una «primavera dell'ecologia» e che per un breve giro d'anni fu possibile

tradurre gli esiti e gli avvertimenti della ricerca non asservita in azione politica e, ancor prima culturale, realizzando, come auspicato da Alex Langer, una conversione ecologica della società. Nulla di tutto ciò avvenne, semmai l'opposto, e però Giorgio era lontano dal pessimismo radicale di un Guido Ceronetti, per citare un intellettuale, che, tra i pochi in Italia, aveva capito la portata di un passaggio d'epoca. La tesi di Ceronetti è precisamente che la svolta risalga agli anni Settanta, la breccia che si era aperta viene rapidamente richiusa, e la possibilità perduta; lo fa con un richiamo a Cornelius Castoriadis, teorico della politica mai entrato nell'italico pantheon degli intellettuali di riferimento, interprete tra i più acuti del Sessantotto. Scrive Ceronetti:

Oggi, come Alce Nero dalla collina solitaria, posso vederlo chiaramente, senza vani progetti di frustrazione, quello che fu il decennio delle Termopili ecologiche, ed è bello esserci stati e aver perso. Capito no, non ancora. Quando scrisse nel 1995 che la questione ecologica era la prima, la più profonda e importante che l'umanità contemporanea aveva davanti a sé, Cornelius Castoriadis, uno dei grandi pensatori del secolo, aveva già l'orologio in ritardo: venti anni prima una svolta (però enorme, di tipo messianico) era ancora possibile. Con questo piatto razionalismo tecnologico verde come bagaglio siamo soltanto ad una stazione dove non passano più treni¹.

La visione di Ceronetti è espressione della riattivazione del filone apocalittico di fronte all'illimitatezza della Tecnologia. Un nodo cruciale ci pare essere la potenzialità distruttiva dell'uomo rispetto alla natura, ovvero rovesciando di segno e di valore lo stesso fenomeno, la capacità dell'uomo di costruire un ambiente puramente artificiale, tecnologico. In entrambi i casi: distruzione pura e semplice oppure artificialismo totale, si pecca di antropocentrismo acritico, facendo dell'uomo, secondo tradizione, la misura di tutte le cose, Tanto

1 G. Ceronetti, «Le mie memorie tristi di scrittore ambientalista», in *La Repubblica*, 26/02/2007, poi in: D. Rüesch e K. Stefanski (a cura di), *Per le strade di Guido Ceronetti. Omaggio allo scrittore per i suoi 90 anni*, volume monografico di *Cartevive*, Anno XXVIII, n. 56, Biblioteca cantonale, Archivio Prezzolini-Fondo Ceronetti, Lugano, dicembre 2017, p. 107.

per il singolo individuo che per le collettività vale l'invito a tornare a Leopardi per mantenere o riconquistare un minimo di sobrietà.

In grande maggioranza sia i pensatori che le persone comuni, per non dire politici e giornalisti, sono in estasi di fronte alla Tecnologia, di cui parlano molto, anzi al netto di ciò che è pura routine, le innovazioni tecnologiche nei più diversi ambiti sono l'argomento principale, il contenuto esplicito o sotteso di ogni scambio – sicuramente nell'universo maschile –, con netta prevalenza di giudizi entusiastici. Esattamente l'opposto vale per l'Ecologia, con forte prevalenza di giudizi liquidatori – specie nella fascia adulta maschile, la base elettorale di Trump e assimilabili. Il concetto base è che le ragioni dell'industria non possono che prevalere su utopie vaghe o irrealizzabili. Perché abbandonare la vecchia strada che sancisce i rapporti di forza tra gli Stati e nelle varie forme di vita sociale – a partire dalla famiglia – per un cambiamento rischioso e destabilizzante? Ci sono problemi veri, non quelli inventati dagli ambientalisti, la Tecnologia li risolverà.

La Tecnologia è l'alfa e l'omega, l'unica vera religione degli uomini contemporanei, decide del bene e del male, della vita e della morte. Il pensiero critico novecentesco si è ripetutamente confrontato con tali argomentazioni e atti di fede. Uno dei percorsi più rigorosi e senza speranze è quello tracciato da Gunther Anders, sollecitato da manifestazioni distruttive estreme come la bomba atomica e i campi di sterminio. La visione di Anders sfocia nella radicale asimmetria uomo – macchina e inadeguatezza antropologica della specie umana. Il giudizio di valore è ribaltato ma l'assolutezza della Tecnologia, in forme disumane, permane.

È necessario esplorare altre strade. Alcune molto concrete e di grande fascino intellettuale le suggerisce Luciano Gallino in un libro del 2007 da leggere o rileggere: *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni comuni*². Il tema più interessante che esplora è quello del *Nichtwissen*, vale a dire del non sapere nel cuore stesso dell'ambiente tecnico-scientifico:

2 L. Gallino, *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni comuni*, Einaudi, Torino, 2007.

L'ignoranza tecnico-scientifica, che propongo di chiamare per brevità tecno-ignoranza, designa ciò che gli addetti ai lavori – ricercatori, scienziati, tecnici, esperti – per primi non sanno, al meglio delle loro collettive conoscenze professionali; non già quella del pubblico che ignora, o si suppone ignori, quasi tutto di tecnologia e di scienza. Si riferisce a due grandi aree: l'area in cui i tecno-esperti non sanno nemmeno che cosa non conoscono (ignoranza a-specifica), e l'area in cui essi posseggono invece una nozione, pur vaga, di quel che non si conosce (ignoranza specifica). Ambedue queste aree di ignoranza abbracciano tanto il passato – il caso in cui quel che non si conosce è già accaduto – quanto il futuro; in questo caso quel che non si conosce deve ancora accadere³. [...] Il velo di ignoranza sotto il quale gli esperti operano non consente loro di formulare nemmeno domande appropriate circa le conseguenze che potrebbero già essersi verificate in passato, ma che non si sanno dove cercare, o quelle che potrebbero verificarsi in futuro⁴.

Le analisi e l'approccio di Gallino ci riportano coi piedi per terra, sia dal lato della tecnica che dell'uomo. Quanto alle donne è innegabile che sono riuscite a incrinare il modello maschile, il loro apporto potrà essere risolutore ma è una transizione enorme in tempi brevi, ferocemente contrastata. Il conflitto senza mediazione tra Ecologia e Tecnologia (a cui si può assimilare l'Economia) è tra limite e illimitato. Nel caso del singolo individuo il limite è inaggirabile, per superarlo o fronteggiarlo sono state create le religioni, un'altra dimensione del reale. Nel tempo storico, qui e ora, egli oscilla tra limite (Ecologia) e illimitato (Tecnologia).

Avendo evocato l'antropocentrismo è opportuno un cenno al tema, ultimamente sotto i riflettori, dell'Antropocene, anche avendo presenti alcuni scambi di opinioni con Giorgio Nebbia. Nel 2000 il chimico olandese Paul Crutzen e il biologo statunitense Eugene Stormer hanno resa popolare la proposta di introdurre una nuova era geologica, l'Antropocene appunto, caratterizzata dalla rapida

3 Ivi, p. 8.

4 Ivi, p. 10.

modificazione di ogni aspetto dell'ambiente planetario, dal suolo al clima, alla distruzione e trasformazione delle forme viventi, con spinte in direzione extraterrestre. È la descrizione sintetica di un dato di fatto, anche se la periodizzazione – la data d'inizio – resta controversa. Ma se l'attività umana, con tutte le specificazioni necessarie, a partire dalla generalizzazione dell'economia capitalistica, ha creato la Tecnologia, inaugurando una nuova era geologica, come opporsi ad un tale salto di scala nel tempo storico oltre che in quello personale? E, ancor prima, perché opporsi? Contro una nuova era geologica?!

Al G20 di Osaka il 28-29 giugno scorso, il presidente del più potente e tecnologicamente avanzato Stato del mondo, seppure isolato nel suo oltranzismo, ha respinto ogni accordo sul clima, rivendicando la leadership mondiale degli Stati e popoli, che di fare una qualsiasi autocritica sulla ben collaudata via dello sviluppo, costi e guadagni inclusi, non ci pensano nemmeno. Siamo quindi in presenza di una radicalizzazione delle posizioni, forse anche ad una chiarificazione dei termini essenziali, rispetto a cui l'Europa può svolgere un ruolo, nonostante lo stato confusionale in cui versa, la crisi di identità culturale e politica che la sta scuotendo. Situare l'Europa nel mondo e l'uomo di fronte a ciò che ha costruito: la tecnica, sono i due punti nodali su cui ha offerto contributi illuminanti Romano Guardini (1885-1968) principale ispiratore della «Laudato si» di papa Francesco.

L'Europa, abbandonato l'eurocentrismo, ha un senso, una missione si sarebbe detto: prefigurare l'avvenuta unificazione del mondo, il compimento dell'*Oikouménè*, in cui ogni popolo e ogni cultura possono coesistere e cooperare – piuttosto che distruggersi reciprocamente. «Prima – senza essere sfiorata dal minimo dubbio – l'Europa considerava la propria cultura come misura in base alla quale valutare e criticare tutte le altre. Ora essa è già arrivata ad accettare critiche formulate dall'Asia e dall'America, poiché sente che sono giustificate. Il tempo del puro europeismo è passato. In tutti i campi, sia in quello artistico che in quello sociale e religioso, proviamo una singolare incertezza. La sicura compiacenza di sé dell'uomo europeo è scossa. Si è destata per contro la coscienza di sé dell'orientale.

La coscienza e l'opera di ogni singolo popolo sono esaminate e giudicate alla luce di una critica fondata sulla coscienza del mondo intero».

Non meno puntuali e strettamente collegate sono le riflessioni di Guardini sul rapporto uomo – tecnica, in cui da filosofo e teologo anticipa in qualche modo i temi analizzati da Gallino, a partire dai percorsi della Tecnologia: «Queste vie corrono nell'oscurità, questo lavoro avviene nell'incoscienza; spesso va avanti senza una regola apparente, va "come vuole". Cosa accadrà quando prenderemo bruscamente coscienza delle formule razionali, quando ci troveremo davanti al prevalere degli imperativi della tecnica? La vita, ormai, è inquadrata in un sistema di macchine, Essa si difende, aspira all'aria libera e cerca un rifugio al sicuro. Ma che giovamento trae da questa lotta? In un tale sistema la vita può rimanere vivente?».

«Procedendo per investigazioni razionali, la conoscenza moderna scopre le leggi e le formule degli avvenimenti: essa le converte in tecnica, in apparecchi, in metodi; e mentre l'uomo perde tutti i legami interiori che gli procuravano un senso organico della misura e delle forme di espressione in armonia con la natura, mentre nel suo essere interiore egli è divenuto senza contorni, senza misura, senza direzione, egli stabilisce arbitrariamente i suoi fini e costringe le forze della natura, da lui dominate, ad attuarli». E ancora «ho l'impressione che il nostro patrimonio sia stato preso tra gli ingranaggi di una macchina mostruosa, capace di triturre tutto (...) Tutto è costruito partendo dall'uomo e perciò tutto è assolutamente umano. E tutto trae origine da un'unione con la natura e perciò è così profondamente naturale. Ma questo appunto è ciò che va perdendosi».

Questi passi di Romano Guardini sono tratti da *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*⁵, al centro del contributo di Francesco Miano dal titolo *Il tempo come compito*, di cui riporto la conclusione: «Guardini aveva già intravisto le forme nuove che andava assumendo il compito del pensiero nel volgere vorticoso dei tempi: sostenere

5 R. Guardini, *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia, 1993.

la responsabilità dell'uomo, nella concretezza del tempo, per non perdere completamente se stessi, per non consegnare totalmente l'umano al non-umano⁶». I termini essenziali delle questioni, nel caos del presente, sono piuttosto chiari. Poter contare su punti fermi è un'indispensabile aiuto; si possono trovare in tempi e contesti del tutto diversi, con lo stimolo dell'esempio di Giorgio Nebbia continueremo a cercarli.

6 F. Miano, «Il tempo come compito», in *Agalma*, n. 37, aprile 2019, p. 100.

Gli autori

Annelisa Alleva è nata a Roma, dove vive. Ha pubblicato le raccolte di poesia: *Mesi, Chi varca questa porta e altre poesie, Lettera in forma di sonetto, Astri e sassi, Aria di cerimonia, Loro ereditato, Istinto e spettri, La casa rotta, Nai-zust'/A memoria*, uscita in italiano e in russo a San Pietroburgo nel 2016, e *Caratteri* (Firenze, 2018). Ha tenuto molte letture in Italia e all'estero. Sue poesie sono presenti in antologia e tradotte in diverse lingue. Ha tradotto classici dal russo e curato un'antologia di poeti russi contemporanei. Di recente è uscito il volume di liriche di A. Puškin a sua cura: *Poesie d'amore e epigrammi*, Tomsk 2018, su iniziativa del Parco letterario di Puškin a Michajlovskoe, con cinque dipinti di Ruggero Savinio. Ha pubblicato la raccolta di saggi e ricordi: *Lo spettacolo della memoria*. Ha vinto il Premio Lerici Pea, il Premio Russia Italia, il Premio Sandro Penna, il Premio Bella Achmadulina.

Francesco Biagi (Treviso, 1986), tra i fondatori delle riviste *Thomas Project* e *Altraparola* e membro del comitato di redazione de *Il Ponte*, è dottore di ricerca in Scienze Politiche e Sociali presso l'Università di Pisa e *research fellow* presso l'Hannah Arendt Center di Verona. Inoltre, ha svolto attività di ricerca presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Scrive e si occupa di filosofia politica e studi urbani, in particolare, si sta impegnando nella riscoperta del pensiero di Henri Lefebvre, riportando *in auge* la sua riflessione sulla città e lo spazio come prospettiva da cui muovere per comprendere le attuali trasformazioni urbane, a tale proposito ha pubblicato *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio* (Jaca Book, Milano 2019). Ha curato per la rivista *Il Ponte* i monografici: *Populismo, democrazia, insorgenze. Forme contemporanee del politico* (Firenze, agosto-settembre 2016); *Il tempo del possibile: l'attualità della Comune di Parigi* (supplemento al n. 3, Firenze, maggio-giugno 2018). Al pensiero del Segretario fiorentino ha dedicato il libro: *L'insorgenza repubblicana. Antologia e testi di Niccolò Machiavelli* (Il Ponte Editore, Firenze, 2016).

Stefania Consigliere (1969) è ricercatore in antropologia all'università di Genova, dove insegna «Antropologia» e «Antropologia dei sistemi di conoscen-

za». La sua ricerca s'incentra sulle questioni epistemologiche, ontologiche ed etiche che si aprono quando il precetto di «prender gli altri sul serio» viene, a sua volta, preso sul serio. Fra le ultime pubblicazioni: *Antropo-logiche* (Colibrì 2014), *Mondi multipli* (Kainos 2014) e *Strumenti di cattura* (con P. Bartolini, Jaca Book, 2019). www.stefaniaconsigliere.it

Alessandro Simoncini, è dottore di ricerca in scienze storiche e insegna storia e filosofia nei licei classici della Repubblica di San Marino. Ha insegnato a contratto Storia del linguaggio politico all'Università per Stranieri di Perugia, oltre che Storia dei mezzi di comunicazione di massa e Storia delle dottrine politiche all'Università di Firenze. Tra le sue pubblicazioni recenti: *Lessico postdemocratico* (a cura di, con Salvatore Cingari), Perugia, Perugia University Press, 2016; *Democrazia senza futuro?*, Milano, Mimesis, 2018; *Dopo il Leviatano cosa? Sulla metamorfosi della forma-Stato*, in M. Cappitti, M. Pezzella, P. P. Poggio (a cura di), *Alle frontiere del capitale*, Milano, Jaca Book, 2018.

Arianna Colombo, nata nel 1994, studia per conseguire la laurea magistrale in Metodologie Filosofiche all'Università degli Studi di Genova e frequenta un corso di formazione in mediazione etnoclinica al Centro Studi Sagara.

Simona De Simoni ha conseguito il dottorato di ricerca in filosofia all'Università di Torino e all'Università di Paris X discutendo una Tesi su Henri Lefebvre. Successivamente ha svolto attività di ricerca nell'ambito del programma SIR *Governing the Smart City* diretto dall'Università di Cagliari e presso il *Centre de Recherche et Innovation* di Parigi. Attualmente è membro del programma Horizon 2020 CO3 (*Digital disruptive technologies to co-create, co-produce and co-manage public services*). Accanto all'attività di ricerca, svolge attività didattica presso il Corso di Teoria Critica della Società dell'Università di Milano Bicocca.

Gianfranco Ferraro (Messina, 1981) vive a Lisbona, dove svolge attività di ricerca post-dottorale presso l'Istituto de Filosofia della FCSH - Universidade Nova de Lisboa. Tra i suoi principali interessi di ricerca la questione della secolarizzazione e la genealogia del nichilismo occidentale. Ha scritto diversi

saggi relativi alla storia delle pratiche democratiche e su classici del pensiero come Friedrich Nietzsche, Max Weber, Fernando Pessoa, Michel Foucault. Su quest'ultimo, in particolare, sta editando il volume *The Late Foucault. Ethical and Political Questions*. Con Francesco Biagi ha curato per *Il Ponte* il monografico *Populismo, democrazia, insorgenze. Forme contemporanee del politico* (agosto-settembre 2016).

Roberto Finelli (Roma, 1945) si è dedicato, da sempre, a una interpretazione dell'opera di Marx che ne mostrasse le mitologie teoriche inutilizzabili (la concezione dell'essere umano e la teoria del materialismo storico) e, in pari tempo, le acquisizioni irrinunciabili del *Capitale*, massimo luogo di scienza della modernità (cfr. *Un parricidio mancato*, Bollati Boringhieri, Torino 2005 e *Un parricidio compiuto*, Jaca Book, Milano 2015). I suoi scritti, assai critici della scuola di G. Della Volpe e di L. Colletti come dell'operaismo, provano a ripensare un «nuovo materialismo» e una nuova teoria dell'emancipazione, fecondata dalla psicoanalisi e dall'*Etica* spinoziana (cfr. *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2019).

Rino Genovese (Napoli, 1953) si occupa di teoria sociale e di estetica. È presidente della Fondazione per la critica sociale. Ha pubblicato, tra l'altro, *Convivenze difficili* (Feltrinelli 2005), *Un illuminismo autocritico* (Rosenberg & Sellier 2013), *Il destino dell'intellettuale* (manifestolibri 2013), *Totalitarismi e populismi* (manifestolibri 2016).

Eugène Guillevic è un autore bretone, è stato un importante protagonista della scena poetica francese del secolo scorso, pur senza mai abbandonare il suo impiego presso il Ministero dell'Economia. La sua vita e la sua opera (edita da Gallimard) attraversano il 900 fino alla sua scomparsa negli anni novanta e restano pressoché sconosciute ai lettori italiani.

Benoit Jutras è un poeta, insegnante e critico letterario. Risiede a Montreal (Quebec) dove esercita le sue attività professionali. Ha pubblicato diverse raccolte di poesie, ricompensate da numerosi premi, per l'editore canadese francofono Les Herbes Rouges.

Eugenia Lamedica, laureata a Ca' Foscari, ha conseguito il Dottorato in filosofia a Verona. Si è occupata a lungo del pensiero di Hannah Arendt, pubblicando alcuni contributi in volumi collettanei e due monografie: *Dal fondamento alla fondazione. Hannah Arendt e la libertà degli antichi* (Mimesis 2015) e *Hannah Arendt e il '68. Tra politica e violenza* (Jaca Book 2018). Si è interessata inoltre di Marx e dei paradigmi del post-fordismo.

Luca Lenzini (Firenze, 1954) ha dedicato studi e commenti all'opera di Vittorio Sereni, Franco Fortini, Guido Gozzano, Giovanni Giudici, Attilio Bertolucci, Alessandro Parronchi e altri autori novecenteschi, non solo italiani. Dirige la Biblioteca Umanistica dell'Università di Siena ed è membro del Centro di ricerca Franco Fortini.

Arianna Lodeserto, laureata in Estetica all'Università de La Sapienza, ha conseguito un dottorato internazionale all'Université de la Sorbonne e all'Università del Salento. Ha svolto ricerche post dottorali in archeologia dei media, teoria delle immagini e sociologia urbana presso il Laboratoire International de Recherches en Arts di Paris 3 (Sorbonne Nouvelle), l'ENSA Malaquais e Paris 4. Insegnante e ricercatrice precaria, pratica la fotografia ed il cinema documentario e scrive di immagini e suoni per alcune riviste, in rete o sulla carta.

Michael Löwy è un sociologo e filosofo marxista francese, nato in Brasile nel 1938. È Direttore di ricerca emerito presso il CNRS francese e docente presso l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi. È autore di libri su Karl Marx, Che Guevara, la teologia della liberazione, Walter Benjamin, Lucien Goldmann e Franz Kafka. Ricordiamo tra quelli più recenti: *Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire* (2001); *Franz Kafka, rêveur insoumis* (2004); *Juifs hétérodoxes. Messianisme, romantisme, utopie* (2010); *Écosocialisme* (2011); *La Cage d'acier: Max Weber et le marxisme wéberien* (2013); *Affinités révolutionnaires: Nos étoiles rouges et noires*, avec Olivier Besancenot (2014); *Le Sacré fictif. Sociologies et religion: approches littéraires*, avec Erwan Dianteill (2017); *Rosa Luxemburg: L'étincelle*

incendiaire (2018); *La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin* (2019).

Matilde Manara è nata nel 1993. Ha studiato lettere moderne a Siena, dove si è laureata con una tesi su Franco Fortini e la poesia tedesca (laurea triennale). Dopo aver conseguito la laurea magistrale con una tesi su Andrea Zanzotto, ha iniziato un progetto di dottorato in letterature comparate all'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3. Si interessa di teoria e pratica della traduzione. Vive attualmente a Parigi.

Gianfranco Marelli (Milano 1957), è stato insegnante di filosofia per generazione di studenti. Tra i suoi libri, *L'ultima internazionale* (Torino 2000), *Una bibita mescolata alla sete* (Pisa 2015) e *L'amara vittoria del situazionismo* (Milano/Udine 2017). Ha curato la voce *L'Internazionale Situazionista* per il secondo volume de *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico* (Milano 2011). Ha pubblicato, inoltre, saggi e contributi su volumi collettanei e su varie riviste accademiche, cartacee e online.

Mario Pezzella ha insegnato Estetica ed Estetica del Cinema in diverse università italiane e straniere. È attualmente direttore della rivista *Altraparola* e collaboratore della rivista *Il Ponte*, per la quale cura la rubrica cinematografica e collabora col Centro per la Riforma dello Stato. Tra le sue pubblicazioni recenti: *La memoria del possibile* (Milano 2009), *Insorgenze* (Milano 2014), *Le nubi di Bor* (Arezzo 2016), *La voce minima* (Roma 2017), *Altrenapoli* (Torino 2019). Insieme ad A. Tricomi ha curato il volume *I corpi del potere. Il cinema di Aleksandr Sokurov*, (Milano 2012); ha curato inoltre i numeri speciali del *Ponte: La Repubblica dei beni comuni* (2013), *Gli spettri del capitale* (2014) e *Il tempo del possibile: l'attualità della Comune di Parigi* (insieme a Francesco Biagi e Massimo Cappitti, 2018).

Pier Paolo Poggio ha diretto dagli inizi la Fondazione Luigi Micheletti di Brescia (www.fondazionemicheletti.eu) ed è direttore del Museo dell'industria e del lavoro (www.musilbrescia.it). Dagli anni Settanta si è occupato di storia dell'ambiente. Ha pubblicato *La crisi ecologica. Origini, rimozioni, prospettive*

(Jaca Book, Milano, 2003). Ha curato *L'Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico* (Fondazione Luigi Micheletti-Jaca Book, voll. I-VI, Milano, 2010-2019).

Jacopo Rasmi, ha svolto un dottorato sulle scritture documentarie dell'Italia contemporanea, tra cinema e letteratura, presso l'Université Grenoble Alpes. Insegna attualmente all'Institut Européen du Cinéma et de l'Audiovisuel a Nancy. Ha pubblicato saggi e traduzioni per diverse riviste come *Fata Morgana*, *Multitudes*, *La revue documentaires*, *Corps-Objet-Image*.

Ruggero Savinio (Torino, 1934), dopo aver frequentato la facoltà di lettere a Roma, ha soggiornato a lungo a Parigi (1958-61), particolarmente interessato alla pittura informale di J. Fautrier. La sua ricerca, svolta generalmente in cicli di opere, variazioni sul tema, è fortemente segnata da una costante interrelazione e compenetrazione di colore, luce e materia, che generano spazi e figure, presenze incombenti e allo stesso tempo sfuggenti, evocative ed enigmatiche: *L'età dell'oro* (1977-82), *Conversazioni* (dal 1983), *Muse, fortune, rovine* (1986-88), *Stanze* (dal 1997), ecc. Nel 1986 ha ottenuto il premio Guggenheim per un artista italiano; è stato invitato alla Biennale di Venezia nel 1988 e nel 1995 e ha presentato le sue opere in numerose mostre personali, tra cui ricordiamo quella nella Sala Viscontea del Castello Sforzesco a Milano (1999), e quella presso la Galleria Nazionale di Arte Moderna a Roma nel 2012. È autore anche di racconti, poesie e saggi, ricordiamo il più recente dei suoi libri: *Il cortile del Tasso* (Quodlibet, Macerata, 2017).

Antonio Tricomi è nato nel 1975. Tra i suoi volumi di saggistica: *Sull'opera mancata di Pasolini. Un autore irrisolto e il suo laboratorio* (Carocci, Roma 2005), *La Repubblica delle Lettere. Generazioni, scrittori, società nell'Italia contemporanea* (Quodlibet, Macerata 2010), *Nessuna militanza, nessun compiacimento. Poveri esercizi di critica non dovuta* (Galaad, Giulianova 2014), *Fotogrammi dal moderno. Glosse sul cinema e la letteratura* (Rosenberg & Sellier, Torino 2015), *Cronache letterarie* (Galaad, Giulianova 2017).

Alberto Zino, psicanalista e scrittore, dal 1979 a Firenze e a Empoli. Allievo di Aldo Rescio, è stato nel 1975 fondatore del Collettivo Freudiano di La Spezia e nel 1980 della Scuola Psicanalitica Freudiana di la Spezia e Firenze. Ha svolto attività didattica e di ricerca nelle Facoltà di Filosofia e Psicologia delle Università di Pisa e Firenze. Dal 1992 tiene a Firenze il Seminario di Psicanalisi Critica. Fondatore del Movimento Psicanalisi Critica di Firenze, analista didatta e conduttore di gruppi di Teoria della Clinica, per la formazione degli psicanalisti. Ha diretto la Rivista Psicanalisi Critica (www.psicanaliscritica.it), edita da Edizioni ETS di Pisa. Presidente della Comunità Internazionale di Psicoanalisi. Direttore della Rivista della Comunità Internazionale di Psicoanalisi, edita da Edizioni ETS di Pisa. Recentemente, insieme a Costanza Tabacco ha curato l'edizione italiana di Lacoue-Labarthe - Nancy, *Il panico politico*, Edizioni ETS, 2017.

**Finito di stampare nell'Ottobre del 2019
per conto di alleopoesia/Coa Edizioni**

AA ALTRAPAROLA

Per una critica della vita quotidiana

scritti di

Annelisa Alleva, Francesco Biagi, Paul Celan,
Arianna Colombo, Stefania Consigliere, Simona De Simoni,
Gianfranco Ferraro, Roberto Finelli, Rino Genovese,
Eugène Guillevic, Benoît Jutras, Eugenia Lamedica,
Luca Lenzini, Arianna Lodeserto, Michael Löwy,
Gianfranco Marelli, Matilde Manara, Francesco Nappo,
Mario Pezzella, Pierpaolo Poggio, Jacopo Rasmi,
Ruggero Savinio, Alessandro Simoncini, Antonio Tricomi,
Alberto Zino

ISSN 2612-3932



