



ALTRAPAROLA

L'INCONSCIO SOCIALE

ALTRAPAROLA

L'INCONSCIO SOCIALE



ALTRAPAROLA

L'inconscio sociale

n. 3 · Marzo 2020

La redazione: Mario Pezzella (direttore), Francesco Biagi, Massimo Cappitti, Gianfranco Ferraro, Luca Lenzi, Pier Paolo Poggio, Alberto Zino.

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)*, pertanto si può liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire 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 trasformi o modifichi.

Per contattare la redazione è possibile scrivere a altraparolaredazione@gmail.com.

In copertina: Ruggero Savinio, *La ninfa Eco*.

Edizione: Fondazione Luigi Micheletti, Brescia (www.fondazionemicheletti.eu).

Stampa: Edizioni Efestò, Roma (www.edizioniefesto.it).

ISSN 2612-3932

Indice

Editoriale	5
Roberto Finelli, <i>Il Capitale di Marx come "inconscio sociale"</i>	9
Mario Pezzella, <i>La distrazione e l'ebbrezza. Note a partire da A senso unico di Walter Benjamin</i>	17
Alberto Zino, <i>Effe. La faglia umana</i>	31
Stefania Consigliere, <i>Quelli che ancora</i>	41
Massimo Cappitti, <i>Canetti: «Le qualità della massa»</i>	53
Anna Maria Sassone, <i>Individuale e collettivo in Jung: la cifra rivoluzionaria dell'identità analitica</i>	57
Marco Gatto, <i>Eccesso di cultura. Ostensione dell'inconscio ed egemonia dell'Io-esposto</i>	63
Gianfranco Marelli, <i>L'irriducibile scarto e la miracolosa utopia. Una società di lavoratori senza lavoro (II parte)</i>	71
Mario Pezzella, <i>Appendice. L'inconscio collettivo di Jung e l'inconscio razziale</i>	85

LETTERATURA

Luca Lenzini, <i>Scene di strada</i>	93
Poesie di Antonio Prete, John Ashbery, Yves Bonnefoy, René Char	101

ARTE

Ruggero Savinio, <i>Noia</i>	117
------------------------------	-----

Speciale su Pier Luigi Lavagnino, con scritti di Massimo Cappitti, Pier Luigi Lavagnino, Anna Lavagnino	125
Francesco Biagi, <i>Glosse a margine del film</i> Le donne e il desiderio – United States of Love	137

FILOSOFIA

Giovanni Campailla, <i>La cittadinanza nella fase «post-marxista»</i> <i>di Étienne Balibar</i>	145
Alessandro Simoncini, <i>Spettacolo del confine, necropolitica e inconscio</i> <i>coloniale nell'interregno postdemocratico. A partire da</i> Governare la crisi dei rifugiati <i>di Miguel Mellino</i>	161
Marco Gatto, <i>Una pedagogia della resistenza</i>	173
Gli autori	177

Editoriale

Sia Freud che Canetti hanno messo in rilievo l'oscuro ondeggiare del contagio psichico di massa, che è l'aspetto più evidente dell'esistenza di ciò che cerchiamo di indagare come «inconscio sociale». Le onde emozionali possono andare nel senso dell'esaltazione (come nelle folle totalitarie) o in quello dell'angoscia e della depressione (come di fronte al diffondersi di un'epidemia o al terrore nei confronti di un indecifrabile nemico). I due stati d'animo possono pure alternarsi e succedersi rapidamente l'uno con l'altro. Oltre a questi fenomeni evidenti, occorre interrogarsi sull'esistenza di un inconscio sociale meno clamoroso, più inavvertito, nelle pieghe del quotidiano e delle sue forme di vita (su questo avevamo cominciato a riflettere nel numero precedente, dedicato alla critica della vita quotidiana). Così, ad esempio, ci eravamo chiesti se può esistere uno «stato d'animo» fascista e razzista, ancor prima che questo prenda forma in una ideologia o in un regime politico. Non è compito di questo editoriale ricondurre a una artificiosa unità le prospettive plurali e differenti da cui partono i saggi raccolti nella parte tematica di questo numero. Sembra però giusto dare almeno alcuni spunti di lettura e di interesse, da cui è partito il lavoro della redazione.

Intanto occorre dire che l'inconscio sociale non è la stessa cosa dell'inconscio collettivo di Jung, benché non manchino punti di contatto e affinità. Esso è più simile a quell'«inconscio del collettivo», ipotizzato da Benjamin nel primo *exposé* del *Passagenwerk*, termine in cui il genitivo introduce una sfumatura decisamente importante. L'inconscio di cui qui si parla appartiene all'esistenza sociale di un collettivo storicamente determinato, diviso tra il modo in cui rappresenta se stesso e l'immaginario da cui inconsapevolmente è posseduto. Su questa base Benjamin ha teorizzato l'esistenza e la potenza di *immagini di sogno* del collettivo, che – come nel caso di un sogno individuale – andrebbero sottoposte ad analisi e interpretazione e trasformate in *immagini dialettiche*. Con le immagini di sogno «la collettività cerca di eliminare e di trasfigura-

re l'imperfezione del prodotto sociale», cerca cioè di presentare il proprio tempo come quello del compimento della storia, in cui ogni conflitto è cessato o inesistente, come se nel presente si attuasse la «storia originaria... una società senza classi» (Benjamin). In ogni immagine di sogno emerge una contraddizione costitutiva: da un lato esse contengono un nucleo utopico, che promette la fine della storia, del dolore e dello sfruttamento; dall'altro tale fine è *solo immaginaria* e sottomessa al regime di desiderio del capitale. Ogni immagine di sogno è scissa tra la prefigurazione di una felicità che attrae il desiderio e la trasfigurazione del capitale in una sorta di dio immanente: Colui che concede – o meglio: è (sempre) sul punto di concedere – l'appagamento. Se ogni fenomeno sociale rilevante diviene merce, e se questa – come ritiene Benjamin – è insieme valore astratto e immagine di sogno, in essa opera una potenza utopica, che crea uno stimolo continuo alla sua realizzazione. D'altra parte tale utopia non mantiene mai ciò che promette, e rimanda l'adempimento del desiderio alla merce successiva, all'ulteriore espansione del capitale, confermando e allargando i suoi rapporti di produzione e la desolazione del lavoro astratto.

Un'altra prospettiva da cui abbiamo preso le mosse per iniziare la nostra riflessione sull'inconscio sociale è quella dello «stato d'animo collettivo» o «tonalità affettiva dominante», indicando con ciò un orizzonte di comprensione preliminare entro cui si dispongono le articolazioni possibili dei linguaggi di un'epoca. Il termine è ripreso da Heidegger, ma facendo ad esso subire una curvatura caratteristica, che ne modifica il senso originario. In *Essere e tempo* la tonalità dominante è l'angoscia, vista in una prospettiva strettamente ontologica ed esistenziale. Non è qui possibile un'analisi critica e una storia 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 tentativi di romperne la necessità. La vocazione sostituisce infatti la contraddizione storica determinata, che percorre con i suoi possibili in conflitto la situazione.

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 tecnica» (J.A. Escudero) 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 è insieme l'elemento determinante dell'economia e del regime di desiderio e di affettività che intorno ad essa si costituisce. In questo senso si può usare il concetto di tonalità affettiva e di esistenziale storico, come orizzonte e pulsazione della quotidianità.

Un rinvio può infine esser fatto all'ultimo Lacan. Secondo Lacan, a partire dagli anni Sessanta del Novecento un inedito «discorso del capitalista», ha sostituito, con la

sua «ingiunzione al godimento» il più tradizionale «discorso del padrone», fondato sulla dialettica del servo e del signore. Il godimento accompagna e stimola all'infinito il consumo di merci ed è tutt'altra cosa dal piacere: è connesso alla pulsione di morte, al travalicamento dei limiti, all'incremento senza misura, anche a costo della consunzione di sé. Al tramonto del capitalismo weberiano, nutrito di ascesi e senso di colpa, si affermerebbe la nuova variante euforica-maniacale, alla ricerca continua dell'eccesso e di oggetti-feticcio, che colmino ogni vuoto e ogni mancanza del desiderio.

Questa analisi di Lacan sembrerebbe oggi rimessa in discussione. Non è forse caratteristico del capitalismo attuale il richiamo al debito-colpa e alla necessità del sacrificio? In realtà ci troviamo di fronte alla compresenza paradossale di due estremi, che parevano escludersi. L'immaginario è dominato dall'ingiunzione al consumo e dalla sua idolatria, che può essere sostenuta solo da un indebitamento crescente e continuo; i mali che ne conseguono sono tuttavia colpa dell'indebitato. Comandare il godimento e contestarne insieme la colpa sembra un comportamento contraddittorio e folle. In effetti lo è, ma su questa scissione il capitale instaura il suo regime di desiderio. L'imprenditore di se stesso è sempre in atto di trasformarsi nel colpevole fallito.

Il desiderio (a differenza del godimento) include in sé una mancanza, che non è solo negativa: esso contiene una funzione trascendente, un ethos del trascendimento (come lo chiamava De Martino), che anima il suo scorrere all'infinito. Attraversare il desiderio significa superare l'iniziale pretesa immaginaria di totalità e comprendere la natura provvisoria e finita di ogni sua incarnazione. La sua "insostanza"¹, la sua impermanenza diviene limite e fervore allo stesso tempo.

Se invece si sopprime interamente la coscienza della mancanza – ed è quanto avviene nell'ingiunzione al godimento del discorso del capitalista – si spegne anche ogni alterità e ogni non aderenza all'esistente dato; il desiderio è distorto verso oggetti-feticcio, merci che gli promettono assoluti immaginari, per poi sgretolarsi una volta adempiuta la loro transustanziazione in denaro. A una soggettività che accetta lo scorrere metonimico insieme mancante e trascendente del desiderio, si oppone quella ipermoderna, fondata sulla pura immanenza del consumo. Poiché questo si rivela labile e insoddisfacente, ne può derivare la depressione e il furore: non sarà un "altro" ad avermi sottratto la felicità? Nella struttura presente del capitale, *non dobbiamo* percepire una mancanza che potrebbe mettere in moto la critica. Sopprimere interamente tale percezione significa però abolire la coscienza dei propri limiti, della propria finitudine, e aprire le porte all'elogio dell'eccesso, alla sfrenata consumazione delle risorse naturali, all'euforia dell'autodistruzione.

Indicare l'"altro" nemico in una categoria etnica e sociale determinata, è il compito del fascismo populista, l'effetto di capro espiatorio, che impedisce lo scatenarsi di una irrefrenabile violenza mimetica. La pretesa del godimento assoluto e la sua ripetuta delusione, contengono in germe la psicologia totalitaria, estrema risorsa di fronte alla cri-

¹ Come la definisce Lacan.

Editoriale

si della presenza, scatenata dalla fantasmagoria del consumo. La democrazia dominata dalle merci richiama in servizio presto o tardi il suo complemento fascista.

Per questo continueremo nel prossimo numero a riflettere sull'inconscio sociale da una diversa prospettiva: quella della costruzione dell'altro, del minaccioso e perturbante estraneo, che funge da capro espiatorio della nostra coscienza inadeguata e irrisolta.

Il *Capitale* di Marx come “inconscio sociale”

Roberto Finelli

1. Mondo 1 e Mondo 2 in *Das Kapital*

Il crollo dell'URSS e degli Stati dell'Europa dell'Est alla fine degli anni '80 ha prodotto, tra le molte altre cose, un effetto “filosofico”. Ha cioè consentito la messa in opera *nella realtà*, nel concreto della vita economica e sociale, del concetto di capitale ed ha con ciò dato verità oggettiva a *Das Kapital* di Karl Marx. Libro che quindi si fa pienamente vero solo oggi, dopo 150 anni dalla sua stesura, con un singolarissimo effetto di retroattività storica, che meriterebbe di mettere in campo la migliore lezione freudiana sulla *Nachträglichkeit*, secondo la quale è il tempo posteriore che mette in luce ed esplicita il vero significato del tempo anteriore.

L'economia-mondo, come tendenza a una rete generale di scambi e di relazioni economiche estese all'intero pianeta data almeno dalla metà del Quattrocento. Ma solo oggi, con la scomparsa dell'area del comunismo sovietico, *l'economia produce effettivamente il mondo*, nel senso di generalizzare all'intero pianeta un'unica tipologia di produzione economica e di relazioni sociali, un unico modello di socializzazione e di medesime forme di vita. Per questo si può parlare della realizzazione di un “concetto”, se per *concetto* s'intende un paradigma generale di comportamento, un protocollo universale di forme dell'agire, che valgono comunque, quali che siano poi i modi molteplici, empirici, e tra loro anche diseguali, della sua realizzazione concreta. Vale a dire che oggi la globalizzazione liberista vede la messa in scena di un operatore economico tendenzialmente cosmopolitico e *postnazionale* che vive e si realizza attraverso e nonostante le specificità politiche, giuridico-sociali e culturali dei singoli Stati nazionali.

Né in tal senso possiamo tralasciare che, nel verso appunto di un *operatore generale e neutro*, Karl Marx abbia intitolato la sua opera come: *Das Kapital*. Perché appunto io credo che Marx abbia concepito il capitale come vettore fundamentalmente uni-

co di costruzione di realtà, cioè come modalità unica e generalizzabile di produzione di ricchezza, *da intendersi in primo luogo nel suo concetto*, cioè nel suo percorso di passaggi fondamentali ed ineliminabili, prima di vederlo poi realizzarsi nella concretezza, sempre diversa, dei *mille capitali*. E che questa teorizzazione concettuale sia stata intimamente legata all'identità e alla definizione della ricchezza che Marx ha assegnato, originariamente e per primo, all'economia capitalistica: quale quella di «valore in processo», cioè di una ricchezza *astratta*, costituita solo da *quantità*, che, per la sua natura appunto solo quantitativa, e per nulla qualitativa, non possa avere alcun altro processo che non sia quello della sua accumulazione, ossia della sua variazione di quantità. L'originalità della critica dell'economia politica di Marx riposa, io credo, sull'aver fatto del «valore in processo», come ricchezza astratta, il *vero soggetto della storia e della società moderna*. Di aver concepito cioè come fattore fondamentale d'iniziativa storica una *soggettività né individuale né antropomorfa*, bensì neutra ed impersonale – astratta appunto – il cui darsi come soggettività di prassi storica e sociale non poteva che inaugurare una fase della storia profondamente diversa da quelle precedenti, prive di un vettore di realtà di tale natura. *Das Kapital* di Marx concettualizza il comportamento e il paradigma essenziale di tale *nuova soggettività storica* ed è perciò un testo organizzato e strutturato fondamentalmente sulla dialettica di astratto e concreto, sui modi cioè essenziali delle connessioni che si devono dare tra il “*mondo 1*”, o mondo della ricchezza astratta e della sua logica *an-antropomorfa* e solo accumulativo-quantitativa, e “*mondo 2*” o della ricchezza qualitativa e *antropomorfa*, fatta di uomini, cose e natura¹.

Del resto sembra abbastanza evidente che i tre libri del *Capitale* siano costruiti come un passaggio dal piano più importante e più fondante, ma meno visibile e percepibile, della realtà sociale (l'accumulazione di valore attraverso plusvalore), al piano della superficie, ossia di ciò che maggiormente appare ed è visibile (l'azione concorrenziale dei molti capitali). E che questo passaggio dall' *Uno* ai *molti-uno* implica tutta una serie di categorie e di rapporti sociali ulteriori alla categoria dell'estrazione di plusvalore, quali quelle del saggio di profitto, della concorrenza inter-settoriale e infra-settoriale tra i molti capitali, della contabilità dal valore-lavoro ai prezzi di produzione. Ma senza che l'agire dei molti capitali contraddica quella legge primaria di estrazione del plusvalore che Marx nel 1° libro ha concettualizzato attraverso il percorso storico-tecnologico che a suo avviso conduce alla messa in opera del «lavoro astratto». Una cosa è infatti l'*estrazione* di plusvalore e un'altra cosa è la sua *realizzazione* attraverso il mercato, il saggio del profitto medio, la concorrenza con gli altri capitali e la sua distribuzione tra profitto industriale, profitto commerciale, interesse finanziario e rendita fon-

¹ Per questa ipotesi di lettura del *Capitale* di Marx, mi permetto di rimandare il lettore alla mia ricostruzione complessiva dell'opera di K. Marx compiuta nei miei due testi, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004 (ed. ingl., *A Failed Parricide. Hegel and the Young Marx*, Brill, Leiden, 2016); *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano, 2015.

diaria (oltre a ciò che va allo Stato sotto forma di tasse)². L'estrazione di plusvalore è il fondamento della realtà sociale moderna e il costante disciplinamento (attraverso macchine) della forza-lavoro per erogare lavoro astratto è il cuore della ricchezza astratta che costituisce il valore del capitale. I processi di astrazione del lavoro della forza-lavoro e la concezione della tecnologia come “sistema forza-lavoro-macchina” (sia nel lavoro manuale o fordista sia nel lavoro mentale o postfordista) sono la realtà primaria del mondo nel quale viviamo. Il 1° libro del *Capitale* ha definito il concetto, l'*Uno*, la legge inevitabile, di questo fondamento astrattissimo (non in senso logico ma in senso realissimo) della società capitalistica. *Gli altri due libri del testo marxiano descrivono il modo in cui questo Uno si realizza attraverso i molti uno*. Si realizza ma nello stesso tempo si *dissimula*, rovesciandosi. Perché alla superficie della vita sociale il protocollo unitario comandato dalla soggettività astratta del valore in processo appare come l'iniziativa attiva e imprenditoriale di soggetti concreti. Non a caso il Marx del *Capitale* ha più volte indicato che il nesso tra soggettività astratta del valore/plusvalore e i soggetti individuali e concreti è quello teatrale delle *Charaktermasken*³.

2. *L'autoconfutazione marxiana del materialismo storico*

La definizione del nuovo soggetto storico, neutro ed impersonale, operata dal *Capitale* di Marx, a mio avviso critica e confuta, oltre l'economia politica borghese, anche lo stesso materialismo storico: la precedente, e peraltro mai negata, forma di autocomprensione teorica concepita da Marx. Perché con l'identità del nuovo soggetto Marx mette in campo un vettore di realtà astratto, non sensibile e immateriale, *prossimo quasi all'identità di uno spirito*, e supera con ciò una concezione materialistica della storia fondata sul progresso e lo sviluppo (il *bene*) delle forze produttive materiali che di volta in volta, nei passaggi da formazione storico-sociale a formazione storico-sociale, entrano necessariamente in contraddizione con rapporti di proprietà e di produzione fatisi necessariamente arretrati (il *male*).

La nuova soggettività, impersonale ed *an-antropomorfa*, del *Capitale* confuta la vecchia soggettività umanistica e antropocentrica dell'*homo faber* e della prassi lavorativa come principio e fondamento della storia. Ed insieme ad essa confuta una riduzione

² Sulla distinzione tra estrazione e realizzazione del plusvalore in Marx in rapporto con il problema della trasformazione dei valori in prezzi rimando all'attività della scuola marxiana di Roma diretta durante gli anni '70 da Alberto Gianquinto in collaborazione con l'economista Gerhard Huber: cfr. A. Gianquinto, *Gerhard Huber: Marx e la centralità della teoria della trasformazione*, La Goliardica editrice, Roma, 1975.

³ «Ma qui si tratta *delle persone* soltanto in quanto sono *la personificazione di categorie economiche, incarnazione di determinati rapporti e di determinati interessi di classi*» (K. Marx, *Il capitale*, Prefazione alla prima edizione, tr. it. di D. Cantimori, Libro primo, Editori Riuniti, Roma, 1964, p. 34).

economicistica dell'intera storia basata sulla metafora edilizia di struttura (materiale) e sovrastruttura (spirituale). Confuta cioè il Marx dell'*Ideologia tedesca* e della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* del 1859: il Marx cioè che ha costruito una metafisica della storia costruita sull'esaltazione del lavoro e della prassi materiale come unici e veri soggetti della storia, con la conclusione inevitabile e messianica della liberazione rivoluzionaria.

Tale autoconfutazione, in buona parte inconsapevole, lascia spazio a un Marx che, non a caso, deve tornare a riutilizzare la *Logica* di Hegel per poter gettare la rete su una soggettività di tipo radicalmente nuovo rispetto a quelle soggettività materiali e concrete, come l'*homo faber* con le sue forze produttive, con le quali fino allora egli aveva criticato e ripudiato Hegel come pensatore spiritualista, arcaico e prussiano-conservatore. Giacché tale cambiamento radicale nell'individuazione della soggettività costruttrice di realtà – dall'*homo faber* e dalle lotte di classe, che si stringono attorno ad esse, alla dinamica astratta del *valore in processo* – lo ha obbligato ad abbandonare il modulo epistemologico del «rovesciamento di soggetto e predicato», cioè dell'alienazione dell'uomo produttore e dell'inevitabile riconquista della ricchezza perduta nella conclusione trionfale della società comunista. Lo ha obbligato a trovare altre impostazioni e metodologie logiche che potessero dar conto di un processo di tendenziale totalizzazione di un soggetto astratto nel suo rapporto con il mondo concreto. Lo ha obbligato cioè a concepire il *Capitale* sulla falsariga dello *Spirito*, del *Geist* di Hegel, quale soggetto costruttore di realtà che progressivamente costruisce se stesso a totalità dominante attraverso una processualità in divenire che giunge ad interiorizzare e a «produrre i propri presupposti»: ossia che colonizza progressivamente della sua logica l'intero mondo circostante, traducendolo da mondo *esteriore*, legato ad altre logiche e ad altre temporalità storiche, in mondo *interiore*, assimilato, conforme e funzionale alla propria logica specifica. Quel transito di soggettività, dall'*antropomorfo* all'impersonale *an-anthropomorfo*, ha cioè obbligato Marx a trascorrere dal *modulo epistemologico del soggetto-predicato*, di matrice feuerbachiana, al diverso *modulo epistemologico del circolo del presupposto-posto*, di matrice hegeliana, e in questo passaggio radicale di paradigmi – che, a mio avviso, per la sua persistente matrice dialettica, non ha nulla a che vedere con la *coupure* althusseriana – fare dei precedenti soggetti di classe, di contro all'azione astratta del soggetto ora dominante, delle *Charaktermasken*, come si esprime in più luoghi del *Capitale*: ovvero delle maschere teatrali che giocano ruoli già scritti e predefiniti dalla loro specifica funzione economica all'interno della riproduzione di quel sistema di totalizzazione del valore in processo.

Ma nello stesso tempo la dialettica con la quale Marx costruisce il *Capitale* è profondamente diversa da quella di Hegel: perché mentre il filosofo di Berlino lavora in modo, a mio avviso, assai aporetico, per non dire sofisticato, con le categorie della tradizione metafisica, quali in primo luogo, quelle di *Essere* e *Nulla*, il Marx del *Capitale* lavora sulle categorie invece, radicalmente diverse, di *Astratto* e *Concreto*: sulle variazioni delle possibili forme del loro relazionarsi.

Le diverse modalità della relazione di astratto e concreto – di connessione e compenetrazione tra *mondo 1* e di *mondo 2* – caratterizzano e definiscono, nel Marx del *Capitale*, le diverse epoche tecnologiche della storia della società capitalistica⁴. *Cooperazione*, *Manifattura* e *Grande Industria* rimandano infatti a tipologie diverse di quel rapporto: che vanno dal massimo di *insediamento esteriore*, all’inizio storico delle società capitalistiche, ad una loro progressiva reciproca *interiorizzazione*. Nella *Cooperazione* e nella *Manifattura*, che sono organizzazioni del lavoro ancora senza lo sviluppo dominante del macchinismo, la presenza e la funzione della ricchezza astratta e della sua accumulazione si manifesta come disciplina ed ordine di uno spazio e di un tempo che non intervengono a penetrare nel lavoro concreto del singolo, ancora conforme alla qualità artigianale di un modo di produzione precapitalistico. Mentre nella *Grande Industria* la logica dell’astratto penetra intimamente nel lavoro concreto, obbligando la prestazione della forza-lavoro individuale nella connessione con la macchina ad erogare, come scrive Marx nei *Grundrisse*, «attività puramente astratta, puramente meccanica, e perciò indifferente, indifferente alla sua forma particolare; attività puramente formale o, il che è lo stesso, puramente materiale, attività in generale, indifferente alla forma»⁵. Al diverso grado di esteriorità o interiorità tra Mondo 1 e Mondo 2, tra mondo dell’astratto e mondo del concreto, hanno corrisposto forme storicamente differenziate del dominio del capitale sulla forza-lavoro e forme differenziate dell’organizzazione tecnologica del processo di lavoro: fino a giungere, nella fase fordista di *Macchine* e *Grande Industria*, ad essere il lavoro concreto solo *contenitore* del lavoro astratto.

Del resto, a proposito del nesso tra astratto e concreto nel *Capitale* di Marx, io credo che le più grandi difficoltà della sua lettura e comprensione muovano dall’intreccio, dall’intersezione, che nel testo marxiano si danno tra due dimensioni, una *storico-diacronica* e l’altra *ontologico-sincronica*: cioè tra il *movimento storico-diacronico della interiorizzazione* da un lato, per il quale il capitale tende a interiorizzare nella sua logica tutto il mondo della vita, nei suoi vari aspetti (principalmente riducendo, ad ogni nuovo grande ciclo di innovazione tecnologica, la forza-lavoro in una condizione di «sussunzione reale»), e il *movimento sincronico della esteriorizzazione* per il quale la superficie della società moderna nasconde e dissimula il proprio contenuto interno. Potremo dire lo dissimula nel senso che il primo movimento, della reiterata sussunzione reale, svuota con la sua logica accumulativa dell’astratto il mondo concreto dei soggetti e della vita, lasciandone esistere solo una pellicola di superficie. Ed appunto per questo «effetto simulacro»⁶, dovuto allo svuotamento del concreto da parte dell’astratto, il mondo

⁴ Sulla questione della tecnologia nell’opera di Marx cfr. G. Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the foundation of Technology. Between natural and social sciences: a hypothesis of an ideal type*, in «History and Technology», 1993, vol. 10, pp. 139-173.

⁵ K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica* («Grundrisse»), tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino, 1976, I, p. 246.

⁶ Sul concetto di «simulacro» nelle scienze sociali il riferimento imprescindibile è a F. Jameson,

economico assume la parvenza di una scena diretta e regolata da decisioni e volontà di individui responsabili ed autonomi che si confrontano liberamente sul mercato.

3. *Fordismo e postfordismo: dal corpo alla mente*

Nel fordismo ciò che è stato in gioco nel confronto tra forza lavoro e capitale è stato l'uso e il comando del *corpo* e per tale dimensione corporea la colonizzazione del concreto da parte dell'astratto ha mantenuto i caratteri, ancora in qualche modo, esteriori della forzatura e della costrizione. A tale configurazione del nesso forza lavoro-capitale, secondo un comando ancora per qualche verso esteriore, che ha caratterizzato tutto il fordismo del Novecento, ha corrisposto, sul piano del marxismo, un *marxismo della contraddizione*, quale teoria di una polarità e soggettività operaia in grado di offrire almeno opposizione e resistenza al tentativo imperituro del capitale di normare il lavoro concreto e di disciplinarlo ad erogazione di lavoro astratto.

Ma con lo sviluppo della tecnologia informatica il capitalismo è uscito dal regime di *accumulazione rigido* per entrare attraverso radicali ristrutturazioni e riorganizzazioni in un nuovo regime di accumulazione, che, con le parole di D. Harvey, può essere definito *flessibile*⁷. In questa transizione dal fordismo all'accumulazione flessibile il confronto tra capitale e forza-lavoro si gioca non più sul piano del corpo, bensì su quello della *mente* della forza-lavoro. Perché ora infatti con l'ingresso sulla scena della macchina computerizzata dell'informazione il confronto tra astratto e concreto, tra processo di valorizzazione e processo lavorativo, si svolge riguardo alla partecipazione subordinata ed omologata della mente al sistema della produzione.

Di fronte a letture che hanno sottolineato in senso emancipativo l'ingresso di massa del lavoro mentale nei processi di produzione di beni e di servizi, ritrovandovi la messa in campo di intelligenze e iniziative riflessivo-comunicative, di facoltà e competenze della soggettività, eccedenti e non riducibili alla norma e al comando della direzione capitalistica, io credo che sia invece opportuno continuare a proporre una lettura fondata sul *nesso sistemico macchina-forza lavoro* come regola fondamentale e invariante del modo di produzione capitalistico, per il quale la forza-lavoro non può mai essere considerata come forza e funzione autonoma dal macchinismo cui è sempre intrinsecamente connessa. Così come la macchina, al di là di qualsiasi assunzione ingegneristica ingenua e neutrale, va sempre considerata, all'interno di un processo produttivo, come componente di un sistema connesso a un uso determinato e specifico della forza-lavoro. La macchina informatica ad es. colloca una serie enorme di "informazioni" al di fuori del cervello umano, generando una mente artificiale di cui la mente umana può essere

Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo, tr. it. di S. Velotti, Garzanti, Milano, 1989.

⁷ Su ciò cfr. D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, tr. it. di M. Viezzi, Net, Milano, 2002.

solo funzione ed appendice: in particolare quando le informazioni vengono accumulate e connesse secondo programmi che ammettono risposte ed elaborazioni, per quanto varie, già tutte predeterminate e precodificate.

In una condizione non patologica e scissa dell'essere umano – qual è certo non quella vissuta dalla forza-lavoro messa in opera dal capitale – il senso del vivere e dell'agire è dato fundamentalmente da una relazione, in cui il corporeo-emozionale, compresente ma irriducibile al mentale, rappresenta la fonte mai esauribile dell'attività interpretativa ed elaborativa della mente: in una costituzione verticale del senso che s'integra con quella orizzontale derivante dal nesso del medesimo individuo con le altre soggettività. Nel nuovo tipo di lavoro invece il “sistema macchina informatica-forza-lavoro mentale” richiede una separazione radicale, opposta a quella del lavoro taylorista-fordista, della mente dal corpo: separazione che consegna la mente umana a una semantica decorporeizzata e anaffettiva. Del resto la sintassi del linguaggio informatico, costruita sulla logica binaria dell'alternanza tra *il sì e il no*, riproduce ed elabora il mondo della vita secondo una forma astratta, perché priva di contrasti e contraddizioni. L'esclusione cioè del sì dal no, che sta a base della sintassi informatica, impedisce d'esprimere l'ambivalenza che strutturalmente connota l'esperienza emotiva e proprio per questo può essere principio di un mondo informatizzato il cui orizzonte è quello della certezza analitica, anziché quello dialettico e multiverso dell'esperienza concreta. L'astrazione del nuovo lavoro mentale è perciò quella di una mente la cui attenzione e cura, astratta dal senso e dal fondamento della corporeità, è tutta assorbita da un universo di immagini e simboli alfa-numeriche, attraverso la cui apparente neutralità ed oggettività si dispone il senso e il comando di un'organizzazione del processo produttivo volto, come sempre, alla valorizzazione. L'informazione in un processo di lavoro capitalistamente strutturato non è mai solo descrittiva ma è sempre anche prescrittiva: ordina cioè un codice di senso predeterminato che sottrae alla forza-lavoro in questione, per quanto complessa sia la sua funzione, capacità autonoma d'innovazione e di creazione di senso.

Ma appunto il lavoro informatico, che è lavoro astratto ma con l'apparenza di un lavoro concreto, ad alto tasso di soggettivazione, è quanto nel postfordismo esprime al meglio la capacità del capitale d'essere processo di valorizzazione strutturato sul comando della forza-lavoro e di *produrre contemporaneamente la dissimulazione* di tutto ciò. Una dissimulazione che si realizza attraverso una doppia processualità che definirei lo *svuotamento* del concreto da parte dell'astratto e contemporaneamente il *sovrainvestimento* deformante della superficie: ossia il fatto che la valorizzazione capitalistica occupa e vuota di senso con la sua logica ogni mondo della vita, lasciandone, apparentemente autonome e non toccate, solo le forme di superficie, gli strati più esteriori. Giacché questo è ora, con la tecnologia informatica, il modo dominante del rapporto tra astratto e concreto. Non più tanto la costrizione fordista, quanto invece un'occupazione svuotante e consensuale, legittimata dalla parvenza di una superficie: per cui ciò che è lavoro eterodiretto appare come prestazione invece autonoma e personale. Ciò

che è nella sostanza *autorealizzazione amministrata e comandata* appare, invece, come creatività e capacità d'investimento personale.

Ma questa oggi, con la rivoluzione tecnologica dell'informatica, direi, è la caratteristica dominante e più generale che il capitalismo, quale diffusione accumulativa di una ricchezza astratta, sta imponendo ed assegnando alla realtà nel suo complesso. Un processo cioè di enorme *superficializzazione ed esteriorizzazione* del mondo, la cui logica reale di vita è sempre più invasa, comandata ed assimilata, in tutti i luoghi e in tutti i tempi, alla logica dell'accumulazione capitalistica, e il cui svuotamento lascia alla superficie solo una società dello spettacolo, della pubblicità e del belletto isterico e retorico, senza profondità alcuna.

Affrontare il tema di come sfuggire a questa weberiana «gabbia d'acciaio», può essere oggetto solo di un altro discorso in un altro luogo.

La distrazione e l'ebbrezza.
Note a partire da *A senso unico* di Walter Benjamin

Mario Pezzella

*Strada a senso unico*¹ è un libro (composto di brevi "immagini dialettiche") che Benjamin scrisse tra il 1924 e il 1928; esso esprime bene lo "stato d'animo" diffuso in Germania durante la crisi della repubblica di Weimar e l'approssimarsi del nazismo.

Perché rileggerlo ora? Alcuni tratti di quel tempo ricordano in modo sorprendente le ombre che noi attualmente stiamo vivendo, anche se, certo, le differenze sono non meno significative. Il libro descrive l'inconscio sociale degli anni Venti in Germania: non la vita empirica, ma quella simbolica e immaginaria che ne muove potentemente gli affetti ed è presente in ogni sua piega, in ogni dettaglio, analizzati da Benjamin col suo metodo micrologico. Vero centro, oltre che nucleo iniziale del testo, sono i frammenti intitolati *Kaiserpanorama. Viaggio attraverso l'inflazione tedesca*. Da qui, per cerchi concentrici, l'attenzione di Benjamin si estende alle potenze mitiche e allo stato d'emergenza che invasero l'immaginario collettivo, fino a dominare o annullare la resistenza della coscienza desta.

Un detto che conquista popolarità nei periodi di crisi è: «Così non si può andare avanti»; secondo Benjamin è un segno inequivocabile «di stupidità e di viltà» (13). La disgregazione della Germania di Weimar ci pone infatti di fronte a una "durata nella catastrofe", che si è poi conclusa con la seconda guerra mondiale e la distruzione del paese. Occorre sostituire all'idea di "crisi" come precipizio acuminato e culminante, quella di un protrarsi indefinito e corrosivo di uno stato di povertà e derelizione, di disuguaglianza e ingiustizia. Il regresso della civiltà europea nel fascismo non è un incidente sulla via luminosa dello sviluppo del capitale; ne è piuttosto una forma estrema, nichilistica e distruttiva, di cui esso ha ciclicamente bisogno, certo variandone le manifestazioni concrete. Oc-

¹ Einaudi, Torino, 2006. Il numero di pagina delle citazioni è indicato tra parentesi in corpo testo.

corre dunque operare un rovesciamento di prospettiva e di angolo visuale, «accogliere i fenomeni di decadimento come il puro e semplice dato stabile, e solo un segno di salvezza come qualcosa di straordinario, ai limiti del portentoso e dell'incomprensibile» (14). Come ha dimostrato la storia della Germania di Weimar, «c'è solo un limite oltre il quale le sofferenze non durano: l'annientamento» (14). Che in effetti viene "scelto", in un profondo e inconsapevole movimento psichico, con le elezioni tedesche del 1933.

Anche a voler trascurare i sinistri segnali di fascismo, razzismo e guerra che si stanno diffondendo nel nostro presente, l'annientamento ci minaccia per la distruzione ecologica che il capitale mette in opera sulla terra. Questo fenomeno concreto è talmente rimosso che il senso comune nemmeno esplose nella frase tanto criticata da Benjamin, «così non si può andare avanti»: benché chiunque abbia oggi almeno cinquant'anni possa constatare di persona e visivamente la scomparsa delle spiagge in cui faceva il bagno da bambino, l'incrudelirsi del cielo estivo, lo scioglimento dei ghiacciai. L'erosione della terra non suscita alcun allarme profondo, non si percepisce davvero il suo nesso con la sopravvivenza personale, viene comunque sentita come un evento remoto. Questa minaccia di annientamento, che è invece costante ed è legata allo sviluppo attuale del capitale, è recepita confusamente dalla coscienza, mentre la sua paurosa carica affettiva viene anestetizzata. È nota, ma non è conosciuta, non diventa esperienza.

Ciò non vuol dire che essa non costituisca un fattore emotivo profondo: si degrada in effetti a trauma inconscio e determina un'atmosfera psichica di angoscia e depressione, di tristezza e di mancanza di fiducia nel futuro, che è esclusa dal linguaggio e attribuita alla torva invasione di stranieri e nemici. La possibilità della distruzione, di cui si vuol ignorare la natura reale, viene spostata e condensata – come in un brutto sogno – nella malignità perversa dell'"altro".

«Un singolare paradosso: la gente, quando agisce, pensa solo al più gretto interesse personale, ma al tempo stesso è più che mai condizionata nel suo comportamento dagli istinti della massa» (14). Ritorna nel secondo frammento di *Kaiserpanorama* il tema della *stupidità* della media borghesia tedesca, che soffrendo la perdita della sua antica condizione di relativa sicurezza, invece di rendersi conto della reale provenienza del pericolo aderisce agli irresistibili impulsi collettivi che la portano nel baratro. Il rimpianto per l'esistenza e la stabilità sociale dissolta è talmente acuto, da rendere "stupidi", ottusi, di fronte alla minaccia effettiva, incapaci di approntare contromisure concrete; così che illudendosi di difendere, come si vorrebbe, il proprio status individuale, ci si getta nel risentimento primordiale di massa, in cui l'individualità in quanto tale diviene desueta ed è destinata a sparire. Invece di reagire a una paura in questo senso giustificata e comprensibile, si naufraga in un'angoscia impersonale e poi nel disperato tentativo di uscirne fondendosi nel magma ebbro proposto dal fascismo. L'ottusità (*Dummheit*) di cui scrive Benjamin non è una banale debolezza di mente: è l'effetto della rimozione radicale della causa del proprio dolore, che rende ogni risposta al pericolo inadeguata e ridicola e appartiene alla struttu-

ra profonda dell'epoca. C'è un lato comico, oltre a quello tragico, nella festosità con cui il piccolo borghese degli anni Trenta si getta in sfilate rutilanti e riti a suon di tamburi, dove perde quel poco di rispettabilità che pure voleva difendere. Stupido è chi, volendo evitare una perdita, si comporta in modo da renderla ineluttabile e prova in questo una intensa soddisfazione masochista. È uno stato d'animo, l'ottusità, una tonalità affettiva: o come Benjamin dice precisamente una *Verfassung* (disposizione di spirito).

La stupidità va presa sul serio, è forse lo stato d'animo che più ancora della violenza, del risentimento e dell'umiliazione predispone al fascismo: o meglio è il loro necessario complemento, perché li copre di un velo spesso di ignoranza e inconsapevolezza, così che possano agire in modo primordiale e massificato. Il razzismo è stupido perché muta il male concreto in pericolo immaginario, il nemico effettivo in un fantasma terrificante di alterità (che reincarna in forma paranoica in esseri umani). La stupidità è l'inverso della nobile follia di Don Chisciotte: prende i mostri reali del capitale per innocui mulini a vento. I grandi comici, tra cui vanno annoverati anche il Flaubert di *Bouvard et Pecuchet* e Joyce con l'*Ulisse*, hanno sempre intuito il suo lato minaccioso e oscuro, la sua predisposizione alla rovina e alla violenza.

Oggi il termine ha perso qualsiasi accento peggiorativo o critico. Il borghese di Weimar cercava probabilmente ancora di passare per intelligente, non essendolo: per il nuovo fascista italiano la stupidità esibita diviene merito e complicità con la massa, solidarietà egualitaria con l'ignoranza. Se volessimo esprimerci in termini lacaniani, essa implica il misconoscimento dell'ordine simbolico e lo spostamento sistematico del reale nell'immaginario: in parole più povere, è la premessa dell'immersione del singolo nell'ebbrezza e nell'odio distorto del collettivo. Perciò viene diffusa in modo incessante, con tutti gli strumenti della propaganda mediatica e televisiva. Le *fake news* che invertono costantemente la realtà nel fantasma collettivo sono causa ed effetto dell'idiozia generale.

Il danaro sta «in modo devastante al centro di tutti gli interessi dell'esistenza», scrive Benjamin, ma questa osservazione, di per sé abbastanza scontata in un periodo di crisi economica, trova il suo senso intero se accompagnata da quest'altra, che da essa dipende: «Tutti i rapporti umani più prossimi (*näheren*)... sono investiti da una limpidezza penetrante, quasi insopportabile, a cui difficilmente riescono a reggere» (15). Che il danaro e i suoi movimenti siano al centro della società del capitale è una verità permanente; ma prima della crisi, in un residuo di vergogna etica, si cercava di mascherare questo dato di fatto, per lo meno nelle relazioni familiari e di amicizia e insomma in quelle più intime. Alla fine dell'Ottocento, perfino la prostituta o la mantenuta di un banchiere esigeva un centesimo di romanticismo, un velo effimero sulla brutalità del reale. Il romanzo di Proust è – tra le altre cose – la descrizione infinita di tale velo e della sua inesorabile caduta.

Durante la crisi economica il rapporto di danaro, latente e silente in tempi più tranquilli, esibisce in modo spietato la sua verità e il suo potere, ed è questa la *limpidezza*

penetrante, a cui neppure le relazioni più intime possono reggere. Il dominio reale del capitale ha definitivamente soppiantato quello formale, in cui i sentimenti privati conservavano una relativa autonomia. Il regime di desiderio governato dalla merce e dalla sua realizzazione in danaro tende a divenire totalitario. La limpidezza penetrante del danaro è lo splendore dell'astratto che nei periodi di crisi domina imperturbabile e indifferente la miseria dei corpi e la stupidità delle anime. In tali tempi l'amore può sopravvivere solo se unito allo spirito della rivolta.

Alcuni dei frammenti di *A senso unico* sono dedicati alla declinante arte del viaggio. La crisi economica giunge a minacciare una elementare conquista della borghesia: «Mai la libertà di movimento è stata in un rapporto peggiore rispetto alla ricchezza dei mezzi di trasporto» (19). L'isolamento di una nazione entro i propri confini aumenta lo stato d'animo generale della stupidità, impedendo la percezione e il confronto con l'alterità e lo scambio intellettuale. Da questo punto di vista, la situazione si direbbe oggi molto cambiata. Certo, i veramente miserabili sono confinati nelle loro periferie suburbane: ma non dilagano forse gli aerei low cost, le comitive di gruppo scontate, vacanze per pensionati con le loro badanti, le gite scolastiche?

Si è smarrito però il senso stesso del viaggio, di fronte alla sua spietata mercificazione: l'immagine mitica o l'incanto di un nome, inseguiti in un luogo lontano o almeno diverso dal consueto, potevano forse deluderci, ma conservavano un ricordo di alterità, che oggi è perduto. La gentrificazione dei centri delle città, la loro trasformazione in una ininterrotta catena alberghiera o in un parco giochi a tema, l'ossessiva svendita delle opere d'arte esposte nei musei e ridotte a gadget, hanno distrutto il senso stesso del viaggio, che non incontra più l'altro ma ritrova il medesimo, come medesime sono le grandi firme che occupano fisicamente le strade più note delle città con i loro prodotti globalizzati. Per cui si potrebbe correggere in questo modo la frase di Benjamin: «Mai la libertà di movimento è stata più inutile rispetto alla ricchezza dei mezzi di trasporto». L'astratta fantasmagoria della merce ha sostituito il fascino dell'esotico e nei più frenetici spostamenti altro non si trova che la cifra turistica delle cose, attaccata come l'immagine tipica delle città alla catenina dei portachiavi: Tour Eiffel, microriproduzioni della faccia di Kafka o di una tomba del cimitero ebraico di Praga, Vesuvi, Battisteri, Duomi, ballerini di tango, centurioni.

Nota. Scriveva Kracauer: «Il Viaggio in Italia era dedicato al paese che Goethe cercava con l'anima, oggi l'anima... cerca il cambiamento dello spazio che il viaggio le offre. La meta del viaggio moderno non coincide con quella dell'anima, è semplicemente un luogo nuovo. Non si va alla ricerca della specificità di un paesaggio, ma della diversità del suo volto»². Vale a dire che il dominio dell'astratto si è esteso alla sfera del viaggio: si ricerca il movimento in quanto tale, destituito da qualsiasi nozione di esperienza, il moto perpetuo,

² S. Kracauer, *La massa come ornamento*, Prismi, Napoli, 1982, p. 69.

il dislocamento prediletto per se stesso, come in certi quadri del futurismo, dove domina la frenesia motoria priva di senso. In tutto ciò è possibile scorgere una decalcomania dell'incremento puramente quantitativo del denaro. Il movimento in sé e per sé viene del resto venduto come merce.

Nella prima versione di *Kaiserpanorama* è ancora più evidente che è proprio la stupidità a essere considerata da Benjamin lo "stato d'animo" profondo della Germania di Weimar, più che l'angoscia o la noia, considerate da Heidegger come tonalità affettive dominanti; certo, essa ha un rapporto assai stretto con la *chiacchiera*, all'analisi della quale Heidegger ha dedicato pagine significative. L'idiozia è il polo soggettivo dell'ottusità che sul piano oggettivo colpisce gli oggetti di uso comune: «Si deve alla crescente e maligna ostilità delle cose insieme alla stupidità degli uomini, se la possibilità della vita in Germania sta esaurendo le sue residue risorse»³. Come già detto, la stupidità va presa nel suo senso, per così dire, speculativo: l'inversione sistematica tra il reale e l'immaginario.

Si può ricordare anche la distinzione proposta, sempre a proposito della Germania di Weimar, da Ernst Bloch, che ha un valore ideale e tipico per la formazione del fascismo: a un'epoca della *distrazione* seguirebbe un'epoca dell'*inebriamento*, e poi in prospettiva quella dell'eccesso, del superamento del limite e della distruzione⁴. Il libro di Benjamin compie senza dubbio un'analisi della *distrazione*, che è strettamente associata alla stupidità, ma con profetiche anticipazioni delle due scansioni successive. Del resto in una introduzione all'edizione olandese di una versione di *Kaiserpanorama*, Benjamin scrive: «Il barometro dell'economia, che in Germania è fermo da anni ai suoi livelli più bassi, permette per la prima volta un'analisi, grazie ai segnali che annunciano l'approssimarsi di un nuovo diluvio. Sollecitarne l'arrivo, non è materia della storia, ma della politica, non compito dei cronisti, ma dei profeti»⁵. Dove il "diluvio" è qui la rivoluzione, che impedirebbe la "durata nella catastrofe", il "radioso Inferno"⁶, verso cui precipita la crisi. Più sobriamente, nella versione finale, si afferma che occorre tagliare la miccia che sta conducendo a un'esplosione, di cui viene piuttosto accentuato il carattere minaccioso.

Nota. La distrazione è anche uno dei temi studiati attentamente da Kracauer, a proposito dello stato d'animo dominante nel ceto medio degli anni Venti in Germania. In particolare egli parla di distrazione per il periodo così detto della "stabilizzazione" (dal 1924 al 1929), quando una relativa crescita economica – se non migliora in modo sostanziale le condizioni di vita – permette però di organizzare evasioni pianificate e superficiali da esse. L'industria culturale diviene industria del divertimento di massa, sul modello ame-

³ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band IV-2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, p. 916.

⁴ Cfr. E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano, 1992.

⁵ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band IV-2, cit., p. 935.

⁶ Cfr. W. Benjamin, "Eine Chronik der deutschen Arbeitslosen", in *Gesammelte Schriften*, Band III, cit., pp. 534-535.

ricano, sostenuta come tutta l'economia del paese dal debito estero: «I giochi d'acqua assomigliano alla vita di molti impiegati. Si salva dalla sua povertà con la distrazione, si fa illuminare dai bengala e si dissolve nel vuoto notturno, immemore della propria origine»⁷. In modo abbastanza singolare Kracauer pone questo ricorso alla distrazione in rapporto con una fuga – contemporaneamente – «dalla rivoluzione e dalla morte»⁸. Forse perché la coscienza della morte e della finitudine, se riconosciuta in pieno, renderebbe insopportabile la servitù in cui trascorre la vita e rivelerebbe il carattere ipnotico e sonnambolico della distrazione e della chiacchiera.

L'ottusità porta il singolo a una tale sottomissione agli impulsi collettivi di massa, che la Germania sembra regredita uno stadio storico arcaico, «come solo la vita di un primitivo è condizionata dalle leggi di un clan» (17). È un fenomeno che conosciamo anche noi: si esprime nella crescente prevalenza di una legge oscena e ufficiosa su quella codificata e pubblicamente affermata da una costituzione che prescrive uguaglianza e parità di diritti per ogni cittadino⁹. La gerarchia libidica del potere e del desiderio si afferma molto più nelle valanghe di insulti razzisti e sessisti che circolano via internet, che nelle affermazioni – divenute astratte – della legge scritta. La semplificazione barbarica del linguaggio è accentuata dal fatto che l'insulto o l'aggressione avvengono in comunicazioni sincopate e già predisposte ad accogliere solo l'elementare, cancellando le sfumature (i tweet, gli sms, etc.).

La violenza del linguaggio e sul linguaggio – non dimentichiamo la vera e propria deformazione disgregante che l'hitlerismo fece subire alla lingua tedesca e il nostro Duce a quella italiana – può trasformarsi in violenza a tutto campo, quando le sue minacce non trovino un'eco immediata e a meno che gli oppositori non siano di così poco conto da tacere ancor prima che gli venga ordinato. Una ulteriore conseguenza di questa ottusità estesa alla sfera linguistica è che l'ironia, «il più europeo di tutti i beni» (17) diviene impossibile: il doppio senso, il gioco di parole, il malinteso voluto, il motto di spirito divengono incomprensibili. Ogni parola viene presa spietatamente alla lettera, da una coscienza capace solo di percepire voci rauche di comando o sibilanti di seduzione.

Nella prima stesura di *Kaiserpanorama*, Benjamin fa risalire l'ottusità dilagante in Germania – «I tedeschi inclinano alla *Dummheit*» – alla propaganda di guerra e alla generalizzazione della menzogna, a cui ha portato la sconfitta e l'imposizione del trattato di Versailles. La situazione si aggrava a causa della devastante inflazione del primo dopoguerra; la lingua stessa si disgrega divenendo un riflesso della quantità astratta in cui si calcola il danaro: «Il numero divenne onnipotente e decompose la lingua»¹⁰. Se l'attenzione

⁷ S. Kracauer, *Gli impiegati*, Einaudi, Torino, 1980, p. 98.

⁸ Ivi, p. 96.

⁹ Cfr. S. Žizek, *Il Grande Altro*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 92 e sgg.

¹⁰ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band IV-2, cit., p. 914.

per l'interlocutore lascia il posto a quella per il prezzo delle sue scarpe, la comunicazione si spezza in frasi sincopate, ossessionata dall'oscillazione frenetica nel computo numerico del denaro. Questa decomposizione la predispone all'uso che ne faranno i nazisti, nel caratteristico accumulo di brevi e ripetute asserzioni. Una lingua spezzata e già incapace di trovare forme comunicative armoniche e complesse, viene poi invasata da un inebriamento irrazionale, che trasforma i suoi frammenti isolati in formule magiche, importanti per i loro effetti, nella nullità dei loro significati. L'abbassamento della lingua a espressione del danaro la prepara a diventare lo strumento grezzo delle rauche grida fasciste.

Questa osservazione di Benjamin ci invita a guardare al *nostro* linguaggio come a un sismografo: dopo un lungo periodo in cui esso è servito prevalentemente a misurare differenze quantitative e incrementi o decrementi del danaro, sia quello pubblico che quello privato, ora esso sembra pronto ad accogliere i sussulti di entusiasmo primordiale del nuovo fascismo. La lenta opera di svuotamento che ha subito nei decenni berlusconiani predispone le sue schegge rescisse a farsi veicolo di una sovranità autoritaria e grottesca. In effetti, osservava Benjamin, la difficoltà economica e ancor più la miseria, spingono gli uomini ad accatastarsi l'uno sull'altro, a perdere il senso della distanza e della differenza reciproca, tutti accomunati da bisogni e pulsioni primarie: cosicché essi perdono il sentimento della sobrietà (*Nuchternheit*).

Questa è un'altra manifestazione della stupidità, che spinge, invece che a rovesciare concretamente la situazione, a rivestirla per così dire di un significato supremo e trascendente, «a godere di questa impotenza come se si trattasse di una ricchezza di destino (*schicksalshaltigen Reichtums*)»¹¹, a trasfigurarla nell'ebbrezza totalitaria, fino a vivere «inebriati (*berauscht*) in una situazione inerte (*trägen*)». Questo passo, forse per la sua eccessiva negatività, anche se straordinariamente profetico, non compare nella stesura finale. In effetti è una situazione ossimorica quella a cui conduce il fascismo: una inerzia inebriata, un'ebbrezza inerte, una condizione immobile e reclusa e insieme indefinitamente esaltante, un sublime inchiodato. La premessa per un simile cortocircuito è l'ottusità come stato d'animo storico.

Nota. Così lo psicoanalista Roland Gori scrive delle nostre patologie e dell'ottusità che più da vicino ci riguarda: «Lo spazio analitico, allora, contribuisce alla ricostruzione della realtà interiore, offrendo posto e senso a un'esistenza talvolta così dispersa da evocare la condizione di stultitia di cui parlavano i filosofi antichi. Lo stultus è esposto ai quattro venti: senza memoria, senza volontà, disperso nel tempo e nello spazio, lascia che la vita scorra senza poterla vivere. L'uomo di oggi è esposto all'attualità, gli manca il tempo per potersi raccogliere e ritrovare»¹². In effetti la stoltezza e la distrazione sono il correlato psichico della merce e della moda, del suo objet petit a (nei termini di Lacan), che deve illudere e deludere il desiderio per assicurare la riproduzione continua del danaro.

¹¹ Ivi, p. 924.

¹² R. Gori, *Un mondo senz'anima. La fabbrica dei terroristi*, Poiesis, Alberobello, 2018, p. 69.

Ai contemporanei di Benjamin poté apparire come una singolare sincronicità il degrado del tempo atmosferico, delle stagioni e dell'aria stessa che si respirava, proprio nel momento in cui la società pativa crisi e disgregazione. Questa corrispondenza non motivabile razionalmente eppure indubitabile alla percezione comune, di cui se non altro esprime lo stato d'animo deformato e depresso, è uno dei temi ricorrenti e dominanti nelle opere di Shakespeare e in generale nel dramma barocco, che Benjamin studiava negli stessi anni di composizione di *A senso unico*. Comete, cataclismi, vitelli con tre teste, eclissi di sole e di luna, funesti allineamenti di astri, accompagnano la caduta dei sovrani, l'uccisione dei cesari, il crollo degli imperi, in una parola le crisi della sovranità, in cui «il tempo esce fuori dai cardini» e si annunciano violenze e disordini.

La natura, l'immagine che l'uomo ne percepisce, non è così separata dalla storia come lo pseudoilluminismo neoliberaista tende a farci credere, e reagisce con moti di simpatia o di ripulsa agli eventi dell'epoca, come se un unico battito o pulsare cosmico unisse l'accadere storico alle forze profonde dell'universo. Nella Germania di Weimar il paesaggio sembra partecipe del decadimento umano: «Come le cose, anch'esso consuma l'uomo, e la primavera tedesca che eternamente manca all'appuntamento è solo una delle innumerevoli manifestazioni affini della natura tedesca in decomposizione» (19).

Quello che a Benjamin poteva apparire un evento sincronico interpretabile come una corruzione dell'apparato percettivo, diviene per noi una tragica verità fattuale, verificabile coi più semplici nessi di causa ed effetto. La devastazione della natura, la sua crescente aggressività o addirittura il suo impazzimento, i fenomeni abnormi che ci circondano, sono in stretta connessione con le modifiche irreversibili che il capitalismo ha imposto negli ultimi decenni all'aria, alle acque, al vento, alla terra. La crisi di sovranità è un portato del capitale quanto il disfacimento del nostro paesaggio e del nostro patrimonio artistico e storico; la decomposizione sociale prodotta dalla forma di merce e dal danaro è effettivamente connessa alla patologia della natura e dei corpi. Sicché la metafora efficace con cui Benjamin conclude il suo frammento è diventata per noi una verità letterale e fisiologica: «In essa [natura] si vive come se da queste parti la pressione della colonna d'aria di cui ognuno porta il peso fosse divenuta, contro ogni legge, di colpo avvertibile» (19). Sono ormai frequenti i giorni in cui è meglio chiudersi in casa e avere meno contatti possibile con i veleni diffusi nell'atmosfera. Il fatto che respirare a pieni polmoni sia divenuto letale per i nostri bambini, dovrebbe da solo suscitare un cieco desiderio di ribellione, se non intervenisse un'altra profonda innervatura di stupidità: «Un padre che non può più dare un rifugio ai propri figli, un marito che non può più dare una casa alla sua donna, deve disimparare d'amarli»¹³. L'atonia emotiva, l'anaffettività preventiva è l'unica alternativa alla rivolta e dunque viene stimolata e sollecitata con tutti gli stupefacenti dello spettacolo e dei media, con l'economia della promessa e l'immagine di sogno dell'imprenditore di se stesso.

¹³ Ivi, p. 913.

Quando il ciclo economico del capitale precipita in una crisi, il rapporto soggetto-oggetto entra in una sindrome depressiva: nel regime del capitale l'individuo è anzitutto acquirente di merce e merci sono appunto i suoi oggetti, sempre più tali in ogni piega della vita, anche quelle apparentemente più lontane dal danaro, come l'arte o l'istruzione universitaria. Il soggetto preformato e predisposto al consumo si trova privato in tutto o in parte della possibilità di realizzarlo: alla sua percezione ciò si presenta come un'ostilità, una particolare inimicizia e resistenza al suo desiderio: «Dalle cose svanisce il calore. In maniera lenta ma ostinata gli oggetti d'uso giornaliero allontanano l'uomo da sé» (18). Nella privazione, il rivestimento fantasmatico della merce, che la presentava rivestita di fasciose parvenze, viene meno ed essa mostra la sua scheletrica richiesta di danaro, così come in generale esibisce a pieno la sua natura seriale, priva di qualsiasi tratto distintivo e personale.

Gli uomini addetti al servizio delle merci, alla loro distribuzione e vendita, si conformano psicologicamente alla durezza di nuovo conio che appartiene alle cose: la precedente vernice di gentilezza cade sul volto come un rimmel pesante e anche in loro emerge il fondo prima nascosto, l'essere *maschere di capitale*, che sovrasta il nucleo interiore ed umano: «Controllori, funzionari pubblici, artigiani e venditori, tutti si sentono agenti di una materia riottosa la cui pericolosità si studiano di mettere in luce con la loro grossolanità» (18).

Nella crisi sporgono il cranio aguzzo del capitale, gli zigomi ossuti del suo teschio: questa nuda miseria o questa atona mancanza di calore delle cose e degli uomini potrebbe far percepire una verità pericolosa, rendere palese, dietro l'euforia fantasmagorica, la freddezza sostanziale ed astratta del capitale, a un punto tale da renderla intollerabile. Ciò induce Benjamin a scrivere nella prima redazione: «Se il capitalismo disimpara l'arte di nascondere i propri meccanismi, va verso la sua distruzione». Una più esatta percezione deve averlo indotto a sopprimere questa frase. Il radioso inferno del nazismo, lo pseudoinebriamento delle masse, vengono in soccorso del capitalismo con un inedito virtuosismo del nascondimento: la freddezza del mondo delle cose viene compensata dall'ebbrezza distruttiva. L'operaio guerriero di Jünger diviene il nuovo eroe della tecnica.

Questa versione eroica e sublime della soggettività e della tecnica ci è – almeno per ora – estranea. Noi pure viviamo tuttavia in una lungamente coltivata atrofia del corpo emozionale, difendendoci con la soppressione dell'affettività dagli aculei insopportabili della crisi attuale: il nuovo fascismo promette di restituire calore alle cose e alle vite, riportandole a radici sicure di sangue e di suolo («Prima gli Italiani!»), espellendo l'"altro", accusato di inoculare il virus venefico della globalizzazione finanziaria. L'odio contro gli immigrati e i banchieri ebrei riscalda i cuori, passati dalla distrazione di massa del periodo berlusconiano al freddo cielo del debito e della colpa, che ci vengono imputati dagli organismi sovranazionali dell'economia.

Diremo dunque che sì, i meccanismi del capitale sono messi a nudo nella loro cruda freddezza e astrazione; ma invece di portare al suo crollo questa evidenza si ottunde

nella critica di superficie della finanza (più o meno ebraica), nella fusionalità di massa, nell'ebbrezza entusiasta che si proietta nel capo di turno. Evidentemente oggi non c'è nella figura di quest'ultimo un ricorso al sublime, neanche di tipo caricaturale, ma all'esplicita familiarità del grottesco: per usare categorie di Laclau, il populismo del nuovo fascismo si presenta come un dispotismo *fraterno*, in cui è accentuata la prossimità del capo alla massa, piuttosto che il distacco sublime da essa. Il fraterno e il sublime coesistono in ogni movimento fascista, ma diversa è l'accentuazione del primo o dell'altro polo, ed è necessario comprendere le differenze di fatto del suo dispiegarsi. Il fascismo è una risposta regressiva alla freddezza atonale e desolata del liberismo capitalista, compensata da un'emotività in figura primordiale.

Se la crisi politica e l'inflazione costituiscono il tema centrale di *A senso unico*, Benjamin cerca anche di comprendere l'emergere di figure e impulsi arcaici, riferibili all'universo ctonio riscoperto da Bachofen ed esaltato negli anni Venti e Trenta dalla cultura prefascista. Nel ritorno di una simbologia matriarcale non tutto sarebbe negativo e da respingere. Il riemergere di archetipi materni potenti, di un'emotività profondamente legata al corpo e alle radici terrestri dell'uomo, contiene anche una risposta immediata alla crisi della società patriarcale nella sua forma capitalistica. Il nazismo, tuttavia, si impadronisce di questa come di altre pulsioni dello stato d'animo collettivo e le torce in una soluzione regressiva e passiva. L'elemento tellurico materno viene accolto nella fusionalità e nell'ebbrezza di massa, mentre il polo patriarcale persiste indurito fino all'inverosimile nella freddezza tecnica della modernità e nel persistente dominio dell'astrattezza del danaro.

«Solo dall'altra sponda, dalla parte del giorno pieno, il sogno può essere evocato con memoria distaccata» (4). Benjamin propone un confronto con le forze oscure che si agitano nell'inconscio sociale: né immersione e identificazione con esse, né rifiuto razionalistico. Si tratta piuttosto di tradurre le immagini di sogno che esse contengono e di trasformarle in utopie concrete, senza dimenticare il pericolo costante che esse accechino la percezione della realtà. Il movimento psichico della massa, il suo disagio di fronte alla desolazione del capitale, richiede una risposta, che non può e non deve essere solo quella deviante e fascista.

Un frammento di immaginazione arcaica è il feticcio messicano che, in un sogno di Benjamin, un prete leva contro «un busto ligneo del dio padre» (9). Immagini che si riferiscono a un periodo più antico dell'umanità prendono forza di fronte alle rappresentazioni cristiane del dio patriarcale. In un altro sogno, nella piazza del mercato di Weimar, città culla dell'alta cultura tedesca, spunta la cuspide «di un santuario messicano dell'epoca del preanimismo» (21). È evidente che Benjamin non riferisce queste immagini di sogno al suo solo inconscio personale, ma alle tensioni profonde che si agitano in quello sociale e storico del suo tempo. Questi sommovimenti di figure oniriche sono contemporanei all'ottusità della coscienza desta nel momento della crisi, costitu-

iscono il risvolto soggettivo del viaggio nell'inflazione tedesca; si tratta, per così dire, della corrispondente inflazione psichica.

Uno dei frammenti più importanti, in questo confronto con l'immaginazione arcaica, è *Bambino sulla giostra*. Esso evoca l'alternarsi di presenza e assenza della Madre. La giostra porta il figlio lontano da lei e poi a lei riconduce, in una sorta di ripetizione ciclica o di eterno ritorno. La giostra gli propone una serie di immagini, che in realtà esprimono una storia condensata di figure divine precipitate nell'inconscio dopo l'avvento del cristianesimo: prima la cima di un albero «come il bambino l'ha vista già alcuni millenni fa» e che ricorda i culti animistici e la fase magica naturale; poi miti della religione greca, molto legati al mondo ctonio, Arione, Zeus-toro, Europa rapita dal dio: «L'eterno ritorno di tutte le cose è divenuto sapienza infantile e la vita una primordiale ebbrezza di dominio», e il bambino ripete nella sua giostra interiore il cammino percorso dall'umanità. Tuttavia l'eterno ritorno e l'ebbrezza di dominio sono anche le figure di un destino privo di redenzione e la minaccia profonda che incrina lo spirito del tempo. Come si può far fronte a queste forze senza farsene travolgere ed anzi traducendole in modo positivo nella psiche collettiva? Non è un caso che in questo frammento la figura salvatrice sia tratta da quello stesso mondo femminile-materno, da cui era iniziato il moto della giostra, la quale «diventa terreno infido. E spunta la madre, il palo saldamente conficcato nella terra, intorno a cui il bambino, approdando, avvolge l'ormeggio dei suoi sguardi» (35). Alla violenza patriarcale dell'ebbrezza di Zeus, dio toro, simile al padre freudiano dell'orda primitiva, può sostituirsi solo la clemenza di una divinità femminile. La distruzione della natura e di noi con essa, può essere compensata unicamente dal rispetto della terra-madre: il nuovo fascismo ne propone una caricatura distorta col suo regresso sviato alla limitatezza di un sangue e di un suolo.

L'inconscio sociale si dispone in faglie di tempo, in un multiversum temporale, e in esso si conservano le tracce del remoto passato, delle epoche tramontate, degli dei (apparentemente) scomparsi: Benjamin è consapevole che nel presente che lui sta vivendo, nell'indebolimento della coscienza desta dominata dal monoteismo ebraico-cristiano, strati più profondi della storia riprendono vigore e tendono a ritornare dalla rimozione in cui giacevano latenti: «Se ci si gira, la chiesa confina, come Dio stesso, col mare. Tutte le mattine l'era cristiana intacca la rupe, ma tra le mura sottostanti la notte torna ogni volta a spaccarsi nei quattro antichi quartieri romani». Questo passo ne ricorda uno, celebre, di Freud, che paragona l'inconscio alla sovrapposizione di faglie storiche diverse, che convivono l'una sopra l'altra, nei monumenti di Roma¹⁴. Il loro riaffiora-

¹⁴ «Ora facciamo l'ipotesi fantastica che Roma non sia un abitato umano, ma un'entità psichica dal passato similmente lungo e ricco, in cui dunque niente di quel che una volta è esistito è andato perduto, in cui accanto all'ultima fase di sviluppo continuino a esistere anche quelle anteriori» (*Il disagio della civiltà*, Newton Compton, Roma, 2010, p. 93).

re può esprimere l'esigenza di una integrazione e di un allargamento dell'unilateralità dell'atteggiamento cosciente, oppure, al contrario, un desiderio regressivo verso l'indistinzione arcaica. Per dirimere questa alternativa e questa domanda, il frammento discende a una faglia ancora più antica dell'inconscio, quella in cui si occultano le divinità femminili e materne, escluse dallo sviluppo della coscienza patriarcale: sono esse che possono portarci salvezza o distruzione, lasciando riemergere il fondo ebbro e barbarico dell'eterismo, o il volto donatore e generativo della Madre, secondo le polarità che Benjamin trae dall'opera di Bachofen: «Nella piazza del mercato una fontana. Verso sera, donne ai suoi bordi. Un gorgogliare arcaico» (44).

I frammenti di *A senso unico* più evidentemente politici proclamano uno stato d'emergenza contro la dissoluzione e la desolazione, che il capitale sta imponendo alla natura esterna ed interna dell'uomo: «Prima che la scintilla raggiunga la dinamite, la miccia accesa va tagliata» (44). Il nostro può essere il tempo della fine del capitale o più in generale «la fine di un'evoluzione della civiltà tre volte millenaria». Quando Benjamin scrive, pensa ancora che esista un soggetto antagonista del capitale, capace di tagliare la miccia; noi oggi non vediamo nessuna analoga figura politica, benché sommovimenti di rivolta agitano il mondo intero, con progetti vaghi, con idee confuse. Così il risentimento e la rabbia scivolano sempre più verso i contenitori populistici e fascisti, che non taglieranno la miccia, ma finiranno per accelerarne il corso. Per fare solo un esempio, il regime di destra ora dominante in Brasile porterà a un punto di non ritorno la deforestazione dell'Amazzonia, accelerando l'inaridirsi del pianeta. Si dirigono, come i ciechi di Brueghel, alla propria e altrui distruzione. Se non sono capaci di vedere la devastazione più materiale e visibilmente concreta, ancora meno vedranno quella morale e psichica, l'immane disastro che produrrà nelle anime delle vittime e dei persecutori il genocidio che sta avvenendo nel Mediterraneo: un trauma irredimibile che spinge verso la guerra di tutti contro tutti. Per riprendere un termine che Benjamin utilizza nelle tesi *Sul concetto di storia*, queste sono le figure attuali dell'Anticristo.

L'ebbrezza e la tecnica sono i due temi dominanti nell'ultimo e decisivo frammento di *A senso unico*. Esse sono anche gli elementi compositi e apparentemente contraddittori che coesistono nella formazione e nella vittoria del nazismo: che ha vinto, tra l'altro, perché è riuscito a sovrapporre nel suo progetto di gestione della modernità, a riscaldare – per così dire – la mano che manovra il freddo metallico della macchina, a creare una illusione di soggettività adatta al dominio della tecnica. Alle conflittualità del presente, come Benjamin dirà nell'*Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, il fascismo ha risposto sul piano della *rappresentazione* e dell'*immaginario*, con la sua estetizzazione della politica, la sua ritualizzazione della guerra, il godimento sadomasochista della distruzione. Il tentativo di Benjamin, come già appare nell'ultimo frammento del libro, *Planetario*, è di forgiare un concetto di ebbrezza e di tecnica alternativo a quello fascista e alle sue radici nella desolazione del capitale.

Nel mondo antico l'ebbrezza avveniva nel rapporto con la *physis*, che investiva l'intera corporeità e la psiche e all'interno di una comunità. Lo sviluppo del capitale e della sua tecnica nell'età moderna ha distrutto però la sua figura positiva, riducendo il rapporto con l'universo a una «unione ottica», a partire dalla scoperta e dall'uso del cannocchiale; «Il contatto del mondo classico col cosmo si compiva altrimenti: nell'ebbrezza... È ebbrezza l'esperienza che ci assicura dell'infinitamente vicino e dell'infinitamente lontano, e mai dell'uno senza l'altro» (70).

Questa commozione estatica, che il mondo moderno rimuove al di fuori della coscienza desta, non scompare tuttavia interamente: ma si profonda e si sedimenta nell'inconscio sociale, riemergendo dalla sua negazione in modo distorto e distruttivo e cioè nella guerra. L'entusiasmo, l'esaltazione corporea, non più contenuti nelle forme cerimoniali della comunità (credo che Benjamin pensi qui soprattutto ai misteri dell'antichità e al loro culto della terra Madre), si scatenano in regressioni disgreganti, nell'euforia della distruzione: «L'ultima guerra è stata il tentativo di un nuovo, mai esaudito connubio con le potenze cosmiche. Masse umane, gas, energie elettriche sono state gettate in campo, correnti ad alta frequenza hanno attraversato le campagne, nuovi astri sono sorti nel cielo, nello spazio aereo e negli abissi marini risuonava il rumore delle eliche, e da ogni parte si sono scavate nella madre terra fosse sacrificali», le quali rappresentano il riemergere del mitologema più arcaico del sacrificio di suolo e di sangue all'interno del massimo dispiegamento delle forze della tecnica.

Il fascismo, che comunque dalla guerra nasce e alla guerra riconduce, ha cercato di rendere permanente e quotidiano questo inedito connubio dello stato primitivo di inebriamento e della tecnica capitalista.

A queste figure del fascismo non si può rispondere col puro illuminismo, considerandolo come un incidente di percorso nel progresso della civiltà e della democrazia; neppure si può rimpiangere romanticamente l'età antica dell'ebbrezza e la sua perdita sacralità (per quanto in questo rimpianto si possano trovare semi di un'utopia da attualizzare in altro modo). Occorre fornire un nuovo e positivo concetto di ebbrezza e di tecnica, alternativo sia alla forma immaginaria nazista, sia alla desolata alienazione e astrazione del capitale, che di quella rappresenta la causa in ombra. È necessaria una diversa concezione della tecnica, che modificherebbe il suo fondamento e la sua relazione di sfruttamento con la natura: «Non dominio della natura, dominio del rapporto tra natura e umanità» (71), comparato in modo significativo a quello che si dovrebbe avere con i bambini, non fondato su un ottuso dominio, ma controllando la relazione che intercorre fra le generazioni. Questa diversa visione della tecnica, anziché distorcere i corpi negli spasmi «epilettici» della guerra, favorirebbe la costituzione di una *physis* «nella quale il suo contatto col cosmo avverrà in forma nuova e diversa». Si ritorna qui come in circolo al frammento politico del libro, in cui Benjamin chiedeva che si tagliasse con urgenza la miccia dell'esplosione prossima ventura: «Il delirio dell'annientamento è superato dall'essere vivente solo nell'ebbrezza della procreazione» (72).

La forza generativa dell'eros è qui convocata di contro al plusgodere dissolvente del fascismo e del capitale e chiamata a tradursi in una urgente azione politica rivoluzionaria. La rivoluzione fantasmatica e immaginaria del fascismo può essere fermata unicamente da quella reale del comunismo. Alla fine degli anni Venti, questa è l'alternativa delineata da Benjamin.

Noi siamo prossimi a un'urgenza storica paragonabile a quella degli anni Venti, se è vero che l'azione della tecnica capitalista ci sta letteralmente togliendo l'aria e l'acqua di cui viviamo e che l'unica risposta alla crisi economica e globale è quella immaginaria e fantasmatica del populismo. Non possiamo pensare di sventare questa minaccia difendendo i poteri finanziari del neoliberismo, o coltivando l'illusione di un "populismo buono", di sinistra, che però ripeta strutturalmente i ruoli e le funzioni di quello di destra. Difficile d'altra parte comporre insieme in un soggetto antagonista le mille lucciole di opposizione che ancora persistono a illuminare sporadicamente la nostra notte¹⁵. Difficile, ma non impossibile seguire alcune scie luminose del loro percorso, che danno figura alle urgenze del nostro tempo-ora. Modifica dell'essenza interna della tecnica e delle sue intenzioni; arresto dell'incremento insensato e distruttivo del capitale; accenni di una nuova pedagogia e di un diverso rapporto con l'infanzia; collegamento dei temi più strettamente politici ed economici con le faglie inconscie della psiche e una rinnovata consapevolezza dell'*immaginario* e delle sue figure di sogno, sia in negativo che in positivo; questi messaggi nella bottiglia ci giungono in onde di tempo dalla lettura di *A senso unico*.

¹⁵ Il riferimento è alle tesi di G. Didi-Huberman in *Come le lucciole*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2010.

Effe. La faglia umana

Alberto Zino

Il potere capitalista, questo potere singolare di cui vi prego di valutare la novità, ha bisogno di una guerra ogni vent'anni.
Jacques Lacan¹

1. Non si vede

«Il 1° maggio 1889 divenni il medico di una signora di quarant'anni circa, le cui sofferenze e la cui personalità m'ispirarono tanto interesse da dedicarle gran parte del mio tempo, e da assumermi l'impegno di guarirla. [...] Trovo una donna di aspetto ancora giovanile, sdraiata sul divano, la testa appoggiata su un cuscino di cuoio. [...] Ciò che dice è del tutto coerente e dimostra chiaramente cultura e intelligenza non comuni. Tanto più sorprende il fatto che ogni pochi minuti essa tronchi repentinamente il discorso, contraendo il volto in un'espressione di orrore e di ripugnanza, e tenda verso di me la mano, stendendo e contraendo le dita, mentre con voce cambiata e angosciata esclama: "Stia zitto! non parli! non mi tocchi!". Essa verosimilmente si trova sotto l'impressione di un'allucinazione terrificante ricorrente e si difende con questa formula contro l'intromettersi di materiale estraneo»².

«Il dottore parlava, come i suoi colleghi, produceva sapere e toccava, oh sì, la mano sulla fronte, ultimo gesto tra corpi prima che il transfert assumesse tutta la sua essenza di voce. Sorprende che l'uomo Freud, colpito dall'esclamazione ["Stia zitto! non parli! non mi tocchi!"], non aggredisca, non rimproveri, non si suicidi, non la uccida. Sente

¹ «Le pouvoir capitaliste, ce singulier pouvoir dont je vous prie de mesurer la nouveauté, a besoin d'une guerre tous les vingt ans» (J. Lacan, *Le séminaire livre XVI, D'un Autre à l'autre, 1968-1969*, Seuil, Paris, 2006, p. 242); tr. it. *Il seminario Libro XVI, Da un Altro all'altro*, Einaudi, Torino, 2019, p. 238).

² S. Freud, *Studien über hysterie*, in *Gesammelte Werke*, vol. I, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1972, pp. 99-100; tr. it. *Studi sull'isteria*, in *Opere*, vol. I, Boringhieri, Torino, 1970, pp. 213-214.

che c'è qualcosa, entra nel silenzio, sposta la sua sedia, si mette un poco più in là. Nella momentanea penombra di un vero»³.

Psicanalisi, nata di donna, come tutti noi. E tutte le parole del mondo.

Da quel momento in poi, i due non si vedono. Chissà, forse è per questo che l'inconscio non si vede.

Si dice, ma non si vede. Non c'è osservazione che tenga.

«Gioco di occhi che diviene gioco di orecchie, sguardo che diventa parola, senza rinunciarvi. Tralascio quel che si perde, in quella che nonostante ciò si vuole chiamare ancora analisi, a stare di fronte. Ripristinando l'antico dominio, di una parola rivolta a un ente visibile e di uno sguardo clinico; rinunciando al divano e alla sua forma astrusa, svanisce la carezza e la resistenza del suo velluto; e la stoffa di cui è fatto un sintomo, come un umano, si sa, sono parole»⁴.

Freud «sente che qualcosa in colei che gli chiede di svanire, di divenire orecchio, non ha ancora avuto luogo. Avere luogo? Verbo terribile, chiama un impossessamento, che, parlando di donne, non è fuori luogo. Cosa intendiamo con luogo, se non è un possedimento? Che significa da noi abitare in un divano?»⁵.

E perché l'inconscio è sociale? Come fa ad esserlo, messo lì tra due che non socializzano più di tanto, neppure si guardano? Tantomeno lo psicanalista, che proprio non è osservabile. Bel tipo, in effetti. Non si vede, non si tocca, se parla lo fa sempre per bocca di qualcun altro, non fa terapie né massaggi, non paga le sedute, devi farlo sempre tu, non prende farmaci e alla fine per qualsiasi cosa dà sempre la colpa a te.

2. *I normalmente nevrotici*

Le parole esistono perché non si vedono. Se si fossero viste, forse non sarebbero mai esistite.

«Il linguaggio non è fatto per assumere la forma del visibile»⁶.

In analisi occorre chiedersi: in che modo nel soggetto la parola colma questo informe, questo *non* del visibile? Dovrebbe essere inevitabile domandarselo. Una persona

³ A. Zino, *La condizione psicanalitica. Centocinquantesi frammenti, quindici lettere, un biglietto smarrito*, Edizioni ETS, Pisa, 2012, p. 11.

⁴ Ivi, pp. 11-12.

⁵ Ivi.

⁶ G. Deleuze, *Il sapere*, Corso su Michel Foucault (1985-1986), ombre corte, Verona, 2014, p. 169.

sta sdraiata sul divano per molto tempo, ha dalla sua soltanto la parola. In mancanza dello sguardo, del visibile, dell'oggettivo.

Bisogna precisare che tale *non* del visibile, per cui oggi noi ci siamo trattenuti per il tempo del nostro incontro, non è affatto un'assenza. Se il *non* del visibile, la sua mancanza, la sua nostalgia, il suo desiderio diventa tout court un'assenza reale o totale, ci troveremmo d'impatto nel campo delle psicosi.

Non vi sarebbe gioco, non si dà più gioco di *non*, soltanto un enorme sì o un ancora più immenso no. Per questo la psicanalisi non è fatta per le psicosi. Nonostante che analisti di alto rango vi abbiano dedicato vita e ricerca, come Jean Oury o Gisela Pankow. Il movimento lacaniano ha fornito una linfa straordinaria al trattamento psicanalitico delle psicosi o dell'autismo; giustamente nel segno di una tecnica del trattamento a volte modificata nel profondo, esigenza che da sé fa ben vedere la difficoltà dell'impresa.

La psicanalisi che Freud ha in mente riguarda quasi del tutto coloro che lui chiama i "normalmente nevrotici".

In quello che Lacan rinomina come «discorso psicotico», è come se non vi fosse molta possibilità di gioco. Di questo *non*, che è territorio instabile tra il sì e il no. Non vi è gioco del *manque*, della mancanza. La cosa, per esempio, è al cento per cento esistente o al cento per cento assente. Detto per ora in maniera un po' grossolana.

Nel nostro mondo di normali nevrotici, quel cento per cento non esiste, se non come fantasma. Quindi nelle analisi che conduciamo non si tratta mai di una presenza o assenza totale, è in questione sempre una mancanza in forma di parole. Da noi la mancanza si dà sempre e il soggetto si sforza di metterla sempre in forma di parole. L'analisi talvolta ha il compito di aiutarlo, in queste costruzioni.

3. *La fluttuante*

In fondo, vi sconsiglio di venire ad ascoltarmi la prossima volta⁷.

Dunque, l'inconscio non si vede.

Freud, *Introduzione alla psicanalisi*, lezioni pronunciate all'Università di Vienna, davanti a qualche decina di studenti di psichiatria. L'esordio della prima è folgorante. «Comincerò con le difficoltà dell'insegnamento, dell'addestramento nella psicoanalisi. Nell'insegnamento della medicina siete stati abituati a vedere»⁸. Qui, in psicanalisi,

⁷ S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1915-1917], in *Gesammelte Werke*, XI, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969, p. 9; tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1976, p. 199.

⁸ Ivi; tr. it., p. 200.

si tratta di tutt'altro. «Purtroppo tutto va diversamente nella psicoanalisi. Nel trattamento analitico non si procede a nient'altro che a uno scambio di parole»⁹.

Non avrete niente da vedere, qui si tratta di ascoltare. Sarebbe sufficiente questo *incipit* a chiarire una volta per tutte, già nel 1915, l'assoluta non pertinenza, non appartenenza della psicoanalisi alla medicina, dunque alla psichiatria o alla psicoterapia, spesso sua devota seguace. Se non è questione di poter vedere, molti dei parametri usuali nelle cure non sono utilizzabili.

Freud non vuole essere *fissato*. Non è solo faccenda di idiosincrasie personali. C'è un motivo. «Dato che mi abbandono io stesso, mentre ascolto, al flusso dei miei pensieri inconsci, non desidero che l'espressione del mio volto offra al paziente materiale per interpretazioni o lo influenzi nelle sue comunicazioni»¹⁰.

Ma come? Uno scandalo. Lo psicanalista, medico, psicologo, psicoterapeuta, scienziato, neutrale, pensa profondamente ai casi suoi. Durante le sedute? Cosa vuol dire secondo voi «seguire il flusso dei miei pensieri inconsci»? Non solo. È noto come in altri passaggi Freud richiami quella cosa straordinaria, mai vista prima in alcuna forma di terapia, che si chiama associazione libera. *La chiede anche all'analista*. Forse, nel nostro campo, non è stato ancora capito. La nomina «attenzione fluttuante».

Un analista può ascoltare non contro i propri pensieri, ma *grazie* ai propri pensieri.

La fluttuante. Forse è meglio non dirlo all'analizzante, chissà che idee potrebbe farsi. Ma di questo si tratta. Dato che mi abbandono alla corrente, allo *streaming* dei miei pensieri inconsci – che dunque non sono *i miei* –, non ho voglia che l'altro venga influenzato dal mio volto, dalle mie espressioni, da quel che vi scorge e soprattutto da quel che *non* vi vede.

Forzatamente, pensa Freud, indirizzeranno il materiale della seduta in una direzione piuttosto che in un'altra. Niente di male. Resta che l'analizzante è lasciato più solo possibile, con l'artificio del divano e di una sedia posta “in modo che non possa vederci”. Tecnicamente, analiticamente, eticamente solo.

La maggior parte degli umani tuttavia non sono così contenti del divano. Non lo apprezzano all'inizio, spesso lo temono. Hanno paura che si tratterà di un dir-vano, per riprendere il gioco di parole di Lacan, se il viso è assente. Lo sappiamo dalla vita, dai poeti, da Levinas, amico fraterno di Blanchot e Derrida, che ci introduce al tema dell'*autrui*, il volto dell'altro. Per noi umani, fare a meno di quel riferimento è una situazione straniante.

4. Un sapere senza oggetto

La psicoanalisi, se è davvero critica, è un sapere senza oggetto.

⁹ Ivi; tr. it., p. 201.

¹⁰ S. Freud, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14), in *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino, 1975, p. 343.

La politica, se è davvero sociale e non mera amministrazione, è un sapere senza oggetto.

Il senza-oggetto non dice che l'oggetto non c'è. Al contrario, gli umani sono talmente pieni di oggetti proprio perché l'oggetto non esiste. Potrebbe essere una grande risorsa – chiedere ai poeti, direbbe Freud. Ma, non tollerando, gli umani cercano di ridurre l'oggetto a merce.

Le cose più dolorose per l'uomo sono quelle che dovrebbero essere le più naturali: la relazione con l'altro, l'amore, lo stare al mondo, le parole e i corpi. Si pone domanda critica su quanto di socio-economico-culturale abbia prodotto condizioni di estraneità, talvolta di vero e proprio scollamento mentale, tra l'uomo e il suo esistere. Così apparirebbe con sufficiente chiarezza la spinta data a tale disorientamento, in favore di un domandare socialmente atrofizzato, di esseri ridotti a merce, «cose tra cose»¹¹, umani spaventati dal solo fatto di avere un pensiero o un corpo.

È per tale bisogno di far merce di sé che il capitalismo attuale o neoliberalismo – curioso che il dominante non riesca più a contenersi nell'identità con il capitale ma aneli a qualcosa che nomina la libertà – fa e può fare ciò che sta facendo.

Tutto diviene realtà. Cose, sentimenti, parole. Visibili, sempre. Su cellulari, web, tablet, computer. Forse la signora viennese non avrebbe approvato.

Curioso che sia in in evitabile voga la parola “schermi”. L'infinita saggezza delle parole – cuore di *Inc*¹² – non tradisce, sa cosa dire e come. Noi non ce ne accorgiamo, ci basta l'illusione che anche le parole – viste, costantemente viste – siano, come tutto, dei prodotti. A quando la compravendita delle parole, un tanto all'etto, all'atto?

Ma *Inc* resta sociale.

L'umano è quell'animale che si pone lo strano problema della realtà, cosa che nessun altro vivente fa. Se per noi la realtà fosse così naturale, perché dovremmo chiederne il senso? Passerebbe come passano le cose in natura. Senza domande. L'aria passa e non fa domande, così il vento e il mattino la pioggia. Anche gli alci e le betulle, tutti passano sulla terra senza lasciare orma di domanda.

Invece, la donna e l'uomo sono gli unici che non possono non domandare. Non possono non porsi la questione di loro stessi. L'umano, se possedesse una volta per tutte un oggetto, non domanderebbe. Egli è uomo proprio perché è senza-oggetto. Quindi domanda. Non all'alce o alla betulla, ma all'altro, quello che – quando la lingua è in vena di umorismo – si chiama “il simile”. E questa è la politica.

Non reperendo nella realtà questo 'altro', ne è pieno. Lo pensa, lo ama, lo delira. Il

¹¹ Il riferimento è anche a T.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften* 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 92; tr. it., *Teoria estetica*, Einaudi, Torino, 1975, p. 84). Cfr. A. Zino, *Necessità della psicanalisi*, cit., p. 128n.

¹² Così lo sigla Freud, a volte.

senza-oggetto vive in un mondo scandito dall'infinita possibilità degli oggetti, senza che mai nessuno lo diventi per sempre. Ne deriva la considerazione, un po' paradossale, che ogni umano, essendo in rapporto all'oggetto il senza-oggetto e in rapporto al domandare il senza-riposo, non può che domandare senza fine un oggetto senza fine. Essenziale per gli amori. E per la politica.

Qui si innesta – ogni volta, di colpo – la socialità, la socievolezza, il *socius* dell'inconscio, il suo strutturale, ineludibile essere-in-comune. *Inc* è il politico. Lo sarebbe nella sua essenza, se ne avesse una.

L'umano, nel tentativo di fare economia di se stesso, si affida alla parola, al linguaggio come lavoro del concetto, erezione di sistemi, per distruggere ciò che ha di più proprio. La cosa migliore sarebbe togliere di mezzo anche le parole. C'è di meglio cui delegare. I cosiddetti *fatti*, segni che provengono da una difesa e confluiscono in un ordine, durano quindi il tempo di una domanda di fondamento.

Penoso è rendersi conto che gli umani si accorgono della follia – dell'assoluta falsità del loro bisogno di credere, di un padrone, di qualcuno che tolga la fatica del pensiero e del desiderio: le nicchie due cose per cui vale la pena essere dove siamo –, eppure si ostinano nella sua difesa.

5. "L'inconscio è la politica"

Nelle pagine iniziali di *Necessità della psicanalisi*, introduco la questione tra politica e psicanalisi con Lacan:

quando saremo tornati a una piena percezione di ciò che Freud ci ha svelato, si dirà – non dico nemmeno "la politica è l'inconscio" – ma semplicemente: l'inconscio è la politica!¹³

Se l'inconscio è il "legame sociale" e dunque la politica, *psicanalisi*, che dovrebbe stare in ascolto di quel legame, non può che essere in questa alleanza.

Deve riprendere il suo ruolo guida, rifare e riaprire strade. Certo più rischiose, ma decisamente più appassionanti di ogni nuovo asservimento a un ordine restaurativo.

La pesante e inaccettabile ideologia,
per noi psicanalisti,
di questo lavoro riesumante
poggia la sua promessa e il suo

¹³ «[...] si Freud a écrit quelque part que "l'anatomie c'est le destin", il y a peut-être un moment où, quand on sera revenu à une saine perception de ce que Freud nous a découvert, on dira – je ne dis même pas "la politique c'est l'inconscient" – mais, tout simplement: l'inconscient, c'est la politique!», J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme, 1966-1967*, 10 maggio 1967 (inedito).

discorso di convincimento
sull'agitazione dello spettro dissolutorio
della funzione paterna che latita
e va porante su scala sociale.

Singolare come questo ordine economico e autoritario prima provochi lacerazioni nelle varie forme di vita sociale e privata

(*a piacere*, si va dalle nevrosi e alienazioni gravi della persona, violenze crescenti sulle donne, perdita del lavoro, persecuzioni dei migranti e dei rifugiati, impoverimento dell'istruzione e delle strutture sanitarie, un'educazione sentimentale sempre più deserta, la progressiva depressione e svuotamento di parole come 'solidarietà' o 'comunità', fino agli autobus che non passano mai),

poi imponga la soluzione finale del ritorno di sovranismi e ducetti fascisti, che sistemano le cose.

Invece di spaventarsi per la dissoluzione dei limiti e dei legami – temuta dagli psicanalisti nostalgici dell'autorità paterna e del discorso del padrone, spesso complici nel loro accomodarsi nella sottomissione a rassicuranti derive psicologiche – potrebbe, lei, *psicanalisi*, ascoltare i differenti *solvere* che differenza comporta?

Avvezza come dovrebbe essere
al rischio di procedere per frammenti e per domande
che non cercano risposte
(insopportabile per psicoterapie asservite al restauro),
formata e formante all'abisso,
al fondo senza fondo,
alla *dis*-soluzione che inventa,
in una parola all'inconscio e alla sua questione,
non dovrebbe, lei, *psicanalisi*, favorire le condizioni per la *com-parizione* di ulteriori inscenamenti del discorso tra i soggetti? Invece di partecipare alle attuali gravi forme di servitù, non dovrebbe ascoltare e rilanciare quella stessa dissoluzione,
che segni lo stile di un lavoro mai finito,
non terminabile in forme autoritarie di consolazione, e produca inattese *politiche* di comunità inconfessabili¹⁴?

6. *Destruktionstrieb*

Se l'inconscio è la politica *vuol dire* che non può accordarsi con la riduzione di quest'ultima a un'igiene mentale collettiva, centrata sulla promessa che in tal modo gli

¹⁴ Cfr. A. Zino, *Necessità della psicanalisi*, cit., pp. 20-21.

umani avranno meno problemi, non disturberanno gli altri e non ne saranno più turbati. Potranno finalmente dedicarsi agli acquisti in santa pace. Tuttavia, alla lunga, la famiglia umana, ingozzata di prodotti, sarà sempre più depressa, colma fino al soffocamento, e risorgerà «agli occhi di tutti come una verità furiosa che vorrà vendicarsi...»¹⁵.

Freud sostiene che *Todestrieb* (pulsione di morte) agisce in silenzio. Mentre il lavoro di Eros (pulsione di vita) ha bisogno del rumore, la scena, il discorso, il sociale, il politico. Così esso costruisce principalmente nessi, insieme, legami.

Eros sta dalla parte del nesso, è il suo motore. Thanatos è la dissoluzione del nesso, la sua messa in questione. Uno lega, l'altra slega.

Il gioco legame-dislegame regge la vita dei parlanti che noi siamo. Ambedue gli attori sono necessari, per noi. Anche per questo la questione o *domanda dell'inconscio* non può che essere la politica.

Ma spesso l'umano si arrende al suo bisogno-desiderio di essere l'artefice del gioco e non tollera di non poter dominare la copresenza dei due. Principalmente vuol essere il padrone dei legami e non tollera Thanatos. Non vuole sapere che la sua vita e la sua parola vive della coappartenenza di Eros e Thanatos. Uno lega, l'altra slega.

La pulsione di morte non ha proprio nulla di distruttivo, è il dis- di ogni legame, la spinta che gli impedisce di stabilirsi una volta per tutte.

Non volendo sapere di tale gioco, che non può padroneggiare più di tanto, l'umano si lascia andare più o meno furiosamente a quella che Freud chiama *Destruktionstrieb*, pulsione di distruzione. Questa non è altro che il non voler sapere della pulsione di morte, del dislegame, del dissolvimento del nesso.

7. Effè

Tra vedere e parlare non c'è un rapporto ma un non-rapporto¹⁶.

Il *non* del legame, della relazione, è una sorta di taglio, condizione eterna di un'opportunità. Niente di mistico, casomai geologico. Uno strano rapporto, un'apertura, territorio esiliante, esiliato, esitante e bucato, instabile e perciò fecondo, forse una faglia.

Frattura di masse rocciose accompagnata da spostamento di una delle parti (labbro) lungo il piano di frattura, in modo che terreni originariamente alla stessa quota vengono a trovarsi a diverso livello e terreni diversi per età e caratteristiche litologiche spesso vengono messi a contatto.

¹⁵ D. Sibony, *L'enjeu d'exister. Analyse des thérapies*, Seuil, Paris, 2007, p. 88.

¹⁶ G. Deleuze, *Il sapere*, Corso su Michel Foucault (1985-1986), cit., p. 155. Qui Deleuze cita Foucault che a sua volta riprende Blanchot...

Eppure c'è eros, qui.

Lo spostamento relativo delle masse litoidi può produrre una superficie di taglio lisciata e lucidata (specchio di f.), il più delle volte solcata e striata dall'intenso attrito delle parti che scorrono a diretto contatto ed estesa a volte anche per molti chilometri (f. orografica). Rigetto di f. Spostamento relativo di due parti omologhe (strati o livelli-guida) rispetto al piano di faglia. Le pareti o labbra della f. possono rimanere a contatto (f. chiuse) oppure no (f. beanti).

Stupenda effe, come non seguirla?

In quest'ultimo caso lo spazio tra le due pareti è spesso riempito da detriti, di forme e dimensioni varie, che costituiscono una fascia di roccia fratturata e brecciata, a volte cementata dall'azione delle acque circolanti e denominata fascia cataclastica, *cataclastite* o *breccia di frizione*.

Il piano di f. può essere verticale o inclinato. Nelle f. a piano inclinato la parte rocciosa al di sopra di questo si chiama *tetto* (*a*), quella che giace al di sotto *letto* (*b*); se lo spostamento ha causato un abbassamento del tetto rispetto al letto si ha la f. diretta o di *distensione* (*fig. 1A*), nel caso contrario si ha la f. inversa o di *compressione* (*fig. 1B*)¹⁷.

Ora, spero che qualcuno tra i lettori voglia dedicare una lieve insistenza all'attento ascolto di questo brano così sensuale, fino eventualmente a illuminare il dramma sentimentale di una cataclastite o la frizione di una breccia.

¹⁷ Cfr. <http://www.treccani.it/enciclopedia/faglia> (consultato il 18/01/2020).

Quelli che ancora

Stefania Consigliere

Spinaci. Sono la scopa dello stomaco. Non dimenticare mai la famosa frase di Prudhomme: «Non mi piacciono, e ne sono contento, perché se mi piacersero li mangerei, e non li posso proprio sopportare». (Alcuni troveranno tutto ciò perfettamente logico e non rideranno.)

Gustave Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues*

1. Fascism reloaded

Il signore senegalese che staziona all'ingresso del supermercato mi saluta con un gran sorriso. Oggi però sono di umore tetro e per giunta non ho monete. Intrappolata fra la solidarietà *spicciola* che posso stabilire con lui e il fastidio di avvertirla come un obbligo da boy scout, quando gli passo davanti mi scuso in modo brusco, occhi a terra, tiro dritto. Eccolo, lo sento, il demone si agita dentro di me: se do spazio al fastidio, rotolo nell'imbutto emotivo fascista. È facile, basta abbandonarsi alla gravità. Per non scivolare devo fare uno sforzo di testa, di mani, di gambe. Un altro.

Non ho dubbi sul fatto che gli anni in cui viviamo siano fascisti: che siano, cioè, anni di adesione viscerale a un sistema di dominio totalizzante e suprematista, in grado di determinare la materialità della vita e di colonizzare l'immaginario e che usa come propellente un mix di risentimento, arroganza e prevaricazione. Ai fenomeni descritti da Pezzella¹ se ne possono aggiungere altri, in base alla propria geografia di pelle scorticata: il fatto che si possa scambiare l'estensione della coppia normata per una lotta di liberazione; l'attribuzione delle colpe del patriarcato agli uomini, come se non fossimo tutti soggetti a una violenza che ci plasma nei ruoli prescritti; il cinismo con cui facciamo il conto dei morti (in mare, nei lager libici, sotto le bombe); la sterilizzazione di cinema e letteratura; l'abbandono dei più giovani a se stessi, e cioè alle ubbie del mercato; l'egemonia incontrastata della *governance* neoliberista, guerra di tutti contro tutti in una prigione di regole al contempo mutevole, coattivo e incomprensibile; l'accettazione diffusa di uno spettacolo del potere sempre più muscolare e pornografico. Tut-

¹ M. Pezzella, *Il fascismo come "stato d'animo"*: Mario e il mago di Thomas Mann, in "Altraparola", n. 2, 2020, pp. 115-136 (online).

ti fenomeni che, in senso molto letterale, mi angosciano e che impongono di scegliere, giorno per giorno e quasi ora per ora, la propria parte.

Nonostante ciò, una riflessione antifascista che si accontenti di guardare fuori – ai fascisti *sensu strictu*, per così dire – mi sembra insufficiente e perfino, a tratti, consolatoria. Da un lato, la ritrovata comunanza antifascista di quel che resta di sinistra e pensiero critico è, per definizione, succube dell'avversario a partire dal quale si definisce e ci impantana in una politica talmente di retrovia da non osare neppure *dire il suo nome*. Dall'altro, ho l'impressione che prendersela con i fascisti anziché con la propensione fascista dell'intera modernità significhi mirare troppo in basso (nonché agire, una volta di più, il meccanismo del capro espiatorio: bollare qualcuno come radicalmente "altro" rispetto a un progetto intrinsecamente buono e procedere all'epurazione). Chi apra davvero i conti con il fascismo è costretto ad aprirli con la modernità intera e con la parte di sé che con essa collude.

2. Fra trionfo e spleen

C'è una relazione fra la *Stimmung* di un particolare momento storico, quella dell'epoca e quella di un'età intera, un'aria di famiglia: ci sono inflessioni e sensazioni che attraversano i secoli e accomunano intere generazioni esposte in modo uniforme alle medesime esperienze di base. Raymond Williams le ha chiamate *strutture di sentimento*: l'effetto sui singoli della storia collettiva, l'*imprinting* sulle coscienze di modi di sentire che solo apparentemente sono intimi e privati, ma che derivano di fatto dalla strutturazione generale di un mondo².

Fascismo e nazismo (e, per completare la triade totalitaria, stalinismo) sono apparsi in un momento storico preciso e devono quindi essere analizzati nel paesaggio politico, sociologico e psicologico a loro proprio. Quel paesaggio, però, è in continuità con quello che lo precede e con ciò che lo segue; non è un'inspiegabile parentesi di barbarie entro la marcia trionfale della Civiltà, ma l'esito estremo della modernità³.

Questa può essere definita, in modo sbrigativo, come il mondo umano formatosi in Europa fra Cinquecento e Seicento, all'intersezione fra colonialismo, capitalismo e scienza, e che si è espanso sottoponendo umani, terre e relazioni al rullo compressore dell'espropriato e della messa a valore; e *squalificando in modo sistematico e inappellabile ogni forma di molteplicità*. Nel cercare di comprendere l'inconscio sociale nuovamente fascista della nostra epoca, così come quello dell'epoca propriamente fascista, essi andranno proiettati sullo sfondo di questo panorama emotivo fondamentale e di lunghissima durata.

² R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1977; A. Gordon, *Ghostly matters. Haunting and the sociological imagination*, University of Minnesota Press, Minneapolis & London, 1997.

³ Z. Bauman (1989), *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992.

Un insieme affascinante e spaventevole di strutture di sentimento attraversa la modernità, prodotto da una batteria di dispositivi ai quali, progressivamente, tutti i moderni sono stati sottoposti: mercato, lavoro salariato, scuola, medicina scientifica, tribunali, esercito, fabbrica, coppia, *doping*. Semplificando, potremmo definire due grandi categorie. Nella misura in cui siamo coerenti con la modernità trionfante e con il suo mito centrale, quello del progresso, allora siamo tenuti a essere egoisti; dipendenti dal mercato e quanto più indipendenti possibile da ogni altra relazione; dediti alla massimizzazione del nostro utile; in legami solo esteriori e utilitaristici con gli altri umani; competitivi; altamente prestazionali; e assolutamente certi che, per quanto riguarda le faccende fondamentali, la ragione è tutta e solo dalla nostra parte⁴. Nella misura in cui, invece, qualcosa in noi resiste al trionfo moderno, esso si manifesta come *spleen*, malinconia, nostalgia senza oggetto; come il muto sospetto di chi, sotto i canti di vittoria, sente i lamenti dei fantasmi e lo scricchiolare di ossa spezzate; e può imboccare la via della più trista reazione così come quella dell'utopia rivoluzionaria.

Frenesia del trionfo e umori saturnini vanno osservati insieme, perché unica è la loro origine. Come hanno chiarito Löwy e Sayre in un testo magistrale, il romanticismo non appare *dopo* l'illuminismo, ma *nello stesso momento*, come rivolta e resistenza⁵. Si può risalire ancora più indietro: all'epoca delle *enclosures* gli inglesi cadono in massa in uno stato d'animo lugubre che chiamano *melancholia* e che definiscono come lutto interminabile per qualcosa che non è più come prima. Non sanno esattamente di cosa si tratti (glielo spiegherà Marx un paio di secoli dopo), ma ne avvertono l'assenza: il mondo si è svuotato. Di lì in avanti, ogni intelligenza e sensibilità, ogni presa sulla propria epoca dovranno passare per la tristezza, ogni presagio di liberazione per quella che Benjamin chiamava "organizzazione del pessimismo".

Di questo secondo tipo di strutture di sentimento non parleremo più, perché è chiaro che chiunque s'impegni in un'analisi dell'inconscio sociale non può che esserne attraversato e toccato fin nel profondo. Più rilevante, qui, è il primo dei due insiemi, meno pensato perché meno analizzato in noi stessi.

3. Deciso in anticipo

La modernità ha un carattere singolarmente duplice: sul piano utopico si presenta come la sola via possibile di liberazione e sviluppo nel momento stesso in cui, sul piano fattuale, produce devastazione; ed è talmente efficace nella sua schizofrenia da riu-

⁴ P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris 2010; M. Singleton, *L'uomo che (non) verrà*, Forum, Udine, 2012.

⁵ M. Löwy, R. Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Paris, 1992.

scire a persuaderci che la devastazione che va producendo coincide con la liberazione che cerchiamo.

Da un certo punto di vista, niente di nuovo: l'elaborazione di ideologie grandiose per occultare la violenza e naturalizzare le gerarchie è, da sempre, il trucco fondamentale con cui i sistemi di dominio si garantiscono legittimità e stabilità. La modernità, tuttavia, migliora la presa con un mito capace di trasformare in modo istantaneo i perdenti in nuovi vincenti, le vittime della sua espansione in zelanti collaboratori. Il nocciolo di questo trionfo è già stato identificato: «Poiché l'Illuminismo è totalitario più di qualunque sistema. Non in ciò che gli hanno sempre rimproverato i suoi nemici romantici – metodo analitico, riduzione agli elementi, riflessione dissolvente – è la sua falsità, ma in ciò che per esso il processo è deciso in anticipo»⁶.

Deciso in anticipo significa che possiamo non avere ancora messo a punto la formula del tutto, il farmaco perfetto o la più giusta organizzazione del mondo, ma non c'è dubbio che a trovarli saremo noi. Tutti gli altri sbagliano *per definizione*, dacché solo noi moderni abbiamo capito davvero come funziona il mondo. Per questo, per quanto possano resistere e mostrarsi attaccati ai loro spiriti, ai loro antenati e alle loro vecchie superstizioni, alla fine gli altri dovranno arrendersi all'evidenza e diventare come noi.

Ne segue, come Horkheimer e Adorno non esitano a concludere, che la modernità ha una vocazione totalitaria. Fin dalle sue origini essa opera infatti una feroce *reductio ad unum* dei regimi ontologici (esiste un solo essere: quello di ciò che chiamiamo "natura"), epistemologici (esiste una sola verità: quella relativa alla natura e descritta dalla scienza), etici (esiste un solo bene: quello del progresso che si basa sulle verità di natura).

La tendenza alla totalizzazione comincia dunque ben prima dei totalitarismi. Figlio legittimo della modernità, il fascismo non fa che portare a termine l'impresa unificante con il primo tentativo consapevole di totalizzazione dei regimi immaginari, esperimento estremo in cui «è in gioco la natura umana in quanto tale»⁷. Mai davvero superata perché relegata nell'impensabile del Male Assoluto, l'impresa totalitaria non è affatto rovinata insieme ai regimi che l'hanno sperimentata; semmai, è stata portata a un nuovo grado di realizzazione con la trasformazione antropologica indotta dal sistema dei consumi e dello spettacolo⁸.

Nella presunzione totalizzante del *deciso in anticipo*, tuttavia, è rimasta impigliata anche larga parte del pensiero critico e rivoluzionario. Se questa proposizione suona troppo drastica, si provi a cercare dentro di sé buone ragioni per opporsi alla scolarizzazione dei bambini ugandesi; alla costruzione di ospedali nella foresta amazzonica; o

⁶ M. Horkheimer, T.W. Adorno (1944), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1997, p. 32.

⁷ H. Arendt (1966), *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999, p. 628.

⁸ G. Debord (1967-1988), *La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano, 1997; P.P. Pasolini (1976), *Lettere luterane. Il progresso come falso progresso*, Einaudi, Torino, 2003.

alla realizzazione di infrastrutture stradali in cima alle Ande. La paralisi mentale che ci coglie, l'assenza di rispetto che mostriamo per le forme di vita altrui, non indicano affatto (come ci piace credere) che il nostro sistema è fra tutti il migliore. Indicano solo che continuiamo a essere posseduti dalla fantasia stregata del progresso.

4. Rimozioni

La modernità non si pensa come una tribù fra le altre, ma come il definitivo superamento delle limitazioni etniche, e proprio la (presunta) universalità dei suoi valori ci fa credere che progresso, verità, giustizia e libertà siano tutti, e solo, dalla nostra parte. Questo senso di superiorità è talmente radicato nel nostro impianto pulsionale da non poter essere mai davvero messo in discussione. Non perché non ve ne sarebbe causa, ma per via delle difese psicologiche che subito s'innalzano a fronte della possibilità che, dopo tutto, il nostro mondo non sia superiore a tutti gli altri. Neanche la profonda infelicità dei nostri anni e le tracce ormai ben visibili del disastro ambientale riescono a liberarci dalla cattura⁹.

Viviamo di rimozioni talmente profonde da rasentare la schizofrenia. Per cominciare, ricucito il disvelamento marxiano, abbiamo nuovamente dimenticato la quantità di violenza che fu necessaria per imporre il capitalismo all'interno dei nostri confini e conformare la popolazione alle sue esigenze (le torme di miserabili in giro per l'Inghilterra, i roghi delle streghe, la plasmazione dei corpi maschili in macchine da produzione e di quelli femminili in macchine da riproduzione, la diffusione di un raffinato sistema di *doping* a basso costo¹⁰ etc.).

Poi rimuoviamo in continuazione il sospetto angosciante che il progresso, lungi dall'essere la soluzione dei problemi, sia *il problema*. In termini più formali: per poter funzionare, lo sviluppo basato sul plusvalore richiede la creazione di un differenziale, di uno slivellamento che metta in tensione due poli. La miseria della classe operaia era (ed è) necessaria all'accumulo di ricchezza della classe borghese; l'"arretratezza" del meridione italiano è stata funzionale all'industrializzazione del settentrione; la miseria del terzo mondo era (ed è) necessaria alla ricchezza del primo. Gli *slums* di Manchester, le *favelas* brasiliane, le operaie uccise in Messico e il traffico dei migranti nel mercato della prostituzione non sono residui di un'epoca barbarica che lo sviluppo permetterà infine di superare, ma il necessario contraltare dello sviluppo stesso. L'idea che il progresso *risolverà* disparità e ingiustizie è la più crudele delle illusioni: il progresso è ciò che le

⁹ P. Pignarre, I. Stengers (2004), *Stregoneria capitalista. Pratiche di uscita dal sortilegio*, IPOC, Milano; «Lundi matin» 58 (30/11/2015), *Digressions sur l'ennemi, le complot, l'argent et le peuple* (<https://lundi.am/Digressions-sur-l-ennemi-le-complot-l-argent-et-le-peuple>).

¹⁰ S.W. Mintz (1985), *Storia dello zucchero. Tra politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1990; M. Rahnama, J. Robert (2008), *La potenza dei poveri*, Jaca Book, Milano, 2010.

crea secondo una dinamica vampiresca che ha continuamente bisogno di nuove terre, nuovi umani e nuove forme di vita da mettere a valore¹¹.

Eliminata ogni differenza interna con il gigantesco divenire-*middle class* degli ultimi trent'anni e patologizzata ogni dissidenza, la *Stimmung* moderna si manifesta oggi con particolare chiarezza nelle "relazioni estere", nel modo in cui reagiamo agli altri mondi umani ancora presenti sul pianeta. Nel rapporto con i loro rappresentanti soffriamo di una particolare forma di rimozione. Da un lato, ciò che non è conforme al nostro mondo e al nostro modo di essere umani continua a essere squalificato senza mezze misure come etnicismo, arretratezza, credenza. Dall'altro, tutto ciò che offusca o incrina la gloriosa autonarrazione del progresso viene ignorato o giustificato come danno collaterale. Poco importano i numeri, il sangue, la violenza, il dolore, la distruzione: il bene superiore dello sviluppo ancora giustifica tutto.

È una strategia vecchia e blasonata. Di fatto, è la prima scissione che abbiamo dovuto produrre in noi per poter perpetrare, senza impazzire, quattro secoli di orrore coloniale, di devastazione delle comunità, di asservimento del non-umano (piante, animali, terre, cieli), di assoggettamento dei non-conformi (matti, visionari, donne, renitenti al salario o alla leva, devianti), di oblio di tutto ciò che non rientra nelle forme previste di esperienza (sogni, intuizioni, aperture mistiche, innamoramento, *ekstasis*). *It's a wild world, baby*: per essere moderni bisogna essere disincantati, affrontare da uomini dure verità e compiti ingrati. L'universo ci ignora, compassione e sensibilità sono roba da femmine, la solidarietà sarebbe bella ma non è realistica, la natura va domata, la biologia è destino, ciò che non rientra nella razionalità calcolante è insensato¹². Per sopravvivere e prosperare bisogna smettere di sentire.

Largamente impiegata lungo tutta la modernità, questa strategia di desensibilizzazione è arrivata al suo limite più avanzato con gli orrori nazisti. Quando la disumanizzazione, il terrore e lo sterminio tipici dei regimi coloniali fanno capolino sul suolo europeo, si fa difficile dismetterli: subentra allora il trauma ("com'è stato possibile arrivare a tanto?"), seguito da una nuova rimozione (l'interpretazione del nazismo come parentesi di barbarie). Pochi furono in grado, negli anni immediatamente seguenti, di tracciare la genealogia dei campi legandoli all'impresa coloniale.

Le cose non vanno meglio ai giorni nostri. Una banale riflessione sui numeri è sufficiente: la più parte di noi ha un'idea di massima del numero di morti prodotti dai cam-

¹¹ M. Sahlins (1972), *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano, 1980. Sulla dialettica di miseria e ricchezza, I. Illich (2005), *I fiumi a nord del futuro*, Quodlibet, Macerata, 2009; M. Rahnema, J. Robert (2008), *La potenza dei poveri*, Jaca Book, Milano, 2010. Sulla struttura vampiresca del plusvalore e sulla dinamica *savage/salvage* che giustifica l'espansione, Z. Bauman, *Capitalismo parassitario*, Laterza, Roma-Bari 2009 e A.L. Tsing, *Friction. An ethnography of global connection*, Princeton University Press, Princeton, 2005.

¹² M. Sahlins, *The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology*, «Current Anthropology» 37 (3), 1996, pp. 395-428.

pi di sterminio nazisti, una cifra che si aggira intorno ai 6 milioni; pochissimi invece, per non dire quasi nessuno, hanno un'idea, neanche di massima, del numero di vittime prodotte dal colonialismo. Ora, a seconda dei computi, i morti dell'impresa coloniale sono compresi fra i 200 e i 350 milioni: la stessa unità di grandezza dei campi, prolungata per quattro secoli. E la cosa più straordinaria è che, anche quando veniamo a conoscenza della cifra, le morti computabili come "danni collaterali" del progresso ci sembrano comunque meno atroci.

Un'enorme rimozione è in opera, che rende ignote le cifre e fa sparire nel cappello del prestigiatore l'orrore della tratta atlantica, delle piantagioni, dei regimi di sterminio a media intensità del Congo e dell'Amazzonia; e ci tiene lontani dagli eccellenti resoconti, di cui pure disponiamo, sulle devastazioni portate dallo sviluppo¹³. Se, come diceva Aimé Césaire, il nazismo è il colonialismo dell'uomo bianco sull'uomo bianco, la continuità fra i due fenomeni continua a sfuggirci. E non basta ritirare le mani dalle terre altrui (cosa che, per inciso, non abbiamo mai fatto, se non sulla carta) per strapparsi di dosso le sedimentazioni, gli automatismi e le strutture di sentimento che cinque secoli di egemonia coloniale hanno impresso su di noi e che continuano ad alimentare la piega totalitaria¹⁴.

5. Sintomatologia

Nella misura in cui restiamo aderenti al mito del progresso, restiamo collusi con la modernità, intrappolati nell'illusione che la rivoluzione coincida con il rovesciamento dell'egemonia economica borghese anziché con il superamento del regime antropologico moderno e capitalista.

Conviene dunque allenarci a riconoscere in noi i segni della cattura. C'è una sintomatologia avverbale tipica che dovrebbe mettere subito in allerta. Il suo segno più chiaro è dato dal ricorrere, nei ragionamenti sull'umano, dell'avverbio *ancora*: «popoli che ancora credono agli spiriti», «che non hanno ancora l'elettricità», «che ancora praticano la magia», «che sono ancora tradizionali». E via dicendo. Nella sua banalità, l'avverbio segnala la permanenza della struttura di sentimento che continua a farci credere superiori a qualsiasi altra forma umana e quindi in diritto di imporre la nostra norma come unica, vera e giusta. Può manifestarsi secondo una spettrometria che va dall'aperto disprezzo, tipico del razzismo fascista, al bonario paternalismo diffuso a sinistra, i cui buoni auspici tradiscono a ogni passo l'intento uniformante.

¹³ Oltre al classico K. Polanyi (1944), *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974, v. anche M. Taussig (1980), *Il diavolo e il feticismo della merce. Antropologia dell'alienazione nel «patto col diavolo»*, DeriveApprodi, Roma, 2017; Tsing, *Friction*, op. cit.

¹⁴ F. Fanon (1952), *Pelle nera maschere bianche*, Marco Tropea Editore, Milano, 1996 e Id. (1961), *I dannati della terra*. Einaudi, Torino, 2000.

Non si tratta tanto di scovare quest'inflessione nei discorsi altrui, quanto di imparare a sentirla in azione nei discorsi nostri, nei nostri tic mentali, nella piega del nostro sguardo. È sorprendente, e spesso disperante, scoprire quanto spesso fa capolino. Impossibile liberarsene con un semplice atto di volontà: serve un allenamento continuo, una sorta di yoga della vita-non-colonialista (propedeutica alla vita-non-fascista).

Le palestre per questo yoga esistenziale non mancano ma, com'è anche per l'esercizio fisico, praticarlo regolarmente richiede molta forza di volontà. C'è l'antropologia e in particolare quella più recente, gli autori raccolti sotto l'etichetta posticcia di *ontological turn*; c'è la possibilità di avvicinarsi con delicatezza e curiosità ai mondi altrui; ci sono la riflessione etnopsichiatrica e quelle sviluppate nell'antropologia medica; a ben vedere, ci sono anche gli esiti delle scienze *hard*, che da diversi decenni invitano a dismettere ogni ipotesi monista sulla materia e sull'universo. Se tutto questo ancora non basta, presto o tardi saranno i danni dell'antropocene e il crollo della presenza fra i nostri concittadini a costringerci a cambiare rapidamente prospettiva¹⁵.

6. Guida dei perplessi

Le obiezioni – grossomodo sempre le stesse – non escono dalla presunta assolutezza dei nostri valori. Quelle in negativo chiamano in causa ciò che, degli altri, non ci piace: l'infibulazione, la lapidazione delle mogli infedeli, le caste indiane, il cannibalismo, i sacrifici umani rituali. Tutte cose che ci stanno antipatiche e che, così supponiamo, dovrebbero stare antipatiche a tutti¹⁶. Ma, anche, tutti fenomeni che hanno una storia: una storia interna, etnografica, in quanto pratiche specifiche di taluni gruppi umani; e una storia esterna che intreccia gli eventi storici con i fantasmi del nostro rapporto con l'alterità.

Una messe di testi eccellenti mostra come l'interpretazione moderna delle pratiche altrui sia quasi sempre funzionale all'estensione della nostra egemonia e come queste stesse pratiche abbiano una storia legata, nella maggior parte dei casi, proprio all'espandersi del regime coloniale. Non c'è modo qui di approfondire questa pista, ma vale la pena riportare almeno qualche dato storico-antropologico. Negli anni Settanta le donne anziane di diverse regioni dell'Africa ancora ricordavano di quando, a inizio Nove-

¹⁵ D. Danowski, E. Viveiros De Castro (2014), *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Roma, 2017; B.-C. Han (2014), *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Nottetempo, Roma, 2016; Z. Steel et al., *The global prevalence of common mental disorders: a systematic review and meta-analysis 1980–2013*, in «Int. J. Epidemiol.» (2014); Yosuke T., *Kodoku-shi, la morte solitaria*, «DoppioZero» <https://www.doppiozero.com/materiali/kodoku-shi-la-morte-solitaria> (2019).

¹⁶ Intendiamoci: tutte cose che stanno enormemente antipatiche anche a me, ma non più della nuova tratta coloniale, del *fracking*, delle *maquilladoras* messicane, della necropolitica o, per restare sull'ipertrofica questione femminile, della pornografia e dell'utero in affitto.

cento, le modificazioni genitali si sono diffuse, in risposta al dominio coloniale, come metodo per segnare l'appartenenza dei corpi a gruppi intenzionati a restare uniti anche sotto la violenza del dominio europeo¹⁷. Fra i Temne della Sierra Leone la pratica che noi chiamiamo "stregoneria" prende forma lungo il Seicento in diretta connessione con la tratta atlantica come modo per selezionare coloro che verranno mandati schiavi¹⁸. Più in generale, contro le aspettative della storiografia classica, la stregoneria non sembra affatto destinata a svanire davanti ai lumi della modernità; al contrario, pare diffondersi in parallelo alla modernità stessa, come pista di adattamento ai nuovi valori che essa impone, tanto nell'Europa moderna quanto nelle terre colonizzate¹⁹. Il cosiddetto "cannibalismo" amazzonico è risultato essere, all'analisi antropologica, una lunga procedura per onorare il nemico ucciso e incorporarne la forza vitale, talmente poco vampiresca che il vincitore è tenuto, fra l'altro, a prendersi cura delle mogli e dei figli del nemico vinto²⁰. Perfino la rigidità delle caste indiane, lungi dall'essere una tradizione immemore, è interpretata dalla recente ricerca storico-antropologica come complemento dell'ordine sociale coloniale britannico²¹.

Poi ci sono le obiezioni in positivo, che chiamano in causa l'oggettività del nostro progresso: l'aumento della vita media, la diminuzione della mortalità infantile, i vantaggi della scolarizzazione. Anche in questo caso, diamo per scontato che quello che piace a noi debba piacere a tutti, dimenticando ogni nozione in arrivo dall'antropologia, dalla storia delle religioni, dalla comparativistica. Vediamo un paio di controesempi. L'aumento della vita media è parametro fondamentale per chi, come noi, presuppone che il tempo sia lineare, che la morte annienti gli individui e che la nuda vita sia, di per sé, un bene; ma è di interesse assai minore per chi presuppone la circolarità del tempo; per chi, come i buddhisti, ipotizza la metempsicosi; e per chi trova che il valore massimo non sia il semplice essere in vita, ma una forma di vita qualificata (ad esempio dall'onore, da un ruolo sociale riconoscibile, dal rapporto con il numinoso etc.). Allo

¹⁷ T. Esho, S. Van Wolputte, P. Enlin, *The socio-cultural-symbolic nexus in the perpetuation of female genital cutting: a critical review of existing discourses*. «Afrika focus» 24 (2), pp. 53-70 (2011); W.N. Njambi, *Dualisms and female bodies in representations of African female circumcision: A feminist critique*, «Feminist theory» 5 (3), pp. 281-303 (2004).

¹⁸ R. Shaw, *The production of witchcraft/witchcraft as production: Memory, modernity, and the slave trade in Sierra Leone*, «American Ethnologist» 24 (4), 1997.

¹⁹ Per l'Europa, L. Parinetto, *Streghe e potere. Il capitale e la persecuzione dei diversi*, Rusconi, Milano 1998. Per le terre coloniali, nella ricca letteratura sviluppata alla fine del secolo scorso, almeno J. Comaroff & J. Comaroff, *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*, The University of Chicago Press, Chicago 1993 e P. Geschiere (1995), *The modernity of witchcraft. Politics and the occult in postcolonial Africa*, University Press of Virginia, Charlottesville-London, 1997.

²⁰ P. Descola, *Les lances du crépuscule. Relations Jivaro, Haute-Amazone*, Plon, Paris, 1993.

²¹ N.B. Dirks, *Castes of Mind*, in «Representations», 37 (1992), Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories, pp. 56-78.

stesso modo, riteniamo che la scolarizzazione sia indispensabile per tutti, sotto ogni cielo e in qualsiasi condizione, perché solo la conoscenza rende liberi. Lasciando perdere la sfumatura gnostica, il presupposto alla base di quest'idea è che la sola conoscenza degna del nome sia quella che viene trasmessa con la scolarizzazione – ossia la nostra. Dimentichiamo così che, se a noi per produrre un medico servono circa una trentina d'anni, per produrre un guaritore amazzonico ne servono circa quaranta, fatti di permanenza in selva, relazione prolungata con le piante maestro, iniziazione formale da parte di un terapeuta anziano, conoscenza raffinata della nosologia e dell'eziologia locali. La scolarizzazione che produce un medico è incompatibile con questo processo *altro* di apprendimento; se continuiamo a imporla, è perché in fondo continuiamo a pensare che un medico occidentale sia una forma umana più alta e desiderabile di un guaritore amazzonico.

Per quanto possa sembrarci incredibile, e finanche inaccettabile, non tutti la pensano come noi o fanno come noi e non c'è motivo di supporre che la ragione (o dio, o la storia) sia dalla nostra parte. O facciamo i conti con questo fatto, oppure onestà vuole che torniamo senza remore a dichiararci colonialisti e a esaltare la violenza del processo storico che fa alcuni schiavi e altri padroni. E cioè, a fare *outing* e dichiararci fascisti.

7. *La rivoluzione e il molteplice*

Resta da esplorare il terreno più scivoloso: la possibilità di liberazione, per noi, per altri. Accettare la molteplicità dei mondi non significa lasciare che tutti vadano al diavolo come meglio credono, ma “solo” dismettere la presunzione di superiorità che c'infesta. Non siamo messi bene. Il magistero femminista degli anni Settanta e Ottanta, ad esempio, sembra oggi polverizzato, padroni e padrone del primo mondo (la cui ricchezza viene dalle vene aperte di donne e uomini dei mondi altri) si ostinano a decidere l'agenda politica degli sfruttati sulle base delle loro ossessioni e dei loro fantasmi²². Dapprima abbiamo imposto agli altri il nostro dio unico, il battesimo, i vestiti che coprono le pudenda, la salvezza dell'anima; poi il nostro progresso, le strade, le industrie, l'inquinamento, i vaccini; il nostro modo di essere umani, fatto di scolarizzazione, salario, monogamia; la nostra democrazia e tutto ciò che essa richiede: le rappresentanze, l'individuo, i diritti. Vorremmo infine anche imporre a tutti la rivoluzione al singolare, ovvero la *nostra* liberazione dai *nostri* ceppi?

Se una rivoluzione è ancora pensabile e desiderabile, è quella che la farà finita con il dio unico, geloso ed espansivo della modernità; con la presunzione di averlo sempre al nostro fianco a garantire il nostro mondo, la nostra ragione e la bontà del nostro progetto. Quella, in breve, che taglierà i garretti alla tentazione totalitaria che ha attraver-

²² F. Ruggiero, *MGF Modificazioni Genitali Femminili. Una questione post-coloniale: il nostro sguardo sulla nostra “alterità”*, Colibrì, Paderno Dugnano, 2013.

sato tutta la modernità e, con essa, anche una parte cospicua del pensiero rivoluzionario, creando un'inquietante simmetria fra contendenti²³.

Una rivoluzione siffatta ci costringerà allo spavento, quello che tutti provano di fronte alla finitudine del proprio mondo, la vertigine che prende quando il reale si rivela molto più complesso, difficile e pericoloso di quel che credevamo²⁴. Ci costringerà, in breve, a fare i conti con la possibilità della fine del mondo – che è sempre, per chi la vive, la fine del mondo *tout court* e che, vista da fuori, è invece la fine di *un* mondo, di un modo di fare umanità e di portare in essere un'ontologia. Questa catastrofe che tanto ci spaventa, e che abbiamo battezzato antropocene, è la stessa che abbiamo imposto per quattro secoli agli altri. Alcuni, in qualche modo, hanno resistito: hanno organizzato il pessimismo e *non sono diventati come noi*. È forse da loro, e non dall'ennesima versione del sogno tecnocratico, che dovremmo imparare le virtù che servono nel presente.

L'abbandono del monismo totalitario e il passaggio al molteplice è la prima rivoluzione richiesta a noi, figli della modernità e ancora egemoni sul pianeta, per uscire dalla paralisi esistenziale e immaginativa nella quale versiamo e cessare la violenza del progresso. Questo comporta anche, per i figli della tradizione rivoluzionaria, ripensare il disincanto e il ruolo chiave che esso ha giocato nella modernità, dacché la totalizzazione dell'esistente ha come prerequisito la sparizione dal mondo di qualsiasi forma di intenzionalità non umana: alberi, fiumi, animali e monti devono smettere di parlare; le ninfe devono fuggire dai boschi, lari e penati abbandonare gli abitati; sogni, sincronicità e modi altri della coscienza devono spogliarsi di ogni significato.

Alcuni, che hanno attraversato mondi altri, stanno cominciando a parlare pubblicamente, e in veste di accademici, di enti, modi della soggettività, insiemi di relazioni che, da noi, sono stati squalificati a superstizioni nello stesso periodo in cui le *enclosures* cominciavano a distruggere le comunità rurali.

Gli ambientalisti affermano che l'aumento dell'estrazione distrugge la natura; gli investitori affermano che sviluppa le regioni arretrate. Noi sosteniamo che quanto viene oggi distrutto sono anche persone alter-umane, perché ciò che le pratiche degli estrattivisti e degli ambientalisti costruiscono come "natura" potrebbe *anche* essere altro. Questa è una delle cose che abbiamo imparato (noi due curatori) da una montagna delle Ande peruviane, che è anche una persona, e dagli animali della foresta paraguaiana, che sono anche gli spiriti-proprietari del loro mondo. E abbiamo anche imparato che la loro distruzione – a differenza, forse, della distruzione della natura – è difficile da comprendere da parte degli analisti. Allo stesso modo, rendere pubblici questi tipi di alter-umani è difficile per coloro che ci convivono; tradurre la loro distruzione in

²³ Per una magnifica panoramica su pensatori, posizioni e movimenti che non si sono lasciati catturare in questo stallo, v. la serie di volumi intitolata *L'Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, curata da Pier Paolo Poggio e uscita fra il 2010 e il 2018 per i tipi di Jacabook.

²⁴ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977.

una questione politica è spesso impossibile e perfino svantaggioso. Dopo tutto, l'opinione egemone afferma che la natura è, pubblicamente, solo natura; pensarla diversamente, pensare che le montagne o gli animali sono alter-umani, è solo una credenza culturale²⁵.

Non è una scelta semplice e si rischia a ogni passo la squalificazione ma, per chi voglia fare il passaggio, non mancano intercessori²⁶.

«Non credo alle persone alter-umane, e ne sono contento: perché se ci credessi le rispetterei, e questo non lo posso proprio sopportare». (Alcuni troveranno tutto ciò perfettamente logico e non rideranno.)

²⁵ M. De La Cadena & M. Blaser, *A world of many worlds*, Duke University Press, Durham & London, 2018, p. 2.

²⁶ Oltre ai testi già citati, v. anche I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, Paris 2009; D.J. Haraway, *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016; E.A. Povinelli, *Geontologies. A requiem to late liberalism*, Duke University Press, Durham & London 2016; A. Tsing, H. Swanson, E. Gan, N. Bubandt (a cura di), *Arts of living on a damaged planet. Ghosts of the anthropocene*, The University of Minnesota Press, Minneapolis 2017; A. Cunsolo, K. Landman (a cura di), *Mourning nature. Hope at the heart of ecological loss and grief*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 2017.

Canetti: «Le qualità della massa»

Massimo Cappitti

Introduzione

Sfugge la riflessione di Canetti ad ogni forma sistematica che, contravvenendo alla vocazione metamorfica del reale, finisce per fissarlo e mortificarlo in una definizione indiscutibile. Da qui, allora, l'attenzione di Canetti rivolta alla fluidità dell'esperienza e del pensiero che la riflette. Il suo sguardo, pertanto, si sottrae a ogni specialismo accademico e tende a contaminare saperi diversi, da un lato, e, dall'altro, a evidenziare la fragilità e l'inopportunità dei confini tra le differenti discipline, conquistandosi in tal modo una visione più profonda della realtà. Pensare, quindi, significa rifiutare il clamore della presenza, per accostare all'opposto «l'inespresso», ovvero, «l'oscuro e tenace, ancora remoto avanzare a tastonando di qualcosa di cui non sappiamo nulla»¹. Si tratta del mondo «indomabile» che ci costituisce intimamente: familiare ed estraneo insieme. Chi pensa, perciò, è mosso dalla tensione a «cambiare il suolo che ha calpestato con sicurezza per sgusciare nell'insicuro»². In tal modo l'attività del pensiero può salvare le cose e gli uomini dalla prigionia del consueto e delle abitudini. «Lama che recide», la riflessione procede per strappi e discontinuità, che scardinano il decorso lineare del tempo. Solo provvisoriamente, i suoi esiti si raccolgono in una istanza unitaria, impegnata nella ricerca di un nuovo precario equilibrio. L'individuo stesso, lungi dall'appagarsi di sé, è nello stesso tempo luogo di conciliazione e, insieme, campo di battaglia dei molti che lo abitano, delle irriducibili ragioni, cioè, che, come già Nietzsche aveva sottolineato, costituiscono l'essere del soggetto. Questi, dunque, prende forma nella collisione tra la lacerazione dolorosa provocata dalla «infinità di cose» che dormono in lui

¹ E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, Adelphi, Milano, 1993, p. 199.

² Ivi, p. 342.

e che non è «lecito svegliare senza ragione», da un lato e, dall'altro, l'accettazione consapevole e gioiosa della spinoziana potenza di vita³. Se, quindi, i soggetti traggono forza dall'«essere molti uomini», pure, occorre tenerli insieme, affinché nessuna istanza prevalga sulle altre, né si affermi un soggetto supremo ordinatore, che riconduca a sé la molteplicità che caratterizza il reale. Governare se stessi, pertanto, preserva dal desiderio di dominare gli altri. Canetti oppone al «terribilmente premeditato e obbligato»⁴ la protezione delle diverse e irripetibili manifestazioni della realtà. Nulla, dunque, deve andare perduto. Ciò significa, come voleva Kafka, «lasciare libero quanto più spazio possibile»⁵ per offrire ospitalità a ogni singolo suono e voce. Allora, a causa dell'irrevocabile annichilimento, che accompagna cose ed eventi, allora tanto più urgente diventare protestare contro la morte, insensata, malvagia e inutile. Piuttosto, essa rappresenta il male radicale, il male originario, che intride le esistenze destinandole al nulla. La morte, sottolinea ancora Canetti è la beffarda condanna decretata in anticipo, irriducibile a ogni giustificazione e a qualunque tentativo di trovarvi il segreto ultimo dell'esistenza. Neppure ha maggiore successo la consolazione religiosa, sospesa tra l'opacità del presente e il rinvio a un futuro disvelamento. Nel mondo descritto da Canetti non c'è redenzione e il silenzio divino è lo sconforto di Dio per la sua incapacità di sconfiggere la nemica suprema e ultima del vivente.

La massa

In un breve passo contenuto ne *La provincia dell'uomo*, Canetti racconta come sia nato *Massa e potere*, il suo testo più significativo e importante. Il libro prende forma da una «coazione» inspiegabile per l'autore stesso, alla quale, tuttavia, è rimasto fedele per tutta la vita. La scoperta della massa, infatti, ha costituito una sorta di «illuminazione», che ha modificato irreversibilmente lo sguardo dell'autore sulla storia collettiva e sulle storie dei singoli. L'evento ricordato da Canetti è una manifestazione di protesta a Francoforte contro l'assassinio di Rathenau.

In quell'occasione lo scrittore per la prima volta ha avvertito la massa come una forza estranea ed enigmatica. Vi ha scorto, cioè, all'opera la medesima impellenza e irrefrenabilità che contraddistingue le pulsioni elementari come la fame e la libido. Quegli uomini erano là obbedendo a un dispositivo primordiale, come se nel cuore dell'umano tornassero a manifestarsi antichi istinti condivisi da tutti i viventi. Canetti, dunque, vi ha visto una realtà «sempre esistita» e soprattutto più che mai presente, come se la storia recalcitrasse a disporsi in una temporalità capace di interrompere lo scorrere lineare del tempo. Questo «ambiguo senso di fascinazione» è contemporaneamente

³ Id., *La rapidità dello spirito*, Adelphi, Milano, 1996, p. 9.

⁴ Id., *La provincia dell'uomo*, cit., p. 110.

⁵ Id., *Il cuore segreto dell'orologio*, Adelphi, Milano, 1987, p. 14.

sia «attrazione fisica», sia «violento desiderio di partecipare, indipendentemente da ogni considerazione e ragionamento»⁶. La massa, allora, si mostra con la stessa inesorabilità e perentorietà di un evento naturale. Del resto, i volti contratti e concentrati dei manifestanti rinviano a una salda e condivisa convinzione, che sta alla base della repentinità del farsi della massa: una presenza inaspettata «là dove prima non c'era nulla»⁷. Perché vi sia massa, ricorda Canetti, devono sussistere alcune condizioni fondamentali. Ovvero, «la massa vuol sempre crescere»⁸; al suo interno «domina l'eguaglianza»⁹; «ama la concentrazione»¹⁰; ha bisogno di una direzione¹¹. Gli individui, pertanto, sono sottoposti alla pressione di forze spesso tra loro in contrasto. Se, infatti, la forza di immedesimazione con gli altri e l'«ebbrezza» che ne deriva possono comportare la sospensione, se non la scomparsa, delle peculiarità dei singoli, d'altra parte, però, si produce una straordinaria «intensificazione delle possibilità dell'esperienza»¹², dove l'accrescimento della persona e l'oltrepassamento dei propri limiti trovano una inaspettata convergenza. Vengono, così, meno identità e appartenenza. Due pulsioni, dunque, caratterizzano il comportamento delle masse: la «pulsione di massa», che spinge gli individui ad abbandonare le proprie caratteristiche personali, e la «pulsione della personalità», responsabile dell'allontanamento di ciascuno dagli altri. La collisione tra questi due istinti, forti e ciechi, consente di spiegare il corso della storia e insieme di comprendere le vicissitudini del presente. La massa sovverte le gerarchie ma, nello stesso tempo, contribuisce alla ricostruzione di un ordine costituito. Oscilla, dunque, tra il desiderio di crescere illimitatamente e la paura di disgregarsi, come ad esempio, accade nelle situazioni di panico, quando i manifestanti, infranta ogni forma di solidarietà, cercano soltanto la propria salvezza. Eppure, avviene anche che nella massa gli uomini finalmente, per un attimo, si liberino dalla paura di essere toccati, di essere, cioè, anche soltanto sfiorati da ciò che è loro estraneo, se non nemico. In essa si sentono uguali e, grazie alla «scarica», sperimentano l'insolita e felice condizione della scomparsa delle differenze. Quanto più i corpi si addossano l'uno all'altro, tanto più forte è la consapevolezza di condividere il perseguimento di una meta comune. Ogni massa è dominata da un sentimento fondamentale: ad esempio, nelle masse rivoluzionarie prevale l'«impulso di distruzione», sospeso tra la rovina del vecchio ordine e la nascita di una nuova configurazione di senso. Le masse rivoluzionarie, dunque, sono animate dal «presagio felice di ciò che verrà»¹³. Oppure, la minaccia della dissoluzione dell'e-

⁶ Id., *Il frutto del fuoco. Storia di una vita (1821-1931)*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 130-132.

⁷ Id., *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981, p. 19.

⁸ Ivi, p. 34.

⁹ Ivi, p. 35.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² Id., *Il frutto del fuoco*, cit., p. 90.

¹³ Id., *Massa e potere*, cit., p. 23.

sistente viene deviata verso la «domesticazione», operata dalle religioni mondiali, che proiettano in un futuro lontano l'iniziativa che caratterizza il presente.

Più volte nel corso del libro l'autore polemizza con le concezioni tradizionali della massa, con chi, cioè, ha voluto vedervi «una specie di malattia», oppure una «nemica temibile», tanto più minacciosa perché con le masse potrebbe ripresentarsi la barbarie nel cuore della tarda modernità¹⁴. L'indebolimento della facoltà critica, allora, determinerebbe lo scatenamento degli istinti più distruttivi, che sonnecchiano nel singolo quali «relitti di tempi primordiali». Se la «massa aizzata» e la «massa in fuga» sono le più antiche, condivise ancora da uomini e animali, la «massa del divieto» e quella del «rovesciamento» e della «festa», sono solo umane. Inquietante è la massa aizzata, che si forma in vista di una meta velocemente raggiungibile. Si propone di uccidere sapendo già chi ucciderà. Ciascuno vuole partecipare e, qualora non possa colpire, almeno vuol vedere come gli altri colpiscono. La rapida crescita di questo tipo di massa deriva dall'«assenza di pericolo». Essa, infatti, può impunemente infierire sulla vittima, poiché questa è stata messa a disposizione proprio «per essere soppressa»¹⁵. Per questo la violenza da cui è colpita sfugge a ogni punizione. È il capro espiatorio attorno al quale tragicamente la comunità fonda la sua indiscutibile identità.

Tornare a leggere Canetti, allora, diventa tanto più necessario e urgente, quanto più pervasivamente il potere interviene sulle vite attraversate così dalla sua violenza smisurata, come la feroce realtà contemporanea drammaticamente dimostra.

¹⁴ L'obiettivo polemico fondamentale di Canetti è Freud. In particolare, Freud, sulla scia di Le Bon, avrebbe ridotto la massa a un episodio regressivo «dell'attività psichica a uno stadio anteriore, affine a quello che non desta meraviglia riscontrare nei selvaggi e nei bambini» (S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pp. 20-21). Il fraintendimento della natura delle masse nasce dalla mancanza di una esperienza diretta del fenomeno. Freud non ha conosciuto la massa dall'interno e si è servito di criteri più adatti a spiegare «i processi che si svolgono nell'individuo». Dall'estensione arbitraria dei principi della psicologia individuale a un fenomeno collettivo nasce la convinzione freudiana che la massa, prescindendo dal «capo», risulta incomprensibile.

¹⁵ Ivi, p. 58.

Individuale e collettivo in Jung: la cifra rivoluzionaria dell'identità analitica

Anna Maria Sassone

Il tentativo di delineare l'attualità dell'identità analitica, e del pensiero analitico che ne è a fondamento, può trovare sia senso che sostanza allorché assumiamo l'identità non nell'astrazione del concetto, ma nell'intrinseco rapporto di interdipendenza che essa inevitabilmente stabilisce con il collettivo, con il mondo in cui viviamo, con il nostro tempo. Ogni identità infatti prende forma nella relazione con l'altro, ma è dalla relazione con l'altro, dalle inevitabili contaminazioni, che può anche venire de-formata. Se consideriamo le fasi dello sviluppo identitario dell'essere umano, è possibile considerare come, a partire da caratteristiche del tutto individuali, l'identità inizi a prendere forma dalla relazionalità con le diverse figure di affidamento, a partire dai genitori.

Il *tu sei* viene assimilato fin dai primi anni di vita nei termini dell'*io sono*; il conosciuto di sé, la propria identità, passa inevitabilmente attraverso il modo in cui siamo stati conosciuti e rappresentati. L'iniziale costruzione dell'identità nasce infatti all'interno di un rapporto di dipendenza capace di rispecchiare in modo sufficientemente adeguato le caratteristiche individuali di quel particolare bambino. E se l'oggettività non può abitare le relazioni, se l'atto del conoscere non può che essere mediato dalla soggettività, le relazioni tuttavia possono articolarsi nel rispetto di una giusta distanza che permetta una migliore messa a fuoco dell'altro, sempreché la relazione non riveli le trame di un tessuto di natura simbiotica. Con il venir meno della distanza, in tal caso, il bambino si trova ad essere identificato con le parti scisse dell'altro, divenendo lo specchio delle Ombre sconosciute che abitano l'interiorità del proprio genitore. La formazione dell'identità in tali relazioni si costituisce come deformazione identitaria, una deformazione *per contaminazioni*, che mina il potenziale costitutivo di un essere umano, come di un gruppo: dalla piccola associazione, al partito, alla nazione, a una parte di mondo.

Il muro, qualunque muro che viene eretto nel reale, da quello di Berlino a quelli più recenti, rappresenta infatti quella cesura interiore che rende possibile configurare un al

di qua e un al di là, un *io* che si posiziona in modo frapposto a un *loro*, dove quel *loro* diventa il contenitore delle proiezioni d'Ombra di una massa indifferenziata e inconsapevole, e anche per questo facilmente manipolabile. Appare dunque evidente quanto l'identità si costituisca, si modifichi e prenda forma all'interno della relazionalità con l'altro, un altro che all'inizio è sempre esterno a sé ma che per processi imitativi ed identificativi si rende successivamente anche interno a se stessi.

Jung parlava di *imago*, di immagine internalizzata, che comunque, potremmo dire, si dà come frutto di una realtà esterna coniugata con quella interna. La relazione tra realtà esterna e realtà interna, tra mondo interno ed esterno, è un tema che attraversa significativamente tutta l'opera di Jung. E se tanta attenzione noi junghiani diamo all'inconscio collettivo, parimenti dovremmo considerare quanto il conscio collettivo, la condotta cosciente delle masse, trovi nelle emozioni primarie, e soprattutto in chi le rappresenta, il proprio burattinaio.

L'individuazione non esclude ma include il mondo¹: il farsi dell'individuo, il divenire *in-dividuo* – ovvero non diviso in virtù di processi integrativi di parti di sé – non è una strada solipsistica, ma è una strada che trova nelle relazioni con l'altro e con il mondo l'assetto costitutivo complesso dell'essere umano. In questo senso la psicologia analitica si dà come psicologia complessa, e non tanto perché ci parla dei complessi, ma perché ci aiuta ad accostare la complessità del sistema affettivo ed emotivo che sostanzia la nostra umana essenza.

Dunque, l'individuazione non esclude ma include il mondo. Una frase, si potrebbe dire, di grande impatto, ma come la si può leggere?

Da un lato si tratta della possibilità, che l'ascolto analitico offre, di entrare in una mentalità che consente di usare il mondo esterno anche per comprendere, in un gioco di rispecchiamenti, quel che accade nel mondo interno dei pazienti. Si tratta di echi tra macro e micro, si tratta di avvertire le specularità tra l'universo lì fuori e l'universo sconosciuto che è in noi: entrambi parimenti infiniti, misteriosi, e, proprio per questo, attivatori di ricerca e di nuove scoperte. Nei percorsi analitici l'ascolto dei fatti e degli eventi si rende strumento d'analisi: le narrazioni sulla realtà esterna, i racconti sull'altro, possono farsi strumento di accesso al mondo interno, al pari di un sogno, di una fantasia, di una sabbia, di un lapsus o un atto mancato.

La componente *altra* alla coscienza, che in noi risiede, ci appare sempre come estranea (e quindi attribuibile a chi è fuori di noi) e inaccettabile. Estranea perché non ancora conosciuta a noi stessi².

Una impostazione che nasconde però un pericolo: quello di ridurre l'analisi a mera tecnica. Scivolamenti in tal senso ci sono stati e continuano ad esserci, il mondo là fuo-

¹ C.G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1947/1954), in *Opere* vol. 8, Boringhieri, Torino, 1983, p. 243.

² C.G. Jung, «*La 'riga' svizzera nello spettro europeo*» (1928), in *Opere* vol. 10*, Torino Boringhieri, 1974, p. 103.

ri viene misconosciuto per leggere e interpretare il testo portato dai pazienti attraverso la lente di un sottotesto riferito alle sole immagini interne o ai movimenti transferali in atto. Un rassicurante (per l'analista) gioco di tecnica e abilità: «Tecnica è sempre uno schema senza anima e chi ritiene che la psicoterapia sia una semplice tecnica corre il rischio di prendere imperdonabili cantonate. Schema può significare ottusità e mancanza di umanità»³.

Inoltre dobbiamo prendere atto che il mondo là fuori esiste per quanto possa essere un aggancio appropriato per le proiezioni.

L'individuazione non esclude ma include il mondo.

In una bifrontalità della visione è anche la conoscenza della realtà interna che ci permette di accostare e di entrare in rapporto con il mondo esterno. L'analisi era fino a non molto tempo addietro perlopiù relegata nelle stanze d'analisi, anche se la visione analitica aveva iniziato, con il finire degli anni '80 del secolo scorso, ad attestare la sua presenza nei diversi luoghi di cura, soprattutto nelle istituzioni per la salute mentale. La diversa visione della malattia mentale introdotta prima da Charcot, e successivamente da Eugene Bleuler, Jung e Binswanger, diventa il terreno da cui idealmente sembrerebbe svilupparsi la corrente socio-culturale che prese poi il nome di psichiatria democratica.

In questo fermento di ricerca di senso, l'analisi si attesta all'interno delle istituzioni psichiatriche e non, il setting, da *temenos* relegato nella sua attuazione rituale alle sole stanze d'analisi, si fa interno, ed è il 1982 quando Racamir pubblica il suo libro: *Lo psicoanalista senza divano*⁴. Potremmo dire che, in un processo di osmosi tra interno ed esterno, il mondo là fuori, portatore di quella rivoluzionaria visione della diversità introdotta dai movimenti nati in America agli inizi degli anni '60, ha consentito un lento abbandono dell'ortodossia freudiana per un progressivo avvicinamento alla pratica della psicoterapia, così come la aveva delineata Jung.

L'identità psicoanalitica nella relazionalità con l'esterno si trova così a dover modificare alcuni presupposti in cui per anni si era riconosciuta. Saltano infatti i vecchi criteri freudiani di analizzabilità e non è più il paziente chiamato a uniformarsi al modello dell'analista ma è l'analista che si fa contenitore, si fa *setting*: si regola e si autoregola nella relazione con l'altro. Non a caso nella lingua inglese il termine *setting* viene usato anche per indicare la *regolazione*: *regulation* e *setting* vengono usati infatti al pari di sinonimi. Si è trattato di un processo che ci ha portato fuori dai nostri studi, che ha arginato la nostra tendenza claustrofila, connotando dunque anche in altri termini l'identità analitica.

La formazione analitica oggi non può essere più rivolta a svolgere unicamente il mestiere di analista, se continuiamo a stare in questa prospettiva noi analisti rischiamo di restare fuori dalla storia e continuiamo a colludere con le stereotipate immagini del conscio collettivo che ci vogliono relegati nei soli luoghi della cura.

Molti giovani oggi accostano le sofferenze dell'anima svolgendo attività diverse: chi

³ C.G. Jung, «*Situazione attuale della psicoterapia*» (1934), in *Opere* vol. 10*, Idem, p. 239.

⁴ P.C. Racamir, *Lo psicoanalista senza divano*, Raffaello Cortina, Milano, 1982.

svolge il ruolo di compagno adulto nei luoghi di intervento psichiatrico, chi lavora nei centri accoglienza con i migranti, chi nel territorio, nelle carceri o nelle diverse situazioni di emergenza causate da disastri, non solo ambientali. Un rapporto, qualunque rapporto, può avere valenze terapeutiche e può attuarsi seguendo internamente un registro analitico di ascolto che permetta di comprendere i moti emozionali, i soli a cui è data la guida della nostra condotta, almeno fin quando non si renda possibile riconoscerli per prendere posizione davanti ad essi. Ma questa attuale identità dell'analista, venutasi a modificare dagli assetti delle origini, inevitabilmente apre ad un'altra forma di presenza nella realtà esterna.

L'analista può infatti rapportarsi al mondo usando la conoscenza dei moti dell'animo umano che permettono di conoscere, ri-conoscendoli, sia i moti collettivi, che il potere seduttivo degli stereotipi e dei luoghi comuni, sia i fenomeni di massa, inevitabilmente guidati dallo spirito del tempo. La psicoanalisi nasce con una sua specifica matrice che non stenterebbe a definire *rivoluzionaria*, rivoluzionaria rispetto allo spirito del tempo e ai valori, spesso definibili nei termini di disvalori, che lo interpretano.

Nel contesto di una società positivista, la psicoanalisi affermava il primato della soggettività, riconduceva la perdita dei lumi della ragione alla possessione di istinti e affetti rimossi o repressi, ma oggi che ruolo può avere la prospettiva analitica per il mondo esterno? Se il mondo è rappresentabile come una totalità di luoghi e popoli, con i correlati ambientali e socio culturali che lo costituiscono e differenziano, il mondo allora si potrebbe dare ai nostri occhi anche come realtà speculare del Sé, ovvero il Sé troverebbe nel mondo esterno una sua possibile forma di rappresentazione.

Il termine Sé nella psicologia analitica è definibile come un centro, il Centro, di cui il mandala nella sua circolarità di raffigurazione è la rappresentazione simbolica, costituito dalla totalità di coscienza e inconscio, una totalità in divenire per i progressivi processi di integrazione di parti sconosciute, altre. Il centro dunque non è l'Io, ma *das Selbst*. Così come la totalità è una meta a cui tendere, soggetta a processi integrativi delle diverse parti che la compongono, così le forze arcaiche, le sollecitazioni del primario, tendono a generare totalitarismi nei quali il *pre*-dominio di una parte sul tutto nullifica qualunque possibile processo integrativo e relazionale tra le parti, favorendo lo sviluppo di una mentalità integralista, nel singolo individuo, come in gruppo.

Come scrive Jung:

«Poiché la nostra psicologia empirica è fondata interamente sull'esperienza di casi individuali, il nostro discorso [sul collettivo, i movimenti di massa e le Nazioni] deve necessariamente prendere le mosse dall'individuo [...] Gli elementi che sono comuni a tutti gli uomini possono sommarsi nel formarsi di un gruppo [...] e consistono principalmente in qualità istintuali che hanno un carattere relativamente primitivo... Finché [le Nazioni e le masse che le costituiscono] possono pascolare indisturbate all'aperto, sono torpide e inoffensive [...] Ma quando il cibo comincia a scarseggiare... ecco che fanno ricorso alla violenza[...]»⁵.

⁵ C.G. Jung, *Psicologia e problemi nazionali* (1936), in *Opere* vol. 10*, cit., pp. 300-301.

Ecco, quando il cibo comincia a scarseggiare.

Punto centrale è la crisi globale, il pesante divario sociale determinato da una economia globalizzata fondata sul solo denaro e sul profitto. Quelli che in una società civile evoluta sono considerati i disvalori diventano i valori inferi di una massa involuta e individualistica. Non si tratta più, come alcuni anni fa, di contrastare le sole immagini della superficie, né di adagiarsi nella fuga in un mondo senza confini dove i diversi marchi di prodotti, e non solo di largo consumo, da Mc Donalds a Zara, da Armani alle catene Hilton o Marriott, rendono ogni parte di mondo uguale all'altra, cancellando i caratteri identitari di ogni cultura, e dove, illusoriamente, ognuno, in ogni dove, può sentirsi a casa. Un apparente rassicurante orientamento, che ad altri livelli non può che disorientare, perché sottrae all'individuo punti di riferimento stabili, radicati.

Questa cultura dell'indifferenziato ha espropriato le specificità identitarie, contribuendo a creare una identità liquida, una generazione transgender che utopicamente ricerca nel mito dell'androginia quel *tutto* capace di frapporsi e compensare il *niente* depressivo che ha caratterizzato e sta caratterizzando molti dei giovani di oggi, privi, perché privati, di speranze sul futuro e di ideali.

Venuto meno il punto che dà comunemente origine alle due rette dell'asse cartesiano attraverso cui troviamo le coordinate del nostro vivere, *l'orizzontalità si è fatta superficialità e la verticalità, invece di alludere alla profondità, diventa il tracciato della caduta di un Io che sprofonda nell'individualismo, nel narcisismo, nel gelo emozionale*. L'appiattimento verso il basso, l'esistenza deprivata dai valori più elevati, ci parlano dell'inevitabile regressione collettiva ad una istintualità primaria.

Nessuna sorpresa se il sovranismo, il populismo, il nazionalismo si attestano oggi in Europa e non solo. La perdita di quel benessere illusorio che aveva segnato l'occidente dalla metà del secolo scorso, ha portato ad una generalizzata regressione economica e ai nuovi ricchi si sono affiancati moltissimi nuovi poveri. E la miseria economica non può che sposare la miseria umana.

Ancora una volta torno alle descrizioni che ci dà Jung.

«Qualunque ne possa essere la causa, la miseria costituisce una condizione psicologica ben precisa, caratterizzata da precise emozioni, quali depressione, paura, disperazione, incertezza, inquietudine, e risentimenti di ogni genere [...] i gruppi costituitisi sotto la spinta del panico non possono essere definiti organizzazioni, perché non nascono da un tentativo basato sulla ragione e sulla volontà, ma si fondano su un moto essenzialmente emotivo [...] Tali formazioni di gruppo mostrano tutte quante inconfondibili tracce di psicologia infantile, in quanto vanno sempre in cerca del padre, e arcaica in quanto l'immagine paterna viene proiettata su uno sfondo mitologico... associazioni tribali primitive unite da un capo, uno stregone [...] Vediamo ora quali potrebbero essere le reazioni delle Nazioni che si trovano in uno stato di disagio psicologico [...] Esse restano impermeabili ad ogni argomentazione ragionevole, sono suggestionabili quanto i pazienti isterici, infantili e capricciose, vittime inermi delle loro emozioni. Cascano in ogni imbroglio, nei cosiddetti slogan, sono stupide in misura sbalorditiva, avida e spietate, capaci di cieca violenza, come

un rinoceronte bruscamente destato dal suo torpore. Persistono tenacemente in ogni assurdit , in ogni pregiudizio»⁶. «Le forze primitive che si impossessano del gruppo sono appunto quelle di un *rinoceronte*: la cecit , dovuta alla scarsa possibilit  di illuminare con la ragione il cammino, favorisce di fatto chi di quella cecit  si serve per farsi capo 'di un gruppo pi  avido e vorace di altri' »⁷.

Sull'opposto versante, alla crisi   possibile rispondere con quella che Jung chiama la «reazione positiva [...] un tentativo del tutto cosciente e razionale per superare l'ostacolo [...] che prevede un impegno fisico, intellettuale e morale»⁸. La via regressiva e la via progressiva, la via dell'odio e la via della costruzione. Non a caso alla violenza dei sentimenti di odio non   pi  contrapposibile il solo tema della pace. Non si tratta pi  di sventolare bandiere arcobaleno, si tratta di entrare in un processo fattivo e costruttivo dove al principio distruttivo possa opporsi la dimensione dell'eros quale forza vitale capace di sostenere la ribellione al degrado ambientale, sociale, economico e culturale.

La rivoluzione dell'Io non passa attraverso la forza della violenza n  dall'onnipotente sentimento che la stoicit  del subire dona, ma dalla possibilit  di entrare in un flusso di coscienza, incontrando e superando i diversi meccanismi di difesa che hanno la funzione di evitare di incontrare realt  che non ci piacciono. Mi riferisco in primo luogo alla negazione, arcaico meccanismo della psiche individuale e collettiva, che permette di misconoscere, negandolo, quanto si discosta dalle rassicuranti narrazioni del reale. Mi riferisco alla proiezione coniugata ai meccanismi di scissione per cui l'Ombra non riconosciuta   sempre attribuibile a che ci sta di fronte, a chi sta dall'altra parte dello specchio. Mi riferisco al congelamento del sentire che a volte si cela dietro tanti toni surriscaldati.

La crescita esponenziale dell'autoriferimento prodotta da un tessuto sociale a carattere individualista ha portato inevitabilmente il passaggio da una forma psicopatologica assimilabile al narcisismo ad una forma psicopatologica maggiormente paranoidea, di cui il ritornello pi  famoso sembra essere quel *prima gli italiani*, ottimale esempio di un contagio paranoideo che viaggia da nord a sud.

La chiusura dei bacini di accoglienza, la chiusura alle nuove possibili realt  familiari, fatta peraltro in nome di un Dio reso cos  arcaico da evocare per l'occasione quello del vecchio Testamento,   la massima espressione di una chiusura all'estraneo, al diverso e a qualunque forma di diversit , fuori ma di certo al contempo dentro di noi. E dunque in questo tempo la psicologia analitica ancora una volta torna a riproporre e a dover riproporre la propria cifra rivoluzionaria, che   quella di comprendere lo spirito del tempo, evitando di esserne cavalcato, per produrre appunto coscienza nelle menti obnubilate dalle false coscienze e da roboanti parole vuote.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ivi, p. 298.

Eccesso di cultura. Ostensione dell'inconscio ed egemonia dell'Io-esposto

Marco Gatto

Alla base della riflessione che segue sta il tentativo, per certi aspetti vicino al paradosso, di *approfondire* un oggetto per sua costituzione epidermico e superficiale: vale a dire l'ormai acquisita ed espansa esteriorità di ciò che chiamiamo "cultura" – una nozione che, dilatata all'inverosimile, non ha oggi il significato attribuitole dalle grandi narrazioni di pensiero otto-novecentesche e che raccoglie, in modo sempre più indistinto, le forme dell'immaginario e le categorie di comprensione, le costruzioni linguistiche ed estetiche di ogni tipo e i concetti filosofici che utilizziamo per interpretarle. Qualcuno ha detto che la postmodernità si definisce proprio a partire da questo dato: la cultura, una sorta di permanente involucro simbolico, di contenitore indifferenziato che segna in modo permanente l'esperienza, è divenuta, per sostituzione, una seconda natura¹. E altri hanno indicato, a mio avviso giustamente, il sorgere di una condizione culturale generalizzata, tale da poter parlare di *cultura-mondo*, ossia di una totalità in grado di imporsi come unica e decisiva².

In entrambi i casi si può parlare di un'estensione in chiave antropologica del termine. Non siamo più di fronte a un'idea elitaria di cultura – i prodotti della grande tradizione umanistica, ad esempio –, né alla costruzione progressiva di una coscienza culturale e politica – il sapere come veicolo di emancipazione, negli intendimenti, poniamo, di Gramsci: bensì siamo di fronte alla constatazione passiva dell'accumulo di un enorme deposito di immagini, parole, simboli e ornamenti così tanto pervasivo e presente nella vita quotidiana di ognuno di noi da stabilire e imporre una sorta di nor-

¹ È una delle tesi fondamentali di Fredric Jameson, *Postmodernismo. Ovvero, la logica culturale del tardo capitalismo* [1991], Fazi, Roma, 2007.

² Cfr. Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *La cultura-mondo. Risposta a una società disorientata* [2008], O barra o, Milano, 2010.

ma egemonica o di dominante incontrastata in grado di orientare e modellare le scelte di vita di una porzione non esigua del consorzio umano. Si tratta di una radicalizzazione sconvolgente, davvero rivoluzionaria, delle tesi sostenute da Adorno e dagli altri francofortesi sulla capacità del consumismo di imporre una sorta di «semicultura socializzata»³: un potenziamento che però ha messo a segno un ulteriore risultato, consistente sia nell'aver inglobato lo stesso sapere critico in una rete simbolica che ne ha decretato e continua a decretarne le istanze, addirittura gestendone l'agenda, sia nell'aver causato un'introduzione pervasiva delle sue ragioni così potente da apparire, come nella classica definizione marxiana di ideologia, un processo del tutto naturale. Se oggi la cultura, capace di invadere tutti gli spazi della quotidianità nel verso, ad esempio, di una sua profonda estetizzazione, è un'articolazione propulsiva del modo di produzione, lo è però nella misura in cui ne consegna l'unica e decisiva forma, riuscendo ad assumersi il compito di un'integrale sua rappresentazione. Tra cultura e capitale si stabilisce, pertanto, un nuovo nesso dialettico, che va studiato e indagato a partire da una considerazione (la cui messa in evidenza si deve agli studi di Roberto Finelli⁴): tale nesso mira a dissimularsi per mezzo di continui innesti anti-dialettici, al fine di scardinare quelle già fiacche possibilità di comprensione critica che solo un sapere ancora moderno, fondato cioè sul disvelamento di apparenze e sulla ricerca del non-detto e del non-visibile, e quindi sul sospetto e sulla demistificazione, può garantire.

È il caso di porre in relazione dialettica le acquisizioni teoriche di cui si parlava, esplicitando subito il senso del ragionamento qui presentato: non solo la cultura, in quanto forma del capitale, è assimilabile a un processo di universalizzazione e di signoria totale sulla realtà e sui suoi attori, ma, per garantire una proficua dissimulazione di quel nesso profondo che la lega al modo di produzione, è capace di alcune strategie assai pervasive di disorientamento e mascheramento. Queste consistono nella progressiva superficializzazione della realtà, sino a decretarne, secondo qualche entusiastico cantore, la scomparsa, e nell'induzione a esteriorizzare qualsivoglia pratica individuale e sociale, così garantendo l'allestirsi di uno spazio astratto, svuotato di concreto, appunto immateriale, nel quale si è liberi di sguazzare e galleggiare, per usare un'immagine assai convincente di David Harvey⁵. Tale sovrainvestimento trascina le ragioni del concreto e della materialità in una sorta di campo protettivo con funzione immunologica, in cui la materialità stessa viene riscritta, ri-alfabetizzata, concepita come una nuova e salvifica immanenza. L'idea di un appiattimento corrisponde a quella di una pianificazione: lo spazio culturale e astratto messo in campo da questi processi di uni-

³ Theodor W. Adorno, *Teoria della semicultura* [1959], in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino, 1976, p. 86.

⁴ Si veda il recente Roberto Finelli, *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2018.

⁵ David Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente* [1990], Net, Milano, 2002, p. 65.

versalizzazione si presenta come orizzontale, immemore di qualsiasi verticalità, quindi potenzialmente teso a una sua dilatazione senza limiti. Per dire, cioè, che la cultura garantisce oggi quel progressivo svuotamento del concreto a beneficio dell'astratto indicato da Marx come principale fonte di accumulazione e vettore di valorizzazione per il capitale. Ne è la forma, nella sua purezza sovraesposta, orizzontale, dietro o sotto la quale non può esserci altro. Ecco perché il compito della *cultura-mondo* nel tardo capitalismo consiste nel garantire la scomparsa delle precondizioni e dei presupposti, delle ragioni più intime e nascoste, indicando la strada, fintamente libera, di un mondo in cui tutto sia immediatamente visibile, leggibile, godibile⁶.

Viene insomma a crearsi un dualismo che rischia di essere costantemente nascosto e segretamente riscritto, perché si presenta, nella luminescente apparenza delle forme, come unicità lineare. Lo svuotamento del concreto – cui corrisponde la mistificazione dell'interno, di un inconscio che non può più darsi come profondità, ma come mera apparenza – e la sovradeterminazione dell'astratto – nel verso di un'esposizione senza sostanza di simulacri che ambiscono a sostituire ogni porzione di realtà – rappresentano i due poli epidermici di un'articolazione che, volendosi evanescente, mira, a conti fatti, a lacerare le relazioni tra dentro e fuori, tra profondità e superficialità, tra essenza e apparenza, che erano, nel moderno, costitutive della soggettività e delle sue possibilità sociali. In tale senso il postmoderno radicalizza e rende forse più evidente il tentativo di un soggetto astratto, qual è appunto il capitale secondo la formulazione marxiana, di invadere e conquistare gli spazi del mondo concreto, fino a sostituirlo con un ulteriore mondo di astrazione che costantemente ambisce a neutralizzare qualsivoglia ritorno alla dimensione reale (sia essa quella del corpo individuale, sia essa quella della società nell'accezione più ampia). E sempre nello stesso verso è utile vedere in questa strategia di colonizzazione *il farsi di una totalità*, ossia, direbbe il Sartre della *Critique*, un processo di totalizzazione costante, il quale, nel suo costituirsi, si presenta – qui l'astuzia – nelle forme di una de-totalizzazione, cioè di una costrizione al particolare, alla chiusura in una cattiva infinità, alla rottura permanente delle relazioni, delle causalità logiche, dei nessi. Siamo cioè di fronte a una costruzione che si glorifica decostruendo tutto il resto.

Dunque, per riprendere la formula di Finelli utilizzata in un articolo pubblicato su questa rivista, il capitale è l'*inconscio sociale* della nostra epoca, nella misura in cui, aggiungerei, la cultura diffusa – imponendosi come regola che manomette l'esigenza di un pensiero complesso e rispettoso delle contraddizioni, delle ambivalenze, delle difficoltà – ne legittima l'assenza, presentando, invece, un inconscio non più nascosto, bensì superficialmente illuminato, subitaneamente accessibile, facile, e dunque terapeuticamente addomesticabile. Questo inconscio, per usare la formula felicissima di Franco Lolli, è un *inconshow*⁷: ossia l'esito della spettacolarizzazione banalizzante – ma in re-

⁶ Cfr. Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *L'estetizzazione del mondo. Vivere nell'era del capitalismo artistico* [2013], Sellerio, Palermo, 2017.

⁷ Franco Lolli, *L'epoca dell'inconshow. Dimensione clinica e scenario sociale del fenomeno borderli-*

altà agguerrita, nel tentativo di distruggere la pensabilità dei presupposti e delle ragioni profonde del conoscere – di quel luogo teorico di fondamentale importanza per la modernità che è la dicotomia freudiana latente/manifesto, la quale può essere affiancata a quella marxiana di concreto/astratto o a quella idealistica di essenza/apparenza. La nostra è un'epoca che mira a una rassicurante familiarità con il “discorso” dell'inconscio, proprio perché il totalitarismo della superficie annichisce l'altrimenti difficile percorso di conoscenza verso l'ignoto (la riduzione della psicoanalisi a terapia sociale, come indica recentemente lo stesso Lolli, ne è, appunto, un sintomo)⁸. Sicché il momento attuale si presenta nei termini di un consolidamento dell'egemonia superficiale, conseguita mediante un'ostensione dell'inconscio che di quest'ultimo produce, a conti fatti, una neutralizzazione: e ciò garantisce la perdurante signoria di un altro inconscio, di un altro vettore nascosto di produzione sociale, ovvero di quel soggetto impersonale e cieco, dedito all'accumulazione – *Das Kapital* –, che, come un fiume, continua sotterraneamente a scorrere. L'insolita riscrittura (o l'inusuale sovrapposizione) consiste nel rimodulare i luoghi della modernità – e l'inconscio è uno di questi – attraverso una loro ostensione. Per dirla con Günther Anders, dall'acquisita domesticità di certi oggetti deriva la loro compromissione con un mondo ormai incapace di praticare forme di resistenza e di preservarsi da una mutazione annichilente delle forme di pensiero⁹. È ciò che Mark Fisher ha chiamato, con formula vincente, il *realismo capitalista*¹⁰, quasi a definirne il suo carattere violentemente affermativo.

Il punto è che tale forza pervasiva dell'inconscio sociale pertiene non solo alla gestione ideologica degli attori in campo ma anche alle pratiche del riflettere storicamente legate al pensiero critico. Quest'ultimo risulta ora pienamente inserito nell'enorme *network* culturale di cui stiamo parlando e, al pari di altri oggetti, addomesticato in virtù di una sua paradossale proliferazione. Se in un primo momento i diagnostici della postmodernità avevano colto nella narrativizzazione delle discipline storiche e filosofiche un cedimento alle logiche de-oggettivanti di un'era sempre meno incline a ragionare su basi condivise, ora il carattere dell'elaborazione teorica appare più prossimo a quello di un feticismo verbale quasi febbrile, che denota sia la rincorsa a una semplificazione accomodante sia una furia inventiva e produttiva quasi macchinica, più servile verso i processi di perdurante innovazione della merce che verso una qualche necessità speculativa. Esteriorizzati e consumabili, i concetti si scoprono come l'esito di una

ne, Mimesis, Milano, 2012.

⁸ Id., *Inattualità della psicoanalisi. L'analista e i nuovi domandanti*, Poiesis, Alberobello, 2019.

⁹ Günther Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. 1: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* [1956, 1980], Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pp. 119-120: l'opera principale della familiarizzazione sta «nel togliere all'uomo la capacità di accorgersi che lo hanno straniato dal mondo e il mondo da lui» e nel popolare «senza sosta il mondo di immagini di cose apparentemente familiari, [...] presentando il mondo stesso, comprese le sue province più remote nel tempo e nello spazio come un unico e gigantesco “ambiente domestico”, come un *universo di agio e di cordialità*».

¹⁰ Mark Fisher, *Realismo capitalista* [2009], Nero, Roma, 2018.

predeterminazione che sfugge al loro controllo, al pari di qualsiasi altro *brand*. Il successo di filosofie sostanzialmente verbali (potremmo dire: linguisticamente e deleuzianamente creative e muscolari) conferma questa linea di sviluppo, in virtù della quale l'astrazione del concetto, lungi dall'essere teoresi, rappresenta semmai l'estetizzazione pruriginosa del lessico filosofico, abile a imporsi nei luoghi sempre meno vigili del sapere condiviso: un nuovo gergo dell'autenticità, insomma, che non a caso accede a sfere sacrali e parareligiose, a vecchie e nuove teofanie, a solerti heideggerismi di ritorno, a una risemantizzazione tutta commerciale del pensatore-sciamano e a una banalizzazione della figura del dotto. Non può sfuggire che un processo del genere sia paradossalmente messo in evidenza da quelle porzioni di pensiero che si vorrebbero oggi figlie di un non meglio specificato materialismo culturale. Il culto per un'immanenza che sia immediatamente politica traduce, in fondo, la congiuntura fra uno spicciolo empirismo e un idealismo gentiliano di ritorno, per cui l'atto e l'immediatezza del gesto sono ricercati alla stregua di un evento miracoloso.

Insomma, il rischio che il pensiero critico si conformi alle aspettative della totalizzazione capitalistica fa il paio con le ri-alfabetizzazioni regressive del moderno messe in campo dal presente. Le quali palesano non un ritorno della modernità, ma la sua sopravvivenza come residuo¹¹. Su questa stessa sopravvivenza la postmodernità agisce al modo di una riscrittura esorcizzante, la quale, se può aver prodotto un benefico correttivo alle durezze e ai limiti del moderno, ha nello stesso tempo allestito una narrazione forse più feroce, imponendo un orizzonte che demolisce tutti gli orientamenti di senso, anche quelli basilari. È sulla cancellazione del referente storico, del resto, che si è giocata, soprattutto fra gli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso, la partita delle filosofie nichiliste e deboliste, dietro le quali si nascondeva il cedimento alle logiche che poi avremmo detto della globalizzazione neoliberale. L'ideologia di un eterno presente e la dispersione della temporalità, a beneficio di una dilatazione spaziale illimitata e disorientante, ha conseguito la sua egemonia attraverso un investimento culturale massiccio sul tracollo di quella concezione universalizzante della storia che aveva rappresentato, per dirla con Habermas, il progetto emancipativo della modernità¹². Ma quella euforica esplosione dell'unità – la quale, lo ribadiamo, ha avuto il merito di riportare alla luce la multiformità delle storie particolari e tutte le sopraffazioni dell'Occidente – ha prodotto una miriade di frammenti irrelati, il cui collante è infine stato lo sperato accesso al disegno unitario del capitale multinazionale. Fino al divenire di quest'ultimo, nella sua variante immateriale e

¹¹ Vedi su questo punto Fredric Jameson, *Una modernità singolare. Saggio sull'ontologia del presente* [2002], Sansoni, Milano, 2003.

¹² Come ha efficacemente scritto Marshall Berman, «L'eclissi del problema della modernità negli anni Settanta ha significato la distruzione di una forma vitale di spazio pubblico. Ha accelerato la disintegrazione del nostro mondo in una pleora di gruppi privati dagli interessi materiali non meno che spirituali, che vivono in monadi prive di finestre, molto più isolate di quanto non occorre che siano» (*L'esperienza della modernità* [1982], il Mulino, Bologna, 1985, p. 45).

finanziaria, un luogo poco identificabile e persino fantasmatico. Per dire, insomma, che una nuova unità, costruita sulle macerie del moderno e sul legittimo e condivisibile rifiuto per le tragedie dei totalitarismi e degli autoritarismi, ha assunto il volto non meno feroce di un imperialismo conformistico fondato su una glorificazione delle libertà individuali e sulla contemporanea distruzione della razionalità, sul dominio di una logica del profitto egoistico e sulla simultanea promessa di una felicità collettiva, sulla violenza simbolica di un mondo in apparenza leggero e sulla sincronica messa al bando dell'idea di conflitto, sia esso intrapsichico, sia esso squisitamente sociale, e dunque di classe. All'Uno si è sostituito un culto del Molteplice che ha reso molto più accettabile un modo tutto nuovo di conformarsi all'unica ragione possibile, quella dell'astrazione capitalistica.

Su un piano antropologico, aveva ragione Adorno a chiedersi se fosse ancora possibile parlare di un "Io", ossia di una monade, in un tempo che, dilatando verso l'indistinto lo spazio in cui gli attori sociali si muovono, si formano e si riconoscono, condanna l'individuo «a potersi mantenere in vita soltanto a patto di abdicare alla sua individualità, di cancellare i confini dell'ambiente, di rinunciare a una parte consistente della propria autonomia e indipendenza»¹³. Quell'Io borghese, capace cioè di pensarsi come esito di un qualche processo di crescita identitaria, quell'Io legato modernisticamente alla tradizione e oggetto della risentita, eppure lucidissima, interrogazione adorniana, evapora non già nel narcisismo di cui parlava Christopher Lasch¹⁴, nel quale ancora si percepisce un qualche recondito conflitto tra interiorità ed esteriorità, ma in una condizione radicalmente più affine al processo di superficializzazione cui accennavamo fin troppo sommariamente in precedenza. Dall'Io-Narciso si è passati a quel che chiamerei l'Io-esposto, la cui funzione primaria è quella dell'ostensione devozionale del proprio simulacro, del proprio profilo, della propria artefatta simbolicità, di tutto ciò che sostituisce, pertanto, la vecchia nozione di autonomia. La quale, non a caso, si trova a essere investita oggi di una risemantizzazione regressiva proprio ad opera di quei settori del materialismo – di solito artefici di frullati teorici che combinano decostruzione, psicoanalisi e post-operaismo – assai aderenti alle logiche dell'immanenza post-moderna, rei di aver concepito la soggettività come una fluida, rizomatica e cangiante peregrinazione dell'Essere e del suo incontrollabile desiderio. Io-esposto (o Io-neoliberale generalizzato) che, insomma, costituisce il risultato antropologico di una svolta sistemica di segno culturale: è il suo prodursi simbolico, la ricerca artefatta di consenso, il piacere di vetrinizzarsi, a costituire gran parte della sua attività esperienziale, che anzi tutto elimina ogni possibile conflitto con la parte nascosta, con ciò che non si può mostrare e non può essere sottoposto alle leggi del profitto.

L'astrazione capitalistica produce pertanto una soggettività dedita alla servitù volon-

¹³ Theodor W. Adorno, *La crisi dell'individuo*, a cura di I. Testa, Diabasis, Reggio Emilia, 2010, p. 57.

¹⁴ Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive* [1979], Bompiani, Milano, 1981.

taria e all'auto-colonizzazione, all'accettazione voluttuosa di un conformismo che non viene più sentito come strategia identitaria, ma come una sorta di orizzonte intrascendibile in cui imporre la propria presenza. Il dominio dell'astratto ha dunque il potere di allestire una pletera di individui parimenti incorporei – nel senso di una valorizzazione capitalistica delle capacità culturali e di un oblio critico del sentire emozionale e fisico – e rivolti a un'eternizzazione senza limiti del proprio vissuto, a un appiattimento astorico che non accetta il declino, la crisi, la sconfitta. Si è a lungo parlato di aziendalizzazione del Sé e di asservimento compiaciuto: fenomeni che descrivono con correttezza sociologica una situazione antropologica ed esistenziale inaggrabile, la quale tuttavia deve essere compresa anche alla luce del suo stringente legame con la condizione culturale onnipervasiva di cui si diceva. È l'estetizzazione della vita quotidiana a garantire una sorta di costrizione permanente all'estroffessione e un movimento di trascendimento spettacolare verso il carattere di merce¹⁵, che forse rappresenta l'ultimo stadio (o un nuovo stadio) dello sfruttamento capitalistico. Qui l'eccedere e il trascendere mettono in scena una sorta di laica religione della ricchezza – secondo un'intuizione che rimonta al famoso frammento di Walter Benjamin¹⁶ – e sono una possibilità dovuta, qui si ritiene, a un ulteriore eccesso, quello culturale, ossia al veicolo simbolico, per sua natura incessante, attraverso cui l'individuo aspira a una sorta di elevazione e di sottrazione dal concreto.

Di fronte a questa manomissione continua delle proprie istanze fondamentali, il pensiero critico ha sempre meno possibilità di giocare la sua partita. Una sperata irruzione dell'extra-culturale appare come una soluzione utopistica, per non dire meccanica, in un momento in cui il nesso che stringe cultura e capitale risulta quasi inestricabile. È ancora un'opposizione sincera, fondata sul lascito della modernità, a costituire, nonostante tutto, una sorta di bussola ideale. Un'opposizione che, di fronte a un'astrazione capace di svuotare di significato le relazioni e di decostruire ogni tentativo di analisi oggettiva, non tema di prendersi in carico la riconcettualizzazione di categorie che la postmodernità ha spacciato per vetuste. Fra queste, *totalità e mediazione*. È il pensiero dialettico – tanto vituperato dalla stessa sinistra filosofica, per mezzo di un'egemonia acquisita dallo strutturalismo prima e dalla decostruzione poi – a porsi come esperimento di resistenza. Il quale consiste soprattutto nel ribadire che la teoria della cultura può e deve essere una teoria critica dei modi in cui il capitalismo converte se stesso in un'estetica delle condizioni sociali. Un lavoro lungo e paziente, che esige sistematicità, rigore e spessore, a dispetto della volatile leggerezza del pensiero postmoderno.

¹⁵ Sul punto vedi Mario Pezzella, *La memoria del possibile*, Jaca Book, Milano, 2009, pp. 248 e sgg.

¹⁶ Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, vol. VI, pp. 100-103.

L'irriducibile scarto e la miracolosa utopia. Una società di lavoratori senza lavoro [II parte]

Gianfranco Marelli

C'è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore sapienza.
Friedrich Nietzsche

3. Vivre sans temps mort, jouir sans entraves

Già: “Vivere senza tempi morti, gioire senza ostacoli” aveva rappresentato, alla fine degli anni '60 del secolo scorso, l'espressione del comune sentire *l'irriducibile scarto* tra la vita alienata, costretta a produrre beni da consumare – consumando l'intera vita per il *loro* soddisfacimento –, e la “vita vera”, colta nel *vero* momento in cui qualcosa di meraviglioso può accadere, così da liberare il tempo dall'abbraccio mortale con il rapporto sociale di produzione e riproduzione della vita umana e della natura, cui il sistema capitalistico l'aveva obbligata. Soltanto allora si sarebbe imparato a vivere, e non più a sopravvivere, *scartando* il falso benessere e adattando il sistema alla trasformazione del mondo, invece di adattarsi a un sistema di trasformazione del mondo.

Pertanto, la risposta alla domanda “come crearsi” fu prioritaria rispetto all'esigenza di “cosa creare?”; soprattutto dal momento che il mondo occidentale aveva ormai consolidato una “società dell'abbondanza” in grado a breve termine di vincere anche le sacche della miseria più endemica e radicata nei Paesi non industrialmente avanzati. D'altronde, la Guerra Fredda fra le due Super Potenze – Stati Uniti e Unione Sovietica – non si combatté unicamente con la corsa agli armamenti nucleari, le guerre ai margini dei due imperi, e la conquista dello Spazio, ma si impose e si vinse con l'*American way*, lo stile di vita che l'industria hollywoodiana del sogno aveva esportato in ogni parte del mondo. Essa identificò la ricerca della felicità con lo sviluppo compiuto di una società dei consumi individuali, a disposizione di tutti.

Spiegata e piegata in questo modo, la vita non fu più sottoposta ad una *critica sociale* per l'uguaglianza di tutti, ma a una *critica artistica* per l'autonomia individuale e la creatività, in un nuovo *spirito imprenditoriale*, interpretato come “sfrontato diritto alla felicità” in grado di liberare le capacità individuali e di valorizzarle nel lavoro e nella cura

di sé. Fu così che il tempo della vita riacquistò il suo significato quantitativo di misuratore dello sviluppo lineare e sequenziale della storia umana [*χρόνος, chronos*], dimenticandosi della breve, ma intensa, stagione in cui aveva saputo mostrarsi come “qualcosa di speciale” che accade in quel dato momento [*καιρός, kairos*] e che avrebbe generato 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, fino al punto di distruggere la vita stessa sul pianeta.

Per questo, avendo nel numero precedente della rivista illustrato come e con quali modalità è avvenuto questo rovesciamento di prospettiva, al punto di modificare il tempo in rapporto alla vita e al lavoro – da un’esistenza piena di *καιρός* senza *χρόνος*, a un’esistenza piena di *χρόνος* senza *καιρός* –, vorrei ora verificarne gli effetti su di una vita in cui manca il tempo per vivere e di un lavoro che esige sempre più tempo. Una vita sempre più assorbita dal tempo di lavoro; un lavoro sempre più identificato con il tempo di un’intera vita. Non da ultimo, vorrei pensare a quale prossimo “punto d’Archimede” potrebbe ancora manifestare *l’irriducibile scarto e la miracolosa utopia*, la sola in grado di liberarci dal catastrofismo di questo mortal tempo. *Such is life*, così è la vita. Ma, di quale vita si tratta? E, soprattutto, di chi?

Se, come abbiamo osservato, il *tempo di lavoro* si è dilatato fino ad occupare la quotidiana esistenza di chi è necessariamente disponibile e flessibile a qualsiasi offerta lavorativa, al punto da adattare la propria vita alle esigenze della produzione e del mercato, ciò dipende dal fatto che il *luogo di lavoro* – per le giovani generazioni, nate fra il 1980 e il 2000 – si è sempre più sovrapposto e ha finito per sostituirsi completamente al *luogo della propria esistenza*. Una vera e propria mutazione antropologica che caratterizza la condizione di vita dei cosiddetti *Millennials* non solo in rapporto al lavoro, ma anche al territorio e al proprio corpo.

Per comprendere quanto sia profonda e radicale questa mutazione antropologica, basta confrontare la generazione precedente – quella nata tra i primi anni Sessanta e i primi anni Ottanta – in rapporto all’utilizzo, alla dimestichezza e alla frequentazione degli strumenti/ambienti informatici che pervadono la quotidianità degli individui, e riflettere sul fatto che la generazione X è stata l’ultima generazione a fare una chiara distinzione fra ambienti online e ambienti offline: per la generazione Y, ma soprattutto per la generazione Z – i nati alla fine degli anni Novanta, a cavallo fra il XX e il XXI secolo, per cui il mondo è sempre stato *wireless* – la migrazione dallo spazio fisico newtoniano al nuovo ambiente dell’infosfera è un’acquisizione mentale e corporea che caratterizza il loro essere. In che modo e con quale tempistica si è arrivati ad una vita quotidiana così profondamente rinnovata, ma soprattutto trasformata dall’uso delle Tecnologie dell’Informazione e della Comunicazione [ICT]?

Le tensioni sociali prodotte dal “lungo Sessantotto” nei Paesi industrialmente avanzati, avevano generato alti livelli di conflittualità delle maestranze, aumenti salariali e la conseguenziale contrazione dei profitti: tutto ciò spinse gli Stati a intraprendere una politica di Welfare attraverso l’espansione delle prestazioni sociali, in modo da allegge-

rire la pressione sulle singole imprese. In particolar modo gli anni della crisi petrolifera videro una politica economica statale proiettata a ridurre l'impatto della disoccupazione tramite gli "ammortizzatori sociali" che oltre a garantire un'uscita "morbida" dei lavoratori in esubero a causa di una produzione contratta, permise alle aziende di utilizzare i finanziamenti pubblici per operare una ristrutturazione tecnologica che incrementò l'automatizzazione – da tempo iniziata al fine di ridurre il costo del lavoro – nelle fabbriche, negli uffici e di lì a poco nei servizi.

Nel quadro di una situazione geopolitica profondamente scossa dall'unificazione delle due Germanie, dalla dissoluzione dell'Unione Sovietica e dall'imperante ascesa degli Stati Uniti, il processo di globalizzazione dell'economia capitalista poté, in questo frangente storico, giovare della deregolamentazione dei mercati finanziari e della rivoluzione tecnologica, innescata dal diffondersi dei personal computer e dalla loro successiva messa in rete attraverso Internet e il Web; il decentramento produttivo, la terziarizzazione e la finanziarizzazione dell'economia, impressero un cambiamento radicale nella frammentazione e individualizzazione del lavoro.

L'irreversibile declino del ruolo della Stato-nazione – non più in grado di conservare il vecchio impianto del welfare a causa di risorse economiche insufficienti, peraltro subordinate agli imperativi liberisti delle grandi agenzie transnazionali come la Banca Mondiale, il Fondo Monetario Internazionale, la Comunità Europea, il WTO etc., nonché l'impossibilità, da parte delle organizzazioni sindacali, di tutelare in modo efficace gli interessi locali della forza lavoro di fronte alle minacce di delocalizzazione del capitale globale, hanno ancor più creato le condizioni per un processo di individualizzazione del lavoro, che oltre a contenerne e a contrarne i costi, ha favorito l'esplosione di contratti atipici, a tempo determinato e basati sull'auto-imprenditorialità, rispetto al quale la tradizionale condizione del lavoro salariato dipendente (e garantito) ha assunto sempre più un ruolo marginale.

Di fronte alla precarizzazione del lavoro anche la vita è diventata sempre più precaria, problematica, ma soprattutto dal futuro incerto; una vita proiettata al "qui e ora", nell'intento di saper cogliere il momento più opportuno per dimostrare il proprio valore e la propria credibilità nei confronti di un sistema che considera *malato* non solo chi non trova un lavoro, ma pure chi non si adatta ad un lavoro precario nel tempo e nello spazio di un'intera giornata. La precarietà del lavoro ha trasformato la vita quotidiana in un perenne *ambiente lavorativo di se stessi*, dove la maggior parte del tempo è occupato a *promuoversi/curarsi gratuitamente*, nella speranza, nell'ambizione, nel sogno di realizzare qualcosa di stabile, sicuro, gratificante. Buona parte delle occupazioni temporanee, indipendenti, creative, vedono coinvolte soprattutto le giovani generazioni – dai *rider* ai *ghostwriter* della *gig economy*, i cosiddetti "lavoretti" – costrette a dilatare il tempo di lavoro sull'intera vita quotidiana, così da normalizzare l'auto-imprenditorialità come esempio di successo o insuccesso personale, e introiettare l'auto-sfruttamento quale condizione per una vita senza tempi morti, vale a dire improduttivi. Come improduttivi non devono essere i tempi dello svago e del consumo, durante

i quali occorre lavorare su di sé, attivandosi affinché il proprio profilo di produttore/consumatore (*prosumer*) sia interessante al punto da ricevere continui apprezzamenti (*like*) al fine di conseguire prestigio, *mostrando così di sapere in che modo valere qualcosa*.

Del resto, uno dei capisaldi dell'ideologia neo-liberista – strettamente intrecciato con il concetto di “sapersi adattare” all'inarrestabile innovazione tecnologica – è il fatto che tutti possono godersi lo stile di vita del consumatore senza bisogno che i salari crescano: basta indebitarsi e saper sfruttare le occasioni. Pertanto la *flessibilità* è divenuta sinonimo di intraprendenza, mentre la *precarietà* è percepita come massima espressione di autonomia e capacità di *mettersi in gioco*, al punto da accettare tutto pur di dimostrare ciò che si vale, scommettendo nella “riuscita di sé”. Non solo nel lavoro, ma nella vita; meglio, in uno “stile di vita”, necessario e confacente ai propri consumi di *beni posizionali*, vale a dire beni ritenuti indispensabili per “auto realizzarsi”, in quanto ritenuti legittimi e spettanti alla propria classe di appartenenza, da aver preso il sopravvento sui bisogni primari come l'alimentazione, la salute, la sicurezza. Insomma, beni posizionali che gli individui bramano al fine di potersi identificare non in ciò che realmente sono, perenni precari indebitati della vita, ma in ciò che potrebbero o dovrebbero diventare.

Ciò caratterizza una società e una cultura che, soddisfatti i bisogni materiali collettivi attraverso la produzione e i consumi di massa, si orientano verso esigenze e bisogni «postmateriali» e individuali resi disponibili mediante la produzione e il consumo di servizi avanzati offerti attraverso la Rete e i suoi strumenti tecnologici, al punto da acquisire l'importanza di necessari e indispensabili beni posizionali: dal primo computer portatile abilitato per la connessione Wi-Fi (un Mac nel 1999), all'espansione della telefonia di terza generazione dopo il 2001, che ha reso possibile l'uso di Internet sui dispositivi mobili, al lancio dei social network, con MySpace (2003), Facebook (2004) e Twitter (2006), al lancio dell'iPhone, il primo vero smartphone, nel 2007. In breve tempo la vita online diffusasi globalmente ha così segnato l'ascesa irresistibile di una dimensione spaziale – l'infosfera – in cui tutto è semplificato, reso più facile, più “leggero”, al punto che sembrano cadere le barriere geografiche e politiche fra i singoli individui, consentendo loro una comunicazione diretta, priva di intermediazioni, così da prospettare uno sviluppo economico non più condizionato dalla scarsità, ma dalla ricchezza senza limiti; un futuro caratterizzato dalla possibilità di produrre e distribuire a costo zero un'infinita gamma di servizi e prodotti immateriali, e dove le gerarchie sociali, politiche ed economiche si appiattiscono in modo che tutti abbiano il diritto di parlare, associarsi liberamente, creare dal nulla nuove industrie.

Questo “stile di vita” vincente, in grado di trasmettere e avvalorare la percezione del divenire della realtà come una possibilità di cambiare la propria vita a disposizione di tutti, grazie alle opportunità offerte in Rete, è il risultato del radicamento ideologico neo-liberista, ormai capillarmente sviluppatosi in tutti i settori produttivi, inglobando lo spazio macchinico all'interno dell'ambiente informatico, attraverso una visione narcisista e edonista del mondo che, dietro alla retorica del “divenire ciò che si vale”, nasconde la realtà di un'esistenza precaria.

Lo sappiamo, la modernità dà a vedere ciò che bisogna credere. Crea “finzioni”, racconti per immagini, visibili e leggibili, con il fine di presentificare il reale, ossia di parlare in rappresentanza e in sostituzione del reale, inducendoci a scambiare per vero ciò che invece è un *simulacro*, una parvenza illusoria. Dopotutto, per dimostrarsi creativi e indipendenti bisogna pensare positivo, e se solo “uno su mille ce la fa”, chi potrebbe smettere di sperare di essere proprio lui l’*uno a farcela*, anche se di *mille come lui* ce ne sono tanti, troppi? Una speranza che la nuova generazione, pensandosi ricca di opportunità personali e di saperle utilizzare grazie alle mirabilia tecnologiche, ha accettato di vivere in un presente povero.

A partire da un’analisi simile, che mette a fuoco l’insoddisfatta speranza dei Millennials, la critica più spicciola nei confronti delle generazioni Y-Z si è focalizzata sulla loro supposta immaturità e superficialità di “bambini viziati”, cresciuti nella bambagia del consumismo e pertanto incapaci di prefigurare un futuro in cui la realizzazione di se stessi passi oltre l’individualismo borghese; giovani “bamboccioni”, malati di “edonia depressiva”, incapaci di non inseguire altro che il piacere, trasformando l’assenza del senso di vivere in una godibilità del vivere medesimo, senza alcuna visione del mondo collettiva e alternativa al presente catastrofico. Se, sicuramente, c’è del vero, è pure “un” vero che risente, fin troppo, di un’interpretazione moralistica di chi giudica la realtà attuale senza assumersi la responsabilità di interrogare criticamente il proprio passato.

Certo, molti argomenteranno di aver lottato per una società migliore e di aver conquistato ampi spazi collettivi di libertà individuale, di uguaglianza economica, di giustizia sociale, ora costantemente posti in discussione e non più garantiti; dopotutto credere che la festa potesse tramutarsi in rivoluzione e che bastasse prendere i propri desideri per la realtà, fidandosi della realtà dei propri desideri, non furono soltanto degli slogan gridati durante le manifestazioni sessantottine, quanto una pratica di vita collettiva che incise profondamente sullo sviluppo della società occidentale, dei suoi valori culturali, delle sue aspettative economiche, delle sue prospettive politiche. Pure, proprio a partire dalle “richieste” sollevate dall’onda contestataria del “lungo ’68” – lotta alla burocratizzazione della società, autonomia e autogestione nelle decisioni, potere alla immaginazione collettiva e alla creatività individuale – il sistema socio-economico dell’occidente capitalista seppe rinnovarsi, superare le crisi economiche, propagandosi a macchia di leopardo su tutto il Globo, così da oliare al meglio la macchina della produzione e del consumo della merce che, a causa delle “richieste” stesse, si era temporaneamente inceppata. Infatti, fu soprattutto grazie all’obiettivo di «vivere senza tempi morti e gioire senza ostacoli» che il consumismo delle cose e delle persone “aprì al massimo l’acceleratore”, riappropriandosi del sogno collettivo di dar vita a un nuovo mondo e a un nuovo modo di vivere in nome dell’auto-imprenditorialità creativa di se stessi, al punto da porre gli individui nella condizione di doversi indebitare per tutta la vita pur di soddisfare le personali ambizioni di successo, indotte da uno status sociale d’appartenenza troppo ricco per rinunciarvi, ma troppo povero per realizzarle.

Posta in tal modo, parrebbe che il “recupero” abbia prevalso sul “détournement”, l’“assimilazione” sulla “sovversione”; perfino il “riformismo” sembra essersi dovuto ritirare in ordine sparso di fronte al progredire dell’ideologia neo-liberista. Eppure, più che incorporare concetti, valori, umori (espressione di un primario e potenziale spirito rivoluzionario), l’ideologia neo-liberista è riuscita a riprogrammare i desideri, le aspirazioni, le speranze collettive non concretizzatesi allora – quando l’immaginazione era al potere –, affidandosi soprattutto alla capacità dell’industria culturale di modularli preventivamente e adattarli alle nuove esigenze della produzione e del consumo capitalista. Ne consegue che, chi non si presta a questa finzione, non solo è scartato dal consenso sociale e non gode di nessun riconoscimento individuale, ma si percepisce scarso, impreparato, inadatto a questa vita. Vita caratterizzata dallo sfasamento tra la propria condizione sociale – cultura, abitudini e aspirazioni – e le risorse economiche insufficienti per finanziarla, da “imprigionare” gli individui in un destino proletario camuffato da aspirazioni borghesi; una condizione – com’è stato opportunamente sottolineato – che manifesterebbe lo stesso disturbo mentale [disforia di genere] degli uomini, prigionieri in corpi di femmina, e delle donne, prigioniere in corpi di maschio. Di questa *malattia sociale*, battezzata “disforia di classe”, è obbligatorio *curarsi*, impegnarsi nella “cura del sé”, insomma: *lavorarci sopra*.

In questa perenne lotta per la *guarigione*, gli “altri”, singoli individui, fungono da *causa* del malore personale, e non vengono percepiti come il consequenziale *effetto* di un comune sopravvivere, provocato dal sistema capitalista scatenante la *malattia* di cui tutti sono affetti. Cosicché, all’euforia – prodotta dal potere dell’immaginazione – di realizzarsi come imprenditori creativi di se stessi si alterna la depressione di non potercela fare a causa della concorrenza di “altri”, al punto da interiorizzarne le conseguenze e soffrirne per l’incapacità di superarle, vivendo in una continua tensione tra il bisogno di affermazione e il terrore di non farcela, clinicamente diagnosticata come sindrome “bipolare”; mentre è il sistema capitalista a essere profondamente e irriducibilmente bipolare, periodicamente oscillante tra stati di eccitazione incontrollata (l’esuberanza speculativo-finanziaria delle «bolle») e crolli depressivi (il successivo crack finanziario che frena produzione e consumi, generando una «depressione economica»). Invece di organizzarsi per guarire la società come ci si prospetta (più giusta, più solidale, più inclusiva), è la società che si organizza per guarirti come il sistema economico si aspetta (più flessibile, più competitivo, più narcisista); così, una volta *guarito*, non sei più tu, quello di prima. Sei un *altro*, in quanto ti senti altro da te.

Si può pertanto comprendere perché i sentimenti predominanti nel tardo capitalismo siano una sottaciuta paura interiore e un cinismo sbandierato pubblicamente. C’è, nei singoli individui, il timore inconfessato di non essere *apprezzati abbastanza*, di essere incapaci di *mostrarsi attraenti*, e per questo di essere considerati uno *scarto* sia come produttori, sia come consumatori di beni. Al contempo, occorre mostrarsi pubblicamente cinici nei confronti di chi non ha successo ed è *scartato*.

Questa sorta di “realismo capitalista” che intacca in profondità e in modo pervasi-

vo gli individui *prosumers* – mezzo produttori, mezzo consumatori – al punto da provocarvi un senso di esaurimento, di sterilità culturale e politica, si riverbera sulla società nelle forme ideologiche di fine della storia e fine dell'umanità. Fine della storia, dal momento che il capitalismo è reputato l'ultimo rapporto sociale di produzione e riproduzione della vita umana e naturale. Fine dell'umanità, poiché, non riuscendo a prefigurare il superamento del capitalismo (essendo svanita qualsiasi "immaginazione al potere" capace di rappresentare un *altro futuro*), l'unico modo per evitare che gli esseri umani vadano incontro alla propria auto-distruzione, è riformularne lo sviluppo economico puntando su una *società smaterializzata*, in cui la *green economy* tragga vantaggio dal progresso scientifico delle ICT. D'altronde, non prospettandosi all'orizzonte altra soluzione praticabile, il "realismo capitalista" appare ai più l'unico rimedio al catastrofismo immanente; rimedio, per lo più, concepito come responsabilità da assumersi in prima persona nei confronti delle future generazioni, per un comportamento individuale etico, pragmatico, "realista". Di conseguenza, l'impegno di ciascuno ad "andare sempre avanti" – senza criticare i principi ideologici che sorreggono la percezione dell'ineluttabilità del sistema capitalista e alimentano il simulacro dell'auto-imprenditorialità – risulta essere appiglio immaginario cui personalmente affidarsi per non cadere in depressione, vivendo, giorno dopo giorno, la precarietà del proprio futuro in uno stato d'eterno presente claustrofobico. Bisogna, dunque, rassegnarsi a percepire la "fine del mondo" con la stessa apprensione con cui si teme di non riuscire ad arrivare alla "fine del mese"?

4. Fra il dire e il fare, il possibile

Come alcuni hanno osservato, il "realismo capitalista" non è altro che l'effetto della presunta malattia sociale che l'individuo interiorizza sotto forma di crisi d'identità e somatizza in un'abulica ricerca del godimento immediato e senza fine, fagocitato dal consumismo "Godi! Usa! Getta!" che ha ormai colonizzato l'intera vita quotidiana, 24 ore al giorno, 7 giorni su 7. Infatti, come in tutte le malattie che affliggono un corpo sano, la principale conseguenza è di ritrarsi in se stessi, volgendo lo sguardo al proprio corpo sofferente, anziché verso il mondo; cosicché il corpo, invece di essere il veicolo per essere al mondo, quando è malato diventa l'ostacolo per essere al mondo. Questo chiudersi in se stessi, nei "propri dolori", fa sì che il mondo sparisca e il corpo diventi il mondo dei "propri dolori", tant'è che la preoccupazione prioritaria è di trovare una "medicina" che liberi il corpo dal *male*; sennonché, la medicina ufficiale istituzionalizza il *male* come segno di una *mancanza* alla quale bisogna sopperire applicando ai corpi una *norma* affinché diventino docili e compatibili al dominio.

Percepirsi *malato*, in quanto *mancante* di un reddito fisso necessario per pagare il prezzo della propria sopravvivenza, è la condizione normativa che contraddistingue il "debitore tossico" nella presente società iper-tecnologizzata. Scomparsa la possibilità di

un lavoro per tutta la vita, l'unica "vita lavorativa" durevole a disposizione per la maggior parte delle persone è diventata l'elaborazione del proprio rapporto con i dispositivi elettronici. Di modo che la propria vita personale assume una dimensione "cyborg" che, consentendo la riconfigurazione di se stessi in un miscuglio di identità oggettivate e intercambiabili, interagisce con soggetti sia biologici che artefatti e ingegnerizzati in un ambiente denominato, per convenzione, infosfera. Tutto ciò è la risultante di una mutazione susseguita ad un accumulo di cambiamenti minimali che a poco a poco ha modificato la percezione di sé e del mondo, non più cercata e riconosciuta nell'esperienza viva del proprio corpo con il mondo reale nel riconoscimento reciproco con l'Altro, ma perseguita e ricostruita nell'infosfera; ogni singola esperienza umana ha finito per assumere valore e validità ieratica se, e soltanto se, è in grado di produrre ricchezza e di riprodursi come ricchezza attraverso la mole di dati che liberamente e gratuitamente mette in Rete.

Che si tratti di guidare le nostre relazioni amichevoli o affettuose, il nostro voto o il contenuto del nostro frigorifero, del nostro guardaroba o della nostra biblioteca, quello che succede è la "perdita di sovranità sulle nostre vite", poiché la nostra esistenza si è ridotta ad un lavoro incessante su noi stessi. Lavoro che, ha assunto un nuovo significato: non più soltanto quello di produrre merce, ma lavoratori che impiegano il proprio tempo come consumatori/produttori di dati. Dati che, incorporando l'esperienza privata, grazie al nostro coinvolgimento partecipativo sotto forma di *click* e *like*, sono tracciati, analizzati, sfruttati e modificati nelle nuove industrie, dove – attraverso sistemi di *merchandising meaning* [commercializzazione del significato] – vengono trasformati in "prodotti predittivi" computazionali, ossia pensati per intuire cosa penseremo, sentiremo, faremo adesso e nel prossimo, immediato futuro. Queste previsioni/certezze, acquistate da altre aziende che operano nel mercato della "sorveglianza commerciale", vengono infine trasformate in beni e servizi personalizzati che – guarda caso – *incontrano il "nostro" interesse e soddisfano i "nostri" desideri*.

Cosicché, se prima la Rete con i suoi motori di ricerca erano utilizzati allo scopo di trovare ciò che serviva – informazioni da verificare, situazioni da condividere, prodotti da acquistare e/o scambiare – ora sono gli utenti della Rete, ad essere utilizzati in quanto dati informatici da condividere, acquistare, scambiare fra i motori di ricerca e le principali piattaforme social più dominanti. Il "tesoro" non è più in ciò che si "trova" in internet, bensì in tutto ciò che vi si "lascia" della nostra *privacy*; un "tesoro" di pensieri, immagini, situazioni lasciato inconsapevolmente alla mercé dei *robber baron* delle cinque principali *major* online (Apple, Amazon, Google, Facebook, Microsoft). Abbiamo finito per accettare di scambiare il vero e reale "tesoro", l'intimità di ciò che siamo, con la facilità di informarci da chi sa cosa vogliamo, con quale intensità lo desideriamo e a che prezzo siamo disposti ad acquistarlo.

Eppure, sul finire degli anni '80, il cyberspazio fu visto inizialmente come una ridefinizione di sé; una vera e propria mutazione socio-tecnologica in grado di sviluppare le condizioni per creare un'attiva e responsabile comunità libera, antigerarchica e perfino

rivoluzionaria, offrendo a ciascuno la possibilità di divenire, assieme agli altri, l'artefice del proprio strabiliante futuro. Certo, il tutto era ancora circoscritto nella cerchia ristretta di un pugno di esperti informatici, di hacker smanettoni e sognatori, sicuri che l'architettura rizomatica della Rete avrebbe consentito una comunicazione orizzontale fra i suoi utenti non più soggetti all'intermediazione dei grandi apparati dell'informazione/intrattenimento mainstream [radio, televisione, giornali, cinema], ricalcando in tal modo l'avventura delle prime radio libere, che, alla metà degli anni '70, avevano inaugurato una trasformazione radicale nel mondo dei media attraverso l'uso continuo e immediato della diretta telefonica. Gli ascoltatori erano i protagonisti principali dell'intero palinsesto radiofonico non più prestabilito, ma organizzato in funzione di "strumento di servizio" per una comunicazione non filtrata, spontanea e legata alle esigenze del territorio.

Proprio da queste esperienze autogestionarie volte a "riappropriarsi della parola" maturò l'esigenza di utilizzare e impossessarsi della tecnologia informatica per una presenza viva, attiva e partecipe al cambiamento in atto nella società; partecipazione vissuta in prima persona grazie all'utilizzo di un *software* per le BBS [*Bulletin Board System*] che consentiva – tramite un modem e la rete telefonica di casa – di connettere computer remoti ad un elaboratore centrale per condividere o prelevare risorse e che costituì il fulcro delle prime esperienze di comunicazione amatoriale in internet. Ciò caratterizzò, a ben vedere, il "momento libertario" della Rete in cui i suoi utenti poterono sperimentare forme di comunicazione disintermediata, dal momento che ogni "nodo" non aveva nessun ordine gerarchico da rispettare, né era ancora soggetto a leggi restrittive da parte delle istituzioni statali; "momento libertario" che crebbe e si sviluppò assieme al movimento *No global*, nato nel 1999 a Seattle (USA) durante le proteste contro una riunione del WTO (Organizzazione Mondiale del Commercio). Indymedia.org – un sito di informazione indipendente fatto e gestito direttamente dai partecipanti al movimento – garantiva la diffusione in tutto il mondo di testi, immagini, audio e filmati della protesta in modo autonomo e indipendente dalle agenzie della comunicazione ufficiale. Pertanto il cyberspazio dei primi anni '90 divenne il *luogo* di una comunicazione libera e indipendente e fu sottostimato il fatto che dietro a questa mutazione vi erano le multinazionali dell'high-tech; le quali, con il pretesto di «organizzare tutta l'informazione del mondo e renderla universalmente accessibile e utile» [Google], iniziarono via via ad appropriarsi della Rete, segnando il definitivo passaggio di internet da luogo al servizio degli utenti a luogo della loro più completa sorveglianza.

Grazie allo sviluppo di un sistema di navigazione facile, interattivo e veloce per la condivisione di dati in formato elettronico indipendentemente dalla piattaforma utilizzata [il *World Wide Web*: primo sito *browser*, introdotto nel 1990], l'era pionieristica di internet volgeva al termine, e il successivo miglioramento del sistema consentì di ampliare enormemente la platea degli utilizzatori: lo spazio cybernetico, a partire dagli inizi del XXI secolo, divenne a mano a mano il luogo privilegiato della pubblicità e del commercio online, organizzato e gestito privatamente dalle multinazionali del set-

tore. Iniziò così l'*Era del Web*, caratterizzata dalla massiccia presenza di operatori privati nella Rete, le cui regole dominanti mirarono a coinvolgere, organizzare e gestire gli utenti di internet sulle proprie piattaforme social – vere e proprie *enclosures*, atte a recintare sempre più l'infosfera – dove poter controllare, stimolare, indirizzare e condizionare le loro emozioni al fine di addomesticarli ad un futuro preconfezionato all'insegna di un'idea di felicità alla portata di *like*.

La repentina mutazione da “cyberspazio libertario” a “infosfera proprietaria” compiuta dal Web colse impreparati gli internauti, del tutto indifesi e impotenti nel proteggere i propri dati personali per la mancanza di disposizioni normative atte a tutelare la *privacy* sulla Rete, del resto ancora convinti che qualsiasi tipo di restrizione sull'utilizzo dei dati da internet ne avrebbe pesantemente condizionato e compromesso la libertà espressiva e la capacità di rendere accessibile a tutti le informazioni con la possibilità di scambiarsele al fine di favorire la ricerca. In tal modo, la “libertà del Web” fu il cavallo di Troia che le principali piattaforme social utilizzarono per far fronte alle denunce mosse da singoli privati preoccupati che i propri dati sensibili non fossero tutelati ma alla mercé dei *robber baron* dell'infosfera; tanto più che l'ideologia neo-liberista venne posta a baluardo della libertà dei singoli individui e delle ambizioni imprenditoriali dei CEO di Apple, Amazon, Facebook, Google, Microsoft. Per essa il pericolo non era l'appropriazione indebita e taciuta dei dati sensibili da parte di soggetti privati, reggenti l'oligopolio dell'informazione telematica, ma l'ipotetica ingerenza da parte degli Stati.

Così la *sorveglianza* dei dati personali di miliardi di persone, compiuta in modo fraudolento da parte degli eroici avventurieri capitalisti del Web, venne considerata un peccato veniale, limitato e comunque necessario affinché l'accesso alla Rete e ai suoi servizi rimanessero per sempre “gratuiti”; dopotutto anche gli apparati statali e le sue componenti partitiche seppero ben usufruire e beneficiare di una simile schedatura di massa, altrimenti difficilmente ottenibile per le pur flebili normative vigenti a tutela della *privacy*. Finché l'11 settembre 2001 – con l'attentato terroristico jihadista alle Torri Gemelle di New York – provocò un mutamento profondo, al punto che i provvedimenti per la sicurezza (*USA PATRIOT ACT*) offuscarono quelli per la *privacy*, e dal “voler sapere” come venivano utilizzati i dati, si passò al “voler condividere” tutti i dati di tutti, consolidando e rafforzando *l'eccezionalismo della sorveglianza*.

Da allora la paura di un Occidente minacciato dal terrorismo jihadista tracciò l'agenda politica degli Stati industrialmente avanzati, declinandola nelle diverse sfumature con le quali si è voluto affrescare lo “scontro di civiltà”, che, ammantato da “guerra al terrorismo”, coinvolse gli Stati Uniti e i loro alleati fin dall'ottobre 2001 con l'occupazione dell'Afganistan [tutt'ora in corso], e proseguì negli anni successivi con la guerra in Iraq [marzo 2003], fino a lambire le coste meridionali del mediterraneo con l'intervento internazionale in Libia [marzo 2011]. Tutto ciò determinò una situazione di perenne conflitto sociale e di profonda crisi economica che, dando origine ad una serie di rivolte locali [la “Primavera araba”, 2010-2012], destabilizzò gli Stati mediorientali, del vicino Oriente e del Nord Africa, e acuí il flusso migratorio di queste popolazioni mar-

toriate verso le sponde europee, così da accentuare la percezione di un'invasione demografica della genia araba, sospettata di favorire l'estremismo islamico attraverso la sua componente giovanile più emarginata risiedente in Europa e attratta dall'apologia di uno stato islamico, l'Isis, al punto che non pochi corsero ad arruolarsi nelle sue file per combattere – in patria e all'estero – contro gli infedeli crociati.

Agli attentati terroristici nelle principali capitali europee, alle guerre locali scoppiate a ridosso dei confini nord-orientali, alle "Rivoluzioni colorate" [Georgia 2003, Ucraina 2004, Kirghizistan 2005] orchestrate con il fine di destabilizzare gli avversari sullo scacchiere internazionale, si aggiunse la crisi economico-finanziaria del biennio 2007-2008 che impresso una accelerazione all'affermarsi di un immaginario populista proteso ad individuare il capro espiatorio della perduta sicurezza sia nei *migranti*, sia nei *banchieri*. Concetti talmente generici e peraltro sufficienti a ritrovare la presunta identità, appartenenza, ben circoscritta a un *primato* [«Prima gli...»] da difendere e salvaguardare nei confronti di una difficile situazione economica, attribuendo indiscrepabilmente la responsabilità della propria *caduta in disgrazia* o ai più disgraziati nella lotta per la sopravvivenza [i "migranti", ovvero sia gli ultimi fra gli ultimi], o ai più "disgraziati" per aver creato le condizioni di crisi economica che hanno generato il disagio di non sentirsi più sicuri del proprio domani alla maggioranza degli individui [i "banchieri", ovvero sia l'1 per cento della popolazione che possiede una ricchezza pari a quella del restante 99 per cento].

Con la crisi economico-finanziaria del 2007-2008 – crisi iniziata all'incirca nella seconda metà del 2006, quando cominciò a sgonfiarsi la bolla immobiliare statunitense e, contemporaneamente, molti possessori di mutui *subprime* divennero insolventi a causa del rialzo dei tassi di interesse da determinare il fallimento di importanti banche finanziarie, fra le quali la Lehmann Brothers, con conseguenze che si ripercossero su tutti i mercati internazionali, costringendo le banche centrali come la Fed e la Bce ad un'opera di salvataggio degli istituti di credito e il conseguente indebitamento delle finanze pubbliche – l'ideologia neo-liberista che aveva sorretto l'impalcatura della libera globalizzazione dei mercati come modello vincente dell'espansionismo capitalista e dell'ineluttabile progresso tecnologico, subì una battuta d'arresto. La contrazione della produzione e la sua delocalizzazione nei Paesi con un basso costo del salario, l'aumento della disoccupazione e il crescere dei contratti atipici con il progressivo smantellamento del welfare pubblico nei Paesi industrialmente avanzati, determinarono forti tensioni sociali che si riverberarono tanto nella realtà materiale quanto nell'infosfera, finendo per autoalimentarsi.

Al contrario, le proteste scoppiate tra la fine del 2010 e l'inizio del 2011 in Tunisia e nei paesi arabi, in Spagna e negli Stati Uniti ebbero come denominatore comune l'utilizzo della Rete da parte dei manifestanti al fine di coordinare ed estendere le iniziative del movimento; movimento che si mostrò combattivo finché la capacità di resistenza dei corpi nell'occupare assembleariamente gli spazi pubblici ebbe ragione sulla violenza repressiva della polizia, e sul processo di recupero della protesta da parte delle forze

politiche istituzionali e non. Dopo di che, quando la “presa della parola” non poté più avvalersi dell’esperienza viva dei corpi per difendersi ed organizzarsi autonomamente, tutto rientrò nell’alveo virtuale della rappresentazione politica che ebbe l’opportunità di avvalersi della Rete per spettacolarizzare le proteste di piazza. I partecipanti al movimento, più che riconoscersi e identificarsi in un percorso di lotta da compiersi gradualmente, maturando obiettivi via via radicali per una trasformazione incisiva e duratura nel tempo, finirono per ridurre l’esperienza compiuta collettivamente a un videogioco, con tanto di punteggio per un incendio del portone, una vetrina rotta, un bancomat distrutto, un autoblindo danneggiato... fino all’inevitabile *Game over*.

Pure, nel mare magmatico, ribollente, dell’infosfera, tra il dire e il fare c’è il possibile, ossia la *possibilità di utilizzare* i medesimi dispositivi di controllo con cui si attua la “sorveglianza capitalista”, per valutare cosa si cela nei procedimenti con cui viene utilizzata; si deve tentare di aggirare le regole di uno spazio costringitivo, attraverso *modi di fare* in grado di sperimentare *l’irriducibile scarto* fra l’essere *spettatori* passivi del proprio futuro programmato, disciplinato, di produttori/ consumatori, e essere *inventori di mille maniere* di rendere modificabili le situazioni subite, affinché la vittoria dell’*agito sul detto* – grazie a un’arte di arrangiarsi e di vivere gioiosamente – favorisca la possibilità di intervenire concretamente nella realtà quotidiana e apra nuovi spiragli in grado di rendere più forte la posizione più debole.

Del resto, a proposito dei “dispositivi di controllo”, esiste ormai una letteratura critica sterminata su come gli apparati che esercitano il potere (istituzioni pubbliche localizzabili, espansioniste, repressive e legali: vale a dire carceri, ospedali, scuole etc.) sono stati “vampirizzati” attraverso microtecniche, riorganizzando di nascosto il loro funzionamento ed estendendone lo spazio d’azione, al punto da creare una “sorveglianza” generalizzata dell’intero corpo “bio-politico”. Tuttavia, un’ideologia critica che descrive le istituzioni e i meccanismi della repressione, non modifica affatto il suo funzionamento, se non vede pratiche alternative che siano eterogenee al suo progetto. Pertanto, non si tratta più di ribadire in che modo la violenza del sistema si tramuti nella tecnica disciplinare dei dispositivi panottici preposti a regolamentare la vita quotidiana dei “dominati”, quanto di valorizzare le forme surrettizie della creatività individuale in grado di rompere le maglie che intrappolano i consumatori nelle reti della “sorveglianza capitalista”; perché identificare i *prosumer* soltanto in base ai prodotti commerciali e informativi che assimilano, senza prestare opportuna attenzione alle molte procedure comunemente diffuse (anche “minuscole” e quotidiane) che essi adottano per eludere i meccanismi della sorveglianza, significa ignorare o sottostimare la possibilità di usufruire di ogni minima occasione per praticare allegri tiri mancini capaci di anebbiare la vista ai sorveglianti.

Certo, è meno complesso analizzare le *forme impiegate* da un sistema per controllare, indirizzare, condizionare il futuro della società, potendo disporre di un linguaggio tecnico ormai consolidato nel tempo e nello spazio del “discorso politico” istituzionalizzato, che non ricercare i *modi d’impiego* utilizzati da chi, pur vinto dal sistema, non

si sente battuto e *inventa occasioni* per trasformare una condizione di debolezza in un punto di forza; ben sapendo che il proprio *fare* non sarà sufficiente a ribaltare la situazione in mancanza di un *dire collettivo*, cercherà almeno *forme di resistenza pratica* atte a negare la legittimità, il senso o la fatalità dell'ordine costituito, esprimendo l'irriducibile scarto tra il sentirsi sorvegliati all'interno di uno spazio costrittivo e il piacere di aggirarne le regole.

Pure, si potrà osservare che ormai lo sviluppo delle tecniche d'informazione e comunicazione hanno raggiunto livelli di segretezza e di complessità esecutiva tali, da aver dilatato lo *scarto* fra gli esperti del linguaggio cibernetico e i suoi ignari/ignavi utilizzatori, da costituire un serio ostacolo al diffondersi di pratiche orizzontali e antigerarchiche d'intermediazione fra persone. "L'internet delle cose" e l'economia ad essa sottesa hanno ridotto il sé e il corpo allo stato permanente di oggetti, tanto nella produzione materiale di merci e servizi, quanto nella trasbordante infosfera. Il corpo non è più che un set di coordinate spazio-temporali, in cui le sensazioni e le azioni vengono trasformati in dati oggettivi, misurabili, indicizzabili, navigabili, ricercabili. Se "tutto è bit" [*It from bit*] – come ha ipotizzato il fisico americano John Archibald Wheeler –, allora ogni oggetto del mondo fisico ha alla base una fonte e una spiegazione immateriale: ciò che definiamo realtà emerge in ultima analisi dalla formulazione di scelte binarie "sì-no", e dalla registrazione dell'insieme delle risposte evocate, imposte e programmate attraverso la costruzione di un mondo iper-tecnologico, alle quali bisogna adattare la *nostra intera sopravvivenza*, resa facile, semplice, *smart*, grazie all'Intelligenza Artificiale delle macchine [A.I.].

Non è l'A.I. a imitare le capacità intellettive degli individui nell'organizzare lo spazio che li circonda, ma è l'organizzazione dello spazio – attraverso la cablatura informatica del territorio, come avviene con Google Maps – a indirizzare gli individui verso scopi estremamente lineari; la facilità nel raggiungerli consente una immediata e facile gratificazione. Così nient'altro più si esige dalla "vita" se non macchine "intelligenti" capaci di soddisfare i propri "bisogni", pur sapendo di porsi sotto la stretta sorveglianza di chi le ha inventate per fini commerciali, non certo filantropici. Tuttavia, anche se tutto ormai è BIT – al punto che il Reale è Informazionale e l'Informazionale è Reale – c'è sempre un *quid* che protegge la realtà corporea di un mondo BEAT – in cui l'espressività creativa sfugge ai canoni del tecnologico funzionalismo normativo – dove la presenza colorata e chiassosa di un *dettaglio*, di uno *scarto irriducibile*, di un *passaggio* conduce a qualcosa di diverso dal racconto recitato dalle favole della pubblicità/informazione pervasiva del "realismo capitalista"; resistono tattiche comportamentali, che "consumatori emancipati" adottano al fine di non sottostare completamente ai *modi d'uso* imposti dall'ordine economico dominante, capaci di generare un moto browniano di micro resistenze, micro libertà, tale da rendere incerta l'ingerenza dei dispositivi di controllo.

Perché esistono *mille modi* per abitare lo spazio Reale e Informazionale, come esistono *mille modi* per far fronte a un sistema consumistico senza dover essere passivi spettatori; basta spostare lo sguardo verso le astuzie dei consumatori che praticano un

uso differenziato e creativo del “consumo”: ogni occasione [*kairos*] è colta “al volo” per trarre possibili vantaggi-atti a rigenerare le forme di socialità deteriorate dall’atomizzazione degli individui, per praticare quotidiane utopie e riconoscendo nelle procedure delle pratiche quotidiane collettive la miracolosa utopia per non essere consumati dal tempo [*kronos*]. Dopotutto Sherazade ci ha insegnato come sia possibile, innumerevoli volte, farsi beffe del re persiano Shahriyār. Molto più di *Mille e una notte*.

Bibliografia

- D. Astrologo, A. Surbone, P. Terna, *Il lavoro e il valore all'epoca dei robot. Intelligenza artificiale e non-occupazione*, Meltemi, Milano, 2019)
- M. Busacca, *Lavoro totale. Il precariato cognitivo nell'era dell'auto-imprenditorialità e della Social Innovation*, doppio zero, Milano, 2015
- E. Cabanaz, E. Illouz, *Happycracy. Come la scienza della felicità controlla le nostre vite*, Codice edizioni, Torino, 2019
- M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2012
- J. Crary, *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno*, Einaudi, Torino, 2015
- V. Codeluppi, *Il tramonto della realtà*, Carocci, Roma, 2018
- E. Felice, *Storia economica della felicità*, Il Mulino, Bologna, 2017
- E. Fiorani, *La nuova condizione di vita. Lavoro, corpo, territorio*, Lupetti, Milano, 2003
- M. Fisher, *Realismo capitalista*, Nero, Roma, 2018
- M. Fiumanò, *L'inconscio e il sociale*, Bruno Mondadori, Milano-Torino, 2010
- E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1997
- A. Honneth, *La libertà negli altri*, Il Mulino, Bologna, 2017
- T. Piketty, *Il capitale del XXI secolo*, Bompiani, Milano, 2017
- K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino, 1974
- W. Quattrociocchi, A. Vicini, *Misinformation. Guida alla società dell'informazione e della credulità*, FrancoAngeli, Milano, 2016
- G. Roberti, *Vite da Millennials*, Guerini associati, Milano, 2017
- R. Vaneigem, *Sull'autogestione della vita quotidiana*, Derive e Approdi, Roma, 2019
- R.A. Ventura, *Teoria della classe disagiata*, minimum fax, Roma, 2017
- R.A. Ventura, *La guerra di tutti. Populismo, terrore e crisi della società liberale*, minimum fax, Roma, 2019
- S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss, 2019

Appendice. L'inconscio collettivo di Jung e l'inconscio razziale*

Mario Pezzella

Come si afferma nell'editoriale, la nozione di inconscio sociale è differente da quella di inconscio collettivo in Jung. Tuttavia è bene ricordare brevemente alcuni concetti dello psicologo svizzero, che hanno comunque un qualche rapporto con essa: in particolare quelli di *ombra*, di *inflazione psichica*, e di *anticipazione simbolica*.

Il simbolo. Secondo Jung, le funzioni differenziate della coscienza non bastano a superare la situazione di crisi radicale in cui è entrata la cultura del Novecento. Nei momenti cruciali della sua vita – la nascita, il sesso, la malattia, la morte –, quelli in cui deve misurarsi con l'oltre invisibile della vita, l'individuo non è più protetto da un canone collettivo consapevole e condiviso nei riti, nei miti, nelle feste. La nostra cultura si trova in stato di scissione: la coscienza è divisa, in bilico fra gli opposti, e non riesce a trascendere questa situazione in base ai valori storicamente riconosciuti. In particolare, sono rotti e insufficienti tutti i canali di comunicazione tra la coscienza e l'inconscio: «Questo stato deve comportare un violentissimo dissidio con se stessi, tale che tesi e antitesi si neghino a vicenda, mentre l'io è costretto ad ammettere la sua incondizionata adesione tanto all'una quanto all'altra»¹. Questa crisi è, letteralmente, tragica, perché la coscienza si identifica con i valori culturalmente consapevoli, col linguaggio che li esprime, ma d'altra parte è drammaticamente minacciata nella sua stessa vita dalla loro inadeguatezza, e sente l'urgenza e l'emergenza del nuovo. Questa intuizione, nella sua fase più drammatica, non ha né espressione, né linguaggio: si esprime,

* Ho ritenuto di aggiungere in appendice alcuni estratti di testi che ho scritto in anni passati su Jung, a completare quanto si dice nell'editoriale. Rinvio in particolare a "La potenza dello spirito", ne *Lo spirito e l'ombra*, Moretti&Vitali, Bergamo, 1996, p. 15 e sgg.

¹ C.G. Jung, *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino, 1977, p. 531.

al più, come sintomo dissociante e depressivo. E tuttavia nel contesto di questa lacerazione può emergere un *simbolo*, come primo tentativo di trascendimento del conflitto.

Secondo Jung, il trascendimento della crisi non può più avvenire ad opera delle forme culturali note, ma richiede l'attivazione di risorse nascoste: forze e figure che l'uomo occidentale – nel suo cammino – aveva messo da parte o confinato nella latenza dell'inconscio. Esse non sono tuttavia completamente scomparse, ma hanno continuato una vita potenziale, e possono dunque riemergere in una situazione di urgenza, che ne riproponga l'attualità. La coscienza investita dalla crisi compie in primo luogo un passo all'indietro; un passo rischioso, che può anche apparire come un'ulteriore disgregazione, piuttosto che un principio di salvezza: «Dato che ogni progresso è reso impossibile dal totale dissidio della volontà, la libido scorre a ritroso... Quando la coscienza è ferma e inattiva, sorge un'attività dell'inconscio là dove tutte le funzioni differenziate hanno la loro comune radice arcaica...»².

Questo rischioso passo regressivo conduce a uno "stato di pura determinabilità", definizione che Jung riprende da Schiller³, uno stato potenziale, precedente all'articolazione della coscienza e alle sue modalità differenziate. Regredendo in esso, si attivano possibili dimenticati dalla coscienza: figure, sviluppi, varianti, eliminati nel corso della rigida selezione, che ha portato alla attuale costituzione dell'Io: «Tutte le funzioni virtuali, respinte, dimesse, disusate, del tutto perdute da generazioni, si riattivano e incominciano ad esercitare sulla coscienza un'influenza sempre crescente, nonostante la resistenza spesso disperata dei propositi della coscienza stessa. L'elemento apportatore di salvezza è il simbolo, che in sé può comprendere e unire coscienza e inconscio... Mentre si fanno più frequenti i sintomi di un intimo dissidio, cresce il pericolo di rimanere sommersi e distrutti dai contenuti inconsci: ma contemporaneamente si sviluppa anche il simbolo che è destinato a risolvere il conflitto. Tuttavia il simbolo è intimamente connesso con l'elemento pericoloso e minaccioso così che esso può essere scambiato con quello...»⁴.

Il compromesso tra l'emergere del nuovo contenuto e la coscienza che inizialmente non gli fornisce linguaggio, è la formazione del simbolo. Esso anticipa o prefigura una soluzione alla crisi della coscienza, permettendo a questa di assumere un nuovo orientamento. La ripresa di un possibile perduto nel passato coincide con l'apertura di un possibile futuro. Affermandosi sempre più a livello cosciente, il possibile racchiuso nel simbolo produce un salto qualitativo rispetto al conflitto insolubile in cui la coscienza era coinvolta: non dando prevalenza all'uno o all'altro degli opposti, ma sospendendoli entrambi e rinviando a un punto di vista inedito. Gli opposti, e il loro conflitto, vengono piuttosto depotenziati. Dal nuovo punto di vista, avviene una diversa configurazione del rapporto tra coscienza e inconscio, che permette di oltrepassare la situazione

² Ibidem.

³ Ivi, p. 127.

⁴ Ivi, p. 285.

irrisolta e esercita così una *funzione trascendente*. Il simbolo è perciò una essenziale terapia della crisi; ogni processo terapeutico include la riattivazione dell'attività simbolica.

Non è del tutto estranea all'inconscio collettivo di Jung una dinamica storica: «L'archetipo è come un vaso che non si può svuotare, né riempire, mai completamente. In sé esiste solo in potenza, e quando prende forma in una determinata materia, non è più lo stesso di prima. Esso persiste attraverso i millenni ed esige tuttavia sempre nuove interpretazioni. Gli archetipi sono elementi incrollabili dell'inconscio, ma cambiano forma continuamente»⁵, fino a mutare o addirittura invertire il loro significato. È una formulazione che ricorda quella di *polarizzazione*, usata da Aby Warburg per descrivere la vicenda storica dei simboli culturali, abbastanza vicina a quella junghiana di *enantiodromia*. Nulla ritorna nella forma dell'identico e ogni ripetizione implica la differenza cui deve il suo senso. Questo indice storico che appartiene alla vita dell'inconscio è ad esempio visibile nelle considerazioni che Jung dedica all'archetipo dell'Ombra, incomprendibile se non nel suo rapporto con le formazioni storiche della coscienza e con l'ordine politico e simbolico che in questa domina. Certo, Jung resta interno all'etnocentrismo, per cui categorie culturali dell'Occidente, sue costanti costruttive di lungo periodo (l'Ombra, l'Animus, etc.) vengono estese a invarianti antropologiche universali; mentre è molto dubbio che un azteco prima della conquista spagnola possedesse qualcosa come un'Ombra psichica, o che le popolazioni a regime matriarcale vivessero l'Edipo nei nostri stessi termini. In genere, le invarianti antropologiche sono riconducibili a costanti culturali definite, a "esistenziali storici".

Ombra. L'Ombra affiora come latenza inquietante delle potenze psichiche escluse dallo sviluppo patriarcale dell'Occidente. Di fronte allo sviluppo unilaterale dello spirito eroico maschile, sono soprattutto le immagini femminili dell'anima e delle precedenti religioni naturalistiche ad essere escluse dal campo del linguaggio; esse restano come fantasmi del notturno in genere, come oscuramento del giorno. Il cristianesimo protestante ha portato all'estremo questa spoliazione dell'elemento femminile della psiche e del suo legame interiore con la natura cosmica. È questo che porta Jung a interessarsi dell'alchimia, in cui ciò che è stato escluso dalla coscienza insiste in una vita sotterranea, che diviene l'Ombra della parte ammessa: «L'universale evoluzione storica della coscienza in senso "maschile" è compensata anzitutto dall'elemento ctonio-femminile dell'inconscio... L'alchimia forma infatti una sorta di corrente sotterranea di quel cristianesimo che dominava alla superficie. Il rapporto fra alchimia e coscienza è equivalente a quello fra sogno e coscienza, e come il sogno compensa i conflitti della coscienza, così l'alchimia tende a colmare quelle lacune che la tensione dei contrari presente nel cristianesimo ha lasciato aperte»⁶.

⁵ C.G. Jung, "Psicologia dell'archetipo del fanciullo", *Opere*, vol. IX, tomo I, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1980, p. 172.

⁶ C.G. Jung, *Psicologia e alchimia*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1981, pp. 26-27.

L'archetipo trinitario cristiano – continuando una tradizione inaugurata dal Timeo di Platone – esclude il femminile dalla natura divina e con esso il rapporto con la natura cosmica. Questa *physis* negata – il Quarto, come lo chiama Jung – nella sua separatezza condannata, riemerge solo in forma perturbante-negativa, come l'aorgico che preme sui limiti della coscienza: «La platonica libertà dello spirito non permette alcun giudizio integrale, ma stacca la parte luminosa del quadro divino dalla metà oscura»⁷. La vita psichica si divide così in una polarità scissa, in cui il femminile e il maschile, il corporeo e lo spirituale si oppongono come estremi incomunicanti, determinando sintomi dissociativi e una patologia distruttiva dell'Io. Ad essa Jung contrappone una psicologia dell'integrazione, che implica il riconoscimento della differenza dei termini in conflitto: «Così il superiore, lo spirituale, il maschile, si protende verso l'inferiore, il terrestre, il femminile; analogamente, la madre, anteriore al mondo paterno, viene incontro all'elemento maschile...»⁸.

Da questo punto di vista l'Ombra, ciò che si configura come male per la coscienza unilaterale, è storicamente determinata: essa è legata al processo di selezione ed esclusione che la cultura dell'Occidente cristiano opera progressivamente sul suo cammino. Male è tutto ciò che appare come indistinto, legato alle religioni matriarcali della natura; così il Cristianesimo riunisce nella figura unica del Negatore ogni elemento psichico che non si riconosca nella figura trinitaria dello Spirito. La freddezza dell'intelletto strumentale, che procede sempre più sulla via dell'astratto, crea nell'inconscio una dinamica complementare che si esprime in sintomi, simboli e immagini di sogno e preme verso il riconoscimento da parte della coscienza. L'alchimia interessava Jung perché proponeva un tipo di integrazione psichica che correggeva l'unilateralità dello Spirito cristiano: «Contrariamente alla via percorsa dal redentore cristiano che dall'alto scende in basso per poi ritornare in alto, il *filius macrocosmi* comincia la sua carriera in basso, sale in alto e ritorna in terra, riunendo le virtù del superno e dell'infero»⁹.

Il processo di individuazione prevede un superamento dell'unilateralità astratta dell'Io e l'integrazione degli elementi corporei e femminili esclusi e confinati nelle immagini di sogno dell'inconscio collettivo, costituendo un Sé che comprende anche la recettività verso la parte in ombra della psiche: «L'anima era senza dubbio attratta dallo spirito nelle regioni superiori dell'astrazione, ma il corpo era privo di anima (*entseelt*), esso reclamava invece di prendere parte alla vita»¹⁰.

Inflazione. Nei seminari di Jung su Nietzsche degli anni Trenta – forse un primo ri-

⁷ C.G. Jung, "Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità", *Opere*, vol. 11, *Psicologia e religione*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1979, p. 174.

⁸ C.G. Jung, *Psicologia e alchimia*, cit., p. 27.

⁹ C.G. Jung, "Lo spirito Mercurio", *Opere*, vol. 13, *Studi sull'alchimia*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1988, p. 261.

¹⁰ C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, *Opere*, vol. 14, Bollati-Boringhieri, Torino, 1989/90, p. 540.

pensamento del suo rapporto quanto meno ambivalente con il nazismo – diviene centrale il problema del confronto con le immagini arcaiche che dominano il collettivo. L'arcaico e l'irrazionale esistono e occorre riconoscerne la potenza e integrarne la negatività; ma soprattutto e assolutamente, evitando la *hybris* dell'identificazione con essi, l'inflazione: un termine che ha non casualmente anche un significato economico e indica un'illimitato escrescere dell'Io oltre i propri limiti creaturali. Per Jung essa rappresenta la distruzione di ogni vita psichica e un pericolo storico mortale. Il Sé non è affatto un Io divenuto più potente o il superuomo o un dio immanente: ricorrendo a una terminologia orientale Jung lo definisce un "essente-non-esistente", un "centro puramente virtuale". Esso comprende insieme l'Io e ciò che lo trascende, la forma specifica della mia coscienza qui ed ora e la trama di possibili che la eccede; è allo stesso tempo figura esposta alla luce dell'intelletto e recettiva verso la parte in Ombra, che è stata esclusa ed è però necessario reintegrare nella psiche.

L'opera di Nietzsche riattualizza – secondo Jung – la potenza archetipica dello spirito, al di fuori di ogni religione positiva e di ogni contenitore dogmatico. Questo corpo a corpo tra un io isolato e la forza sovraperonale che emerge dall'inconscio è pericoloso. Il rischio maggiore è quello di un'*inflazione*, ovvero di una identificazione totale del soggetto con la figura sovraperonale e numinosa. L'interpretazione di Jung sembra guidata da una strategia difensiva: occorre confrontarsi con le potenze profonde che emergono nell'opera di Nietzsche (e che sono al fondo della crisi della modernità) e tuttavia non cedere all'identificazione con esse. Nietzsche non ha potuto resistere alla loro intensità: «Il fatto che Nietzsche fosse insonne, si può spiegare con questa intensità, con questo eccesso di luce e la sua identificazione con Zarathustra»; «Egli identifica l'Io con il Sé e dunque con l'oltreuomo»¹¹. Mentre il Sé non sarebbe affatto un Io più potente; al contrario, esso lascerebbe emergere un'identità sovraperonale più comprensiva, che sospende il ruolo centrale dell'Io. Il Sé ci permette di intuire ciò che siamo, ma sempre sullo sfondo di ciò che potremmo essere e ora non siamo.

La distinzione che Jung fece all'inizio degli anni Trenta tra inconscio ariano e inconscio ebraico è una delle pagine più tristi del suo percorso di psicologo analista. Jung si difese affermando che distinguere non significa ritenere che l'uno sia superiore all'altro. In quel contesto storico, tuttavia, la stessa possibilità di affermare un inconscio *razziale* assumeva un significato sinistro. La distinzione era contraria allo spirito di quel che lui stesso intendeva per inconscio collettivo: che suppone sì modulazioni diverse, espressioni simboliche distinte a seconda del contesto culturale e storico in cui si palesa, ma che rinvia a un fondo comune e universalistico della psiche umana.

Una critica che viene spesso fatta a Jung – di segno contrario alla prima – è di aver trascurato le differenze storico-collettive nell'espressione dell'inconscio collettivo. Ma il

¹¹ C.G. Jung, *Nietzsche's Zarathustra. Notes on the seminar given in 1934-1939*, Princeton University Press, Princeton, 1988, p. 283 e p. 391.

punto è questo: non di differenze arcaiche e razziali si tratta, ma di differenze di contesto storico e sociale, rispetto a cui quelle che appartengono a un “popolo”, come entità originaria e mitica, sono in fondo trascurabili. O altrimenti perché Jung avrebbe rintracciato percorsi affini anche se diversamente espressi nella cultura asiatica e in quella africana? Perché avrebbe insistito su immagini mitiche ricorrenti nell’umano in generale?

Il problema è posto con chiarezza in un saggio di Giuseppe Maffei: «C’è comunque un problema molto grande che lo scritto su Wotan lascia aperto ed è quello dell’esistenza o meno di archetipi razziali... Il problema consiste nel chiedersi se gli archetipi siano degli universali o se invece possano essere anche razziali»¹². Maffei ricorda a questo proposito l’ammissione fatta da Jung nel 1946 al rabbino Baeck: «Ho preso un abbaglio» e riconduce tale abbaglio alla fiducia deterministica nel suo concetto di enantiodromia, e che si rivela quando egli scrive: «Il risveglio di Wotan è un regresso e un ritorno al passato... Ma l’ingorgo non durerà per sempre; forse è un *reculer pour mieux sauter*, e l’acqua sormonterà l’ostacolo»¹³. Maffei commenta così questo passo di Jung: «Jung ha una fiducia ottimistica nei confronti dello sviluppo per così dire naturale dell’archetipo e nel suo movimento enantiodromico»¹⁴. In realtà cede egli stesso all’inflazione psichica collettiva che si produce nella cultura tedesca di quegli anni e che poi analizzerà nei suoi seminari su Nietzsche.

¹² G. Maffei, “Jung e il nazismo”, in *Jung e l’ebraismo*, Giuntina, Firenze, 2001, p. 59.

¹³ C.G. Jung, “Wotan”, in *Opere* 10/1, Boringhieri, Torino, 1985, p. 291.

¹⁴ G. Maffei, “Jung e il nazismo”, cit., p. 59.

LETTERATURA

Scene di strada

Luca Lenzini

«Negri di merda!» grida scendendo dalla Suv. Guarda verso il punto in cui ogni mattina un nigeriano con il berretto in mano augura buona giornata ai clienti del supermercato, raccattando un po' di spiccioli e offrendosi di portare le borse della spesa agli anziani; ma è una domenica di gennaio in cui il supermercato è chiuso e di «negri» in giro non ce ne sono. L'invettiva è priva di bersaglio, ma non del tutto sprecata: nessuno dei passanti che stanno andando dal giornalaio o a messa dice nulla. Nessuna reazione. Una opinione come un'altra, e poi chi ha voglia di discutere, di domenica mattina, nella tranquilla città di provincia dove non succede mai niente? O forse, un certo timore inibisce la risposta: qualcosa, nel modo di fare del tizio, suggerisce che è un portavoce; che il suo non è un grido solitario, a veder bene, bensì collettivo. Sostentuto da un invisibile consenso, proprio per questo ha preso la parola, con un bel piglio aggressivo verso eventuali benpensanti o "buonisti". Lo scopo è sollecitare una soluzione, che finalmente replichi all'invasione dei migranti, al loro sfacciato infiltrarsi e turbare la vita di ogni giorno. Non se ne può più, è il sottinteso del tono rabbioso; e non importa, se oggi il nigeriano non c'è, il messaggio è comunque chiaro ed efficace.

«Cosa mi dici di quella puttana tedesca?», e si siede nella poltrona del parrucchiere. Così, per fare quattro chiacchiere per il tempo di un taglio di capelli. Sono i giorni della "Sea Watch 3", nave di una Ong che ha raccolto dei migranti dispersi in mare e la cui comandante il Ministro degli Interni italiano bolla come «viziata comunista», ma anche, più sinteticamente, «zecca». Sui *social* sono circolati *tweet* e *post* in sintonia con l'appellativo «puttana» usato dal Ministro: la giovane donna, in alcune foto, *non porta il reggiseno sotto la t-shirt*. Ma la domanda è già una dichiarazione: non c'è molto da dire. Cade un silenzio stracco. Sul pavimento i capelli formano piccole matasse instabili, volatili. Fra poco se ne andrà, è già tardi: viene una volta al mese, è un impiegato

in pensione, con la liquidazione ha appena comprato la casa per i figli. Una brava persona, uno che le tasse – è solito ripetere – le ha pagate tutta la vita, che rispetta la legge.

Scene di strada s'intitolano gli intermezzi che Heinrich Mann inserì tra i saggi che compongono *L'odio*¹ (*Der Hass*), il libro che pubblicò nel 1933, l'anno dell'avvento del regime nazista e dell'inizio del suo esilio. Sono *sketches* in forma di dialogo, brevi "atti unici" o frammenti che evocano da vicino l'arte di Grosz, autore di celebri *Strasenszenen* fin dagli anni Venti. Trattati di peso dalle cronache del momento, non c'era bisogno di sovraccaricarne i toni: violenze esercitate su cittadini qualunque, pubbliche intimidazioni, processi su due piedi da parte delle SA (*Sturmabteilung*), esecuzioni di testimoni non obbedienti al regime, tutto ciò è registrato nella serie di *flash* di Mann, come una denuncia che di fronte alla protervia dei fatti si scontra con un diffuso, tacito acconsentimento, con l'indifferenza o la passività dei più. La brevità quasi brusca delle "scene" si alterna all'ampio argomentare dei saggi, animati da una forte tensione etica e saturi di sarcasmo verso i personaggi-chiave della dirigenza nazista; la commistione dei registri (ironico-narrativo-aforistico e retorico-saggistico) riflette la Storia in atto, ne scopre le menzogne e le contraddizioni senza rassegnarsi all'abiezione dell'umano. Ma il vero motivo unificante è appunto l'odio, «Der Hass», che circola in ogni pagina, fotografato dal basso e indagato nello sfondo storico-sociale: l'odio come incarnazione-strumento dello Spirito del Tempo – "rivoluzione", riscatto e resa dei conti.

Di recente è diventato pressoché un luogo comune il rinvio ai tempi di Weimar e al collasso della democrazia in Germania come parallelo storico per l'attuale situazione sociopolitica italiana ed europea² (si vedano Ungheria e Polonia, ma anche Francia e Inghilterra), persino americana (Trump e i suoi profeti) e russa (Putin): crisi della democrazia rappresentativa, dissoluzione dei partiti tradizionali, populismo, sovranismo, culto del leader, crisi delle istituzioni, crisi economica: non mancano certo gli ingredienti per chi intenda trovare spunti per ribadire il parallelismo. E se è vero che la violenza diretta ed esplicita allora esercitata dai nazisti su ebrei, comunisti e dissenzienti non trova plausibili riscontri ai nostri giorni, non per questo la violenza è assente dallo scenario di questi anni, non solo nelle strade. Hanno voglia i seguaci di Casa Pound di sbandierare croci uncinata e ritratti dell'imbianchino: le loro imitazioni, maldestramente esibite nella modalità *Déjà Vu*, manifestamente non sono all'altezza dei propri modelli. Ma c'è, eccome, per esempio, una violenza di straordinaria forza esemplare nel rifiuto di accogliere nei porti le navi con i migranti scampati al naufragio. Nel reiterato diniego affidato ai media dal Ministro-Vice-Premier-Segretario Leghista si fa leggere senza sforzo il gesto del direttore che detta tempi e tono alla sua orchestra, da lungo tempo allenata: all'odio, per l'appunto. Non a caso la figura dell'*hater* ha tanto spazio

¹ Heinrich Mann, *L'odio. Riflessioni e scene di vita nazista*, a cura di Maria Teresa Mandalari, Milano, Il saggiatore, 1995.

² Vedi l'intelligente saggio di Siegmund Ginzberg, *Sindrome 1933*, Milano, Feltrinelli, 2019.

nel discorso pubblico: anch'esso è l'esito di un lavoro protratto nel tempo ed un fenomeno collettivo. La lezione di cinismo e l'ostentato disprezzo dell'umano esposti *urbi et orbi* sono ogni volta un test della coscienza morale della nazione, che ogni volta arretra e si corrompe, e presuppongono una base consolidata, una vasta complicità che non si costruisce alla svelta per una tornata elettorale.

Era il 2007 quando in uno dei consueti "Rapporti sulla situazione sociale del Paese" Giuseppe De Rita, il Presidente del Censis, usò il termine «mucillagine» per definire la società italiana, ridotta a «poltiglia» ovvero uno stato di atomizzazione confusa e senza ideali connettivi, disintegrata e senza più speranza di progresso. «Il vaffanculo scritto dappertutto, la violenza, la volgarità, lo sbalzo, questa dimensione sempre più disadorna della cultura collettiva, la scuola dileggiata dai ragazzi che filmano gli insegnanti con il cellulare o provocano incendi»: questo il paesaggio allora evocato da De Rita come premessa del «peggio». Era il 41° Rapporto; nel 52° invece – siamo nel 2018 – il Direttore del Censis (Massimiliano Valerii) annotava: «L'atteso cambiamento miracoloso promesso dalla politica non c'è stato, oltre la metà degli italiani afferma che non è vero che le cose siano cambiate sul serio. E adesso è scattata la caccia al capro espiatorio: dopo il rancore, è la cattiveria che diventa la leva cinica di un presunto riscatto». Un decennio non è passato invano, con il morso della crisi economica ad acuire il «risentimento» (questa la nuova parola-chiave³); ma ciò non bastava perché la poltiglia si compattasse: ci voleva un bel po' di paura, l'altro ingrediente storicamente essenziale per instaurare nuovi regimi. E in fatto di paura i media la sanno lunga e da sempre, da sempre e senza sosta amplificano e rimuovono, rimuovono e amplificano in diretta, sicché agli addetti ai lavori che distinguono tra percezione e realtà dei fatti in tema di criminalità o di invasioni nessuno presta attenzione più di tanto, dovendo il cittadino prima di tutto *difendersi*: non solo dalla miseria, ma dai delinquenti, dai migranti, dai banchieri, dai terroristi, dai rom, dagli insegnanti, dai vaccini, e chi più ne ha più ne metta.

Del resto, la categoria del Risentimento non è sembrata restare invischiata, essa stessa, in ambigui giochi semiotici interni al Potere, come voce di un vocabolario manipolato per l'ennesima fregatura all'ordine del giorno? Senza tante perifrasi, in effetti, si dette per inteso che tale sentimento da sfigati altro non fosse che la frustrazione dei *losers*, i quali avevano creduto alle promesse del Liberismo proprio mentre la Globalizzazione toglieva loro il terreno sotto i piedi. Una forma d'invidia sociale tutta interna alla logica del Mercato: niente a che vedere con il «Ressentiment» di Nietzsche. Più attendibile si dimostrava la diagnosi dell'industrioso ed eclettico Sloterdijk, che in *Ira e tempo*⁴ definiva

³ Vedi Luigi Zoia, *Benvenuti nell'età del risentimento*, «L'Espresso», 7 ottobre 2018, pp. 76-77.

⁴ Peter Sloterdijk, *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, Milano, Meltemi, 2006 (n. ed. Marsilio, 2019). Si veda la recensione di Silvia Rodeschini, *Governare la paura*, <https://governarelapaura.unibo.it/article/download/2489/1860>

i fascismi (prototipico quello nostrale) come «banche popolari [*Volksbanken*] dell'ira», ed aggiungeva: «La banca popolare nazionale della raccolta d'ira gode del vantaggio psico-politico di poter lavorare direttamente con i moti del *thymós* patriottico, senza dover percorrere le vie traverse delle idee universalistiche o di altre finzioni che gli sottraggono forza»⁵. Il concetto di *thymós*, prelevato da Platone (e Omero) e già in Fukuyama⁶ applicato alla politica ed alla storia novecentesca, sta per “stato affettivo”, “emozionale”: un luogo mentale e corporale dove individuale e collettivo coagulano senza residui, generando quello “stato d'animo fascista” la cui genesi ha di recente analizzato Mario Pezzella⁷ a partire da *Mario il Mago*, dell'altro e più noto Mann, Thomas. Lì si gioca la partita: uno “stato d'animo” collettore dell'«inconscio sociale», vettore di un *epos* infernale di cui nelle *Strassenszenen* si ha per così dire il precipitato o “cronotopo” (direbbe Bachtin) narrativo e figurativo, ovvero il malmostoso, infetto e invasivo correlativo pubblico e collettivo. La caccia al “capro espiatorio” ne è lo sbocco naturale ed è in onda *full time*.

L'ultimo capitolo di *L'odio s'intitola L'intelligenza degradata* e qui Heinrich Mann si rivolgeva direttamente agli intellettuali, perché non si sottraessero al compito di contrastare il nuovo regime di sopraffazione e di violenza. Codardi e conformisti, invece, assistono al rogo dei libri, al dispiegarsi del «terrore», in silenzio. Di qui il richiamo della splendida citazione da Tacito posta in epigrafe al capitolo:

Legimus, cum Aruleno Rustico Paetus Thræsea, Herennio Senecioni Priscus Helvidius laudati essent, capitale fuisse, neque in ipsos modo auctores, sed in libros quoque eorum saevitum, delegato triumviris ministerio ut monumenta clarissimorum ingeniorum in comitio ac foro urerentur. Scilicet illo igne vocem populi Romani et libertatem senatus et conscientiam generis humani aboleri arbitrabantur, expulsis insuper sapientiae professoribus atque omni bona arte in exilium acta, ne quid usquam honestum occurreret. Dedimus profecto grande patientiae documentum; et sicut vetus aetas vidit quid ultimum in libertate esset, ita nos quid in servitute, adempto per inquisitiones etiam loquendi audiendique commercio. Memoriam quoque ipsam cum voce perdidissemus, si tam in nostra potestate esset oblivisci quam tacere. [Vita di Agricola, II, 4]

[Abbiamo letto che Aruleno Rustico e Erennio Senecione, per aver lodato l'uno Trasea Peto e l'altro Elvidio Prisco, hanno subito la condanna alla pena capitale. Né si

⁵ Ivi, p. 181.

⁶ Fukuyama, osserva Sloterdijk, «illustra come il *thumos* è collegato alla Storia, facendo l'esempio dell'anti-comunismo in Unione Sovietica, nell'Europa orientale e in Cina, dicendo: “Non possiamo comprendere la totalità dei fenomeni rivoluzionari se non ci rendiamo conto di come funzionano il furore timotico e la domanda di riconoscimento che accompagna la crisi economica del comunismo”» (Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, 2006., tr. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, 2003).

⁷ Mario Pezzella, “Il fascismo come «stato d'animo»: Mario e il mago di Thomas Mann”, in *Attraparola*, n. 2, Ottobre 2019, pp. 115-136.

infierì solo sugli autori, ma perfino contro i loro libri: i triumviri ebbero infatti l'ordine di bruciare nel comizio e nel foro gli scritti esemplari di quei chiarissimi ingegni. Evidentemente con quel fuoco si pensava di cancellare la voce del popolo romano, la libertà del senato, la coscienza del genere umano, dopo aver cacciato in esilio i maestri di sapienza e bandito ogni forma onorevole di cultura, perché in nessun luogo si presentasse più davanti agli occhi qualche traccia di dignità morale. Abbiamo dato davvero grande prova di tolleranza e, come tempi ormai passati hanno espresso nelle forme più piene cos'è la libertà, così noi cos'è la servitù, dato che per mezzo dei delatori ci è stata tolta la possibilità di parlare e di ascoltare. La memoria stessa avremmo perso con la voce, se fosse in nostro potere dimenticare come tacere.]

Voce e memoria, silenzio e oblio. È di noi («Dedimus profecto grande patientiae documentum») che parla la favola della strada. Quanto a lui, Heinrich Mann, alla fine di *L'odio* scrive: «mantengo la mia personale schiettezza e veglio su alcune scintille di verità che comunque non è soltanto tedesca poiché è patrimonio dell'umanità»⁸.

⁸ H. Mann, *L'odio...* cit., p. 74.

Poesie

La porta dell'inverno

Il sole è una torcia gelata
dietro veli di platino.
I pioppi lungo il canale,
nere dita sopra il viso del cielo.

Dentro i cespugli di morte ginestre
il cane aspira profumi d'impronte.

Voci salgono verso la fontana,
con loro un tenue calpestio:
vengono da anni spogli di giorni,
spogli di ore.

La luce dileguando si nasconde
nel battito cardiaco della sera.

—Antonio Prete

Meriggio

Il mare, ora, riluce d'un azzurro
quieto. In alto, la gloria fuggitiva
delle nuvole, contro un cielo ubriaco
della sua profondità. Sulla riva
le tamerici, che il vento arabesca
di tremori.

Quale stellare nodo
ha con questo fulgore una segreta
rispondenza?

In quale arca d'incognita
trasparenza potrà serbarsi il trionfo
di questo istante?

La sparizione, cuore nebuloso
dell'ora, non offusca il palpito
di luce che dell'aria è vaga trama.

—Antonio Prete

Nozione dell'alba

Extensión del vacío
en las estancias del amanecer.

(J.Á. Valente, *El Fulgor*)

Il vento dalla finestra flagella
il vuoto della stanza.
Sei il ricordo che la luce disrama.
Deserto di parole nella bocca.

Il desiderio, insonnia delle sillabe,
arsura dei pensieri.

Nessun porto offre riparo
all'ala del tuo volo.

Nel pulsare delle arterie,
il suono della tua assenza.
Obliquo, il mattino intorpidisce
i nomi delle cose.

—Antonio Prete

Acqua

Diroccia, balza, l'acqua, s'inargenta,
rinasce in rivo con scaglie di blu,
s'avvalla lenta lungo greti, il cielo
nelle sue anse.

Il fiotto del suo canto
è tempo, tempo quella sua abbagliata
aridità.

Gorgoglia poi tra i pioppi,
rilampeggia, s'inombra, lontanando
tra argini che si spengono,
poi la luna l'accende
di tremolanti fulgori, ne acquieta
l'affanno per la perdita sorgente.

Così, in giorni levigati dal vento,
questo andare sotto le stelle di uomini
e animali, lontani dal principio,
incerti della meta.

—Antonio Prete

Al tu dell'assenza

Sei il vuoto che vanifica il presagio,
il tarlo che corrode la speranza,
la vela che è fantasma nel naufragio,
il niente che col niente fa alleanza.

Sei la tenebra che inghiotte le forme,
la nube che si dissipa nel vento,
il passo che cancella tutte le orme,
la cenere d'un fuoco nato spento.

Sei la mancanza vestita di gloria,
il respiro senz'aria della storia.
Sei il miraggio che riscatta l'offesa,
l'assenza che vivifica l'attesa.

—Antonio Prete

Fattoria a nord

Da qualche parte qualcuno è in viaggio verso di te,
A velocità incredibile, viaggia furiosamente giorno e notte,
sotto bufere di neve e deserto caldo, attraverso torrenti, per stretti valichi.
Ma saprà dove trovarti,
riconoscerti quando ti vedrà,
darti la cosa che ha per te?

Qui non cresce quasi nulla.
Eppure i granai scoppiano di farina,
I sacchi di farina impilati fino al soffitto.
I corsi d'acqua avanzano placidi, ingrassano i pesci;
Gli uccelli annerano il cielo. È abbastanza
Mettere fuori il piatto di latte la sera,
Pensare a lui qualche volta,
Qualche volta e sempre, con sentimenti confusi?

At North Farm

Somewhere someone is traveling furiously toward you,
At incredible speed, traveling day and night,
Through blizzards and desert heat, across torrents, through narrow passes.
But will he know where to find you,
Recognize you when he sees you,
Give you the thing he has for you?

Hardly anything grows here,
Yet the granaries are bursting with meal,
The sacks of meal piled to the rafters.
The streams run with sweetness, fattening fish;
Birds darken the sky. Is it enough
That the dish of milk is set out at night,
That we think of him sometimes,
Sometimes and always, with mixed feelings?

—John Ashbery
da *A Wave* (Viking Press, 1984)
traduzione di Matilde Manara

Al calar del sole

Essere stati una volta amati da qualcuno – ecco
una cosa che ha in sé un bene durevole,
anche se ignoriamo i dettagli
o è passato troppo tempo perché faccia la differenza.
Come quasi troppa luce o dolciumi in abbondanza,
e caramelle – chi dice che è un male?
Chi fra i tuoi compagni di squadra può guastarti la melodia
che suona a rilento da quando il mondo ha avuto inizio?

Ma restare attaccato alla propria forma mentale, immaginarla
vasta come una piana, per poi farsi dire
che l'estensione dei suoi orizzonti è ridicola
e tutto il dolore parte da là, come il getto
inclinato di una fontana: non è soppiantare la conoscenza
delle diverse forme d'amore, ridurle
alla bianca indifferenza di un prisma, a un amore senza tetto, esposto
alle intemperie? E c'è anche chi vede un paradigma nel lento
salire ai cieli indifferenti di tutto questo pallido fascino?

Il ritornello è intermittente come un canto d'uccelli; s'infiltra
irricognoscibile, nelle strutture familiari che da qui portano
verso periferie ancora familiari e idee meno ferme:
ce l'ha già fatta. In tempo per il riposo serale.
Ci sono momenti in cui la musica guadagna terreno,
si fa stranamente più vicina, mi scorre nei polsi;
sono le parole vere e sporche che la notte bisbiglia
quando il libro si chiude come un lenzuolo piegato, è una sagoma
di tutte le sembianze sottratte al presente e gettate
come gioielli in fondo a un pozzo; ed è anche la risposta
alla domanda che avevo in mente ma che ho scordato,
se non fosse che certe cose, certe notti, trovano un senso.

When the Sun Went Down

To have been loved once by someone—surely
There is a permanent good in that,
Even if we don't know all the circumstances
Or it happened too long ago to make any difference.
Like almost too much sunlight or an abundance of sweet-sticky,

Caramelized things—who can tell you it's wrong?
Which of the others on your team could darken the passive
Melody that runs on, that has been running since the world began?

Yet, to be strapped to one's mindset, which seems
As enormous as a plain, to have to be told
That its horizons are comically confining,
And all the sorrow wells from there, like the slanting
Plume of a waterspout: doesn't it supplant knowledge
Of the different forms of love, reducing them
To a white indifferent prism, a roofless love standing open
To the elements? And some see in this paradigm of how it rises
Slowly to the indifferent heavens, all that pale glamour?

The refrain is desultory as birdsong, it seeps unrecognizably
Into the familiar structures that lead out from here
To the still familiar peripheries and less sure notions:
It already had its way. In time for evening relaxation.
There are times when music steals a march on us,
Is suddenly perplexingly nearer, flowing in my wrist;
Is the true and dirty words you whisper nightly
As the book closes like a collapsing sheet, a blur
Of all kinds of connotations ripped from the hour and tossed
Like jewels down a well; the answer, also,
To the question that was on my mind but that I've forgotten,
Except in the way certain things, certain nights, come together.

—John Ashbery
da *A Wave* (Viking Press, 1984)
traduzione di Matilde Manara

Avventure divertenti (seguito)

Il primo anno fu come uno strato di glassa.
Poi cominciammo a intravedere la torta.
E va bene così, se solo non scordassi in che direzione stai andando.
D'improvviso ti interessano cose nuove
e non sai dire come sei arrivato qui. Poi è la confusione
sarà l'effetto della felicità, come un fumo –
le parole si fanno pesanti, alcune vacillano, altre le rompi tu.
E i contorni spariscono di nuovo.

Che diavolo, è la stessa storia per tutti,
un viaggio sentimentale – “gonna take a sentimental journey”,
e si parte, ma tu ti svegli sotto il tavolo di un sogno:
quel sogno sei tu, è questo il tuo settimo girone.
Non ci siamo ancora mossi e tutto è cambiato.
Ci troviamo da qualche parte vicino a un campo da tennis, di notte.
Ci siamo persi nella vita, ma la vita lo sa dove siamo.
Sa che può sempre trovarci insieme ai nostri soci.
Non hai sempre desiderato arrotolarti come un cane e dormire come un cane?

Nella crisi delle separazioni e delle morti (colpo di scena)
c'è sempre spazio per farla finita col vivere.
Qualsiasi cosa accada sarà per forza interessante.
Non un altro ettaro di terra sarà conteso.
E i quadri, pare che di quadri non saremo mai a corto.

More Pleasant Adventures

The first year was like icing.
Then the cake started to show through.
Which was fine, too, except you forget the direction you're taking.
Suddenly you are interested in some new thing
And can't tell how you got here. Then there is confusion
Even out of happiness, like a smoke—
The words get heavy, some topple over, you break others.
And outlines disappear once again.

Heck, it's anybody's story,
A sentimental journey— “gonna take a sentimental journey,”
And we do, but you wake up under the table of a dream:
You are that dream, and it is the seventh layer of you.

We haven't moved an inch, and everything has changed.
We are somewhere near a tennis court at night.
We get lost in life, but life knows where we are.
We can always be found with our associates.
Haven't you always wanted to curl up like a dog and go to sleep like a dog?

In the rash of partings and dyings (the new twist),
There's also room for breaking out of living.
Whatever happens will be quite ingenious.
No acre but will resume being disputed now,
And paintings are one thing we never seem to run out of.

—John Ashbery
da *A Wave* (Viking Press, 1984)
traduzione di Matilde Manara

La rivoluzione di notte

“Padre, non vedi che brucio?” Ma lui, no,
Lui lascia le porte sbattere, il fuoco avanza
Di corridoio in corridoio nel suo destino,
Non ci son più porte: solo fiamme.

Ed è vero: perché mai tutto questo desiderare
Ma senza potere? Aver voluto parlare
Ma senza frasi per dire? Avere rimpianti
Ma solo, senza che un altro abbia potuto capire?

L’oblio ha avvolto il poco che fu,
Mi parve che rifiutasse la speranza,
Voleva solo fuoco per i ceppi secchi.

Andavamo per strade, talvolta, la sera,
Rosse al loro culminare sul viale,
Ma non sapevamo nulla, non parlavamo.

La révolution la nuit

« Père, ne vois-tu pas que je brûle ? » Mais lui,
Non, il laisse les portes battre, le feu prend
De couloir en couloir dans son destin,
Il n’y a plus de portes, rien que des flammes.

Et c’est vrai : à quoi bon tant désirer
Mais sans pouvoir ? Avoir voulu parler
Mais sans phrases pour dire ? Avoir regret
Mais seul, et sans qu’un autre ait pu comprendre ?

L’oubli a recouvert le peu qu’il fut,
Il me parut qu’il disait non à l’espérance,
Ne voulait que le feu pour le bois mort.

Nous allions par des rues, parfois, le soir.
Rouge en était le bout sur l’avenue,
Mais nous ne savions rien, nous ne parlions pas.

—Yves Bonnefoy
da *Raturer Outre* (Galilée, 2010)
traduzione di Jacopo Rasmi

Un ricordo

Sembrava molto anziano, quasi un bambino,
Se ne andava lentamente, la mano serrata
S'un lembo di stoffa zuppo di fango.
Gli occhi chiusi, però. Ah, creder di ricordarsi

Non è forse il peggior degli inganni,
La mano che prende la nostra per perderci?
Mi parve però che sorrisesse
Già quasi inghiottito dalla notte.

Mi parve? No di certo, mi sbaglio,
Il ricordo è una voce spezzata,
Lo si sente male, anche chinandosi

E però ascoltiamo, e così a lungo
Che talora la vita passa. E la morte
Già nega ogni metafora.

Un souvenir

Il semblait très âgé, presque un enfant,
Il allait lentement, la main crispée
Sur un lambeau d'étoffe trempée de boue.
Ses yeux fermés, pourtant. Ah, n'est-ce pas

Que croire se souvenir est le pire leurre,
La main qui prend la nôtre pour nous perdre ?
Il me parut pourtant qu'il souriait
Lorsque bientôt l'enveloppa la nuit.

Il me parut ? Non, certes, je me trompe,
Le souvenir est une voix brisée,
On l'entend mal, même si on se penche.

Et pourtant on écoute, et si longtemps
Que parfois la vie passe. Et que la mort
Déjà dit non à toute métaphore.

—Yves Bonnefoy
selezione da *Raturer Outre* (Galilée, 2010)
traduzione di Jacopo Rasmi

Nessun dio

Nessun dio l'avrà voluto né saputo,
Nessuno l'ha accompagnato nella sua pena,
Un sogno, questo bambino sul viale
Che gli cammina accanto, cinto di luce.

Nessuno è morto all'ora in cui è morto,
Né gli ha stretto la mano tra le lenzuola sparse,
Nessuno avrà mai lavorato al suo fianco
Nella bottega che sostituì la vita.

Risale, nelle parole che dicono il mondo,
Il suo silenzio, che le nega, che mi chiede
D'immaginarne altre, ma non posso.

Nessuno ha posato su di lui il suo sguardo.
Ciò che avrebbe potuto essere non sarà.
La parola non salva, talora sogna.

Aucun dieu

Aucun dieu ne l'aura voulu, ni même su,
Aucun ne l'a accompagné dans sa fatigue,
Un rêve, cet enfant sur le boulevard
Qui marche près de lui, ceint de lumière.

Aucun n'est mort à l'heure où il est mort,
N'a pris sa main dans les draps en désordre,
Aucun n'aura jamais travaillé près de lui
Dans l'atelier qui remplaça la vie.

Remonte, dans les mots qui disent le monde,
Son silence, qui les dénie, qui me demande
D'en imaginer d'autres, mais je ne puis.

Personne n'a posé son regard sur lui.
Ce qui aurait pu être ne sera pas.
La parole ne sauve pas, parfois elle rêve.

—Yves Bonnefoy
selezione da *Raturer Outre* (Galilée, 2010)
traduzione di Jacopo Rasmi

Da *Les dentelles de Montmirail*

Sulla cima del monte, tra i sassi,
trombe d'argilla di uomini
delle bianche antiche gelate
pigolavano come piccole aquile.

Guardate solo una volta
l'onda, che l'ancora getta
nel mare.

Cos'è mai un nuotatore
se non si lascia scivolare del tutto
sotto le acque?

Le nuvole hanno chiusi disegni,
come quelli degli uomini.

Una ingerenza innominabile
ha tolto alle cose, agli eventi ed agli esseri
il loro azzardo d'aureola.
Da lei sola per noi nasce un avvento.
Lei, che non immunizza.

Noi amavamo la neve
che non aveva sentieri
e scopriva la fame.

Au sommet du mont, parmi les cailloux, les trompettes de terre cuite des hommes des vieilles gelées
blanches pépiaient comme des petits aigles.

Ne regardez qu'une fois la vague jeter l'ancre dans la mer.

Qu'est-ce qu'un nageur qui ne saurait se glisser entièrement sous les eaux ?

Les nuages ont des desseins aussi fermés que ceux des hommes.

Une ingérence innommable a ôté aux choses, aux circonstances, aux êtres, leur hasard d'auréole. Il
n'y a d'avènement pour nous qu'à partir de cette auréole. Elle n'immunise pas.
Cette neige, nous l'aimions, elle n'avait pas de chemin, elle découvrait notre faim.

—René Char

selezione da *Les dentelles de Montmirail* (in *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1983)
traduzione di Mario Pezzella

ARTE

Noia

Ruggero Savinio

Dunque, la noia. Ne faccio esperienza, in certi momenti grandissima, come adesso che sto qui in questa casa sulla cima di un paese che non è il mio – ma quale paese, alla fine, è il mio? – affacciata sul vuoto della campagna. Cerco di riempire la noia con l'attività alla quale sono legato da sempre: la pittura. Alla quale sono legato più che ad altre attività che, in certi momenti, mi sembrano più desiderabili: che ne so, le donne, lo sport, o altre attività intellettuali, la musica per esempio – anche se la musica l'adopero per tamponare il flusso della noia, il flusso paradossalmente immobile, silenzioso della noia nel quale cerco d'immettere qualche suono e qualche ritmo con la radio accesa accanto a me nello studio o con le cassette introdotte nel registratore.

Il mostro delicato io lo conosco, infatti, e la fratellanza col poeta mi procura una certa soddisfazione. Quello che vorrei sperimentare, però, aldilà della consapevolezza teorica, è la positività della noia.

Oggi, alla radio, sentivo uno che parlava proprio di questo, la noia come elemento positivo, come alternativa e contraltare del consumo nel quale sono presi non solo, come lui diceva, i giovani e i ragazzi, ma anche gli adulti.

La noia, dunque, di cui ho una così viva esperienza. Strano chiamare viva l'esperienza della noia che è la porta aperta sul regno dell'immobilità e della morte. L'intervistato raccontava che, quando era insegnante, prescriveva ai suoi allievi esercizi di noia: venti minuti di noia, niente musica, niente computer, niente chiacchiere coi compagni. Il vuoto e il silenzio che io conosco bene, nel quale sono, anzi, molto spesso immerso. Ciò che deve nascere, secondo quest'autore, nei ragazzi, è un vero interesse per le cose, gratuito, non finalizzato al consumo. Dal vuoto e dal silenzio, dunque, emergerebbero le nostre domande fondamentali e più vere, soffocate e sommerse dal brusio continuo dei falsi bisogni, dei desideri. Ecco che, allora, io posso portare la mia testimonianza e

dire che dallo stato di passività, di vuoto, nasce in me la voglia di operare nei campi che mi sono propri, la pittura, appunto, o la scrittura.

La cosa, però, non finisce qui, nel senso che i dubbi non sono messi a tacere: il dubbio sulla bontà dell'esito.

E se, invece del veloce quadretto dipinto per noia sulla traccia dell'*Annunciazione* di Beccafumi conservata nel paese qui vicino o delle pagine di questo quaderno riempite di una scrittura veloce e incontrollata, fossero più salutari e, in definitiva, più risolutive una passeggiata o la ricerca di uno dei pochi amici che ho nel paese?

Il dubbio, quindi, mette in forse la necessità dell'opera, dell'opus, per non dire della sua utilità. A chi gioverà il mio dipinto, a chi queste pagine scritte, aldilà della loro funzione di riempitivo del mio vuoto?

Ecco che, allora, il dubbio si accompagna a pensieri di morale e di religione. Ricompare l'opposizione fra opera e fede, e anche la riflessione di Pascal sul restare chiusi e inattivi nella propria stanza, che toglierebbe tanto male dal mondo. Quindi, il problema sarebbe non quello di fare qualcosa a partire dalla noia e dal vuoto, ma di convivere col vuoto, di farne esperienza piena, senza volerlo colmare con un'attività che, in definitiva, è orientata solo all'affermazione di sé. Spuntano all'orizzonte figure che incarnano la passività, dal nipote di Rameau al *Barthleby* di Melville. Quanta propensione ho io per la passività! Il mio carattere, dovendolo collocare in uno dei grandi scomparti inventati per classificare l'indole degli uomini sarebbe senz'altro quello del contemplativo, ma io – me ne accorgo con fastidio – sono incapace di una pura contemplazione, unisco sempre alla mia contemplazione qualcosa del mio desiderio, così, quando guardo uno spettacolo naturale o un oggetto, se lo considero interessante come motivo pittorico, lo contemplo per volerlo rappresentare.

Ma, se accettiamo la nostra produttività senza farcene una colpa – colpa d'inondare lo spazio di oggetti dipinti, di parole scritte, con lo scopo di affermare noi stessi e, se possibile, affermarci con un corredo di fama e di denaro, allora il desiderio di rappresentare gli oggetti contemplati, di offrirne una replica, mi sembrerà naturale come altri umani desideri. Anzi, proprio quello di rappresentare gli oggetti, mi sembrerà la vocazione più propria della pittura, scevra com'è d'intenzionalità e significati soprammessi.

Una pittura rappresentativa di oggetti – natura morta, di volti e di corpi – ritratto e figura, di scenari naturali – paesaggio, mi sembrerà confinarsi onestamente nel suo campo specifico, senza mirare ad altro, cioè all'esposizione delle idee e dei sentimenti dell'autore, o, peggio, delle sue opinioni sul mondo, sulla vita e sulla società.

Ridotta all'essenziale, la pittura non avrà niente da dire tranne che se stessa, senza per questo affermare un suo qualche valore specifico, come nell'estetica purovisibilista. Questo, a me sembra, sarebbe già un modo, anche se parziale e non risolutivo, per togliere al lavoro della pittura il sovrappiù d'intenzionalità che lo colloca nell'ambito dell'affermazione di sé. Bello sarebbe poter estendere questa semplicità di scelte a tutta la pittura figurativa, e, come un pittore antico, rappresentare le scene che la committenza ecclesiastica o quella nobiliare prescrivevano; e, mentre penso questo, provo ad-

dirittura una certa invidia per i pittori del cosiddetto Realismo Socialista, che, costretti a rappresentare le immagini imposte dal Regime, non per questo s'impedivano a volte – vedi Dejneka – di essere grandi pittori.

Ecco toccato qui un altro problema legato al lavoro artistico: la sua legittimità. Che cosa legittima un'opera se essa è soltanto espressione del suo autore, e non invece di una comunità che può riconoscersi? Forse, la legittimazione dell'opera come opera condivisibile è venuta meno nell'epoca moderna quando sono venute meno altre cose: credenze e gusti condivisi. Contemporaneamente alla perdita delle credenze e dei gusti condivisi – quello che mio padre chiamava *modelli* – è cresciuta l'idea che l'arte dovesse essere espressione di libertà: la libertà artistica è diventata addirittura il modello di ogni altra libertà, come se, proprio nella libera espressione della personalità di un artista, fosse contenuto l'esempio massimo della libertà umana. Questo ha prodotto un'arte – quella che ci circonda nella nostra modernità – priva di ogni possibilità di condivisione: ogni pittore avanza immagini, e non solo immagini, perché la pittura non si confina più entro le pratiche e i generi tradizionali, ma li eccede verso altre espressioni, oggetti e rappresentazioni: in definitiva, teatro.

Sono, quindi, le epoche di condivisione culturale e politica – a volte imposta come nelle dittature – a produrre un'arte condivisa. Dovremmo nutrire nostalgia della dittatura se favorisce, e anzi impone, un'arte rivolta a tutti e non solo a qualcuno? Questo, naturalmente, non è accettabile. Abbiamo, però, certe volte, nostalgia di culture artistiche passate, come quella greca, che erano fortemente unitarie: l'arte greca dei buoni secoli esprimeva e rappresentava le idee sulla vita e sul mondo condivise dai greci dell'epoca in cui quell'arte fioriva.

Ecco che la noia, il massiccio sentimento da cui sono partito, oltre a indurmi, e, anzi, obbligarmi a produrre quadri e quadretti che vanno a aggiungersi agli altri già dipinti e affollano lo studio, ha anche innescato l'avvio di queste pagine nelle quali vado rimirando pensieri relativi alla pratica della pittura. La noia, il sentimento dominante in questi giorni in cui sono solo nella casa, non manca, però, di accompagnarsi a una certa soddisfazione. Anche il caldo, di cui tutti si lamentano e di cui anche a me capita a volte di lamentarmi, contribuisce all'immagine soddisfacente di me stesso. Mi aggiro seminudo per la casa vuota con l'unica compagnia del gatto. Interrompo il lavoro alla pittura per prepararmi un pasto frugale, e in ciò mi sento ancor più somigliante a un santo eremita. Naturalmente, questo mi piace: perché conferma un lato di me che ho sempre avuto, che ho tenuto con me come risorsa, e a volte, specialmente nei periodi di solitudine, ho coltivato. Il personaggio dell'eremita si adatta bene alla casa dove mi trovo, che faceva parte, un tempo, dell'edificio chiamato *Le Monache*, ed era, nel Cinquecento, un convento di suore carmelitane.

Mentre contemplo i quadri dipinti disposti davanti a me nella stanza, penso che la piccola copia dell'*Annunciazione* di Beccafumi conservata nella chiesa di Sarteano possa servire a rafforzare l'immagine di un pittore monaco della quale mi compiaccio, per la tendenza a produrre – con l'uso di un'iconografia sacra – un'immagine condivisa.

Mi viene anche di pensare al catalogo della mostra dedicata a mio zio, *De Chirico sacro*, sfogliando il quale mi convincevo che l'uso d'immagini depositate nella tradizione e cioè cariche di forza persuasiva, giustificava, in quel caso, il lavoro di un pittore che aveva scelto di voltare le spalle alla modernità.

Insomma, travestendomi da monaco, vado riempiendomi di sentimenti morali. Intendo, moralità della pittura. Non potendo dipingere, se non come esercizi o sporadici omaggi ad opere del passato, quadri sacri, m'immagino una qualche sacralità della mia pratica recente di una pittura che vuole rifiutare ogni metafora, poeticizzazione, etc., e confinarsi nella rappresentazione di oggetti reali, paesaggi, figure, nature morte. In definitiva, le immagini che vado producendo da un po' – dal 2010 per essere precisi – non pretendono ad altro che a una ricognizione del mondo che mi circonda, e questo spiega anche la presenza, oltre ai ritratti, di autoritratti. M'immagino, e forse m'illudo, che il restringimento di campo, limitare l'immagine a una sobrietà e semplicità autobiografica, possa confinare con la sfera del sacro, o almeno con quella di un sentimento religioso della vita e del mondo.

A questo proposito, ho avviato una serie di quadri che rappresentano alberi, sulla spinta di certe pagine di Hölderlin, per il quale l'albero, e non solo l'albero, ma tutta la Natura, è e rappresenta il sacro. A questo punto devo anche dire però che, mentre portavo avanti queste immagini e consideravo con soddisfazione la mia scelta tematica, mi sono imbattuto, l'altro giorno, in un settimanale dove un pittore-illustratore esibiva proprio la stessa scelta, rappresentare alberi, e non solo, ma offrire, attraverso le immagini degli alberi prodotte dagli artisti di tutti i tempi, una storia arborea dell'arte, e tutto questo presentato in un libro edito dal migliore editore italiano...

Intanto io vado rimuginando un altro progetto che accarezzo da tempo e che, in parte, avevo iniziato molti anni fa, anche se senza esito visibile: una serie di quadri dalle sculture di Giovanni Pisano. Questo perché quelle sculture rappresentano nel modo più potente e emozionante lo spirito, non solo plastico, italiano. Spero che un altro illustratore non mi preceda.

Ancora alla radio – che è il mio accompagnamento sonoro di questi giorni – ascolto una trasmissione sulla Somalia. È un paese sconvolto, lacerato da più di vent'anni di guerra civile. Adesso, secondo gli intervenuti alla trasmissione – anzi, intervenute, perché si tratta di una cantante italo-somala e di una giornalista pure di nazionalità doppia – si assiste, per la rinascita di un certo ordine nel paese, al ritorno di molti somali della cosiddetta diaspora, e l'attenzione viene messa soprattutto sugli artisti. Artisti come cantanti e musicisti, vista l'attività dell'intervistata, ma anche artisti figurativi, pittori. Viene detto che la presenza degli artisti nel Paese, dove scelgono di tornare, può ricreare un senso di comunità. Qualcuno ricorda che Mogadiscio era una città molto colorata: le facciate bianchissime dipinte, le insegne dei negozi, i graffiti, le decorazioni. Sentire questo, della possibilità della pittura di dar vita, o almeno coesione, a una comunità, mi riporta alle mie riflessioni di questi giorni, ma non riesce a convincermi. Non mi convince perché mi sembra che l'ipotesi di stile condiviso, che dovrebbe con-

tribuire a rifondare una comunità, sia alla fine, non diversamente dalle altre espressioni artistiche attuali, qualcosa di predisposto, e sostanzialmente aderente allo stile imperante e sostenuto, e anche imposto, dal mercato. E poi mi sembra che, con l'uso della cosiddetta creatività, di cui il gran parlare dimostra il vuoto moderno di vera creazione non orientata da mercato e luoghi comuni, si liberino piuttosto le ambizioni private di chi cerca visibilità e successo.

Insomma, mi pare che vado girando intorno al problema principale, che è anche il principale inciampo in cui m'imbatto: quello del rapporto con la modernità, la modernità artistica, intendo, perché la modernità tecnica, sociale, etc., è quello che ci contiene e al quale non sembra che, almeno con le nostre forze, possiamo sottrarci. La modernità artistica intesa come sperimentazione, o, anzi, meglio, avanguardia, perché la sperimentazione presuppone un ignoto su cui ci si affaccia, mentre l'avanguardia, almeno nel modo paradossale che ha assunto nella nostra epoca, è un'immobile riesecuzione di atti passati.

Se, come è giusto, voglio ancorare quello che sento e penso a un sentimento morale, devo fare la storia delle scelte e dei sentimenti che mi hanno portato al punto in cui sono come pittore. Dovrò parlare di quello che è stata la pittura per me ragazzo e giovane. Ho parlato di scelte, ma devo dire che, forse, non si è trattato di scelte, cioè di cammino intrapreso in prossimità di un bivio. L'idea di pittura io me la sono trovata in casa, in essa sono nato. Era un'idea di pittura che continuava quella della tradizione, almeno per quanto riguarda l'aspetto formale, ma, e forse proprio per questo, conteneva il seme di un dubbio e di un conflitto.

Il conflitto era quello che opponeva, nelle mie figure parentali, padre e zio. Ma il conflitto appariva anche nell'opera dello zio, con la sua presunta univocità e coerenza. Un conflitto, in quel caso, con tutta la cosiddetta tradizione moderna, ma anche, forse, interno all'opera stessa del pittore che, proprio per comporre il conflitto o almeno smorzarlo, era costretto a quei toni polemici e liquidatori. Conflitto non solo con la modernità, ma anche con il se stesso passato, e, direi, con il se stesso annidato dentro l'altro se stesso monumentale e privo d'incertezze.

Dunque, l'idea di pittura che ho ereditato, che non ho elaborato da me, è una pittura, per così dire, tradizionale, anche se quest'assetto tradizionale contiene germi e anticorpi a smentirlo. Sono, però, germi tutti di ordine culturale, mentale, non formale. I miei parenti erano, per loro scelta, estranei all'inquietudine formale moderna. La loro inquietudine era tutta d'altro ordine, dell'ordine delle idee. C'era, quindi, nell'idea di pittura che io ricevevo, un'assolutezza formale, non smentita, né messa in dubbio. Il problema formale, dallo zio veniva affrontato e risolto col rivolgersi alle epoche di massimo splendore e coerenza della forma, e con l'assumersi, o inventarsi, la missione di ripristinarle. Dal padre, a partire dalla stessa scelta iniziale d'ordine, la sperimentazione formale veniva ignorata come qualcosa privo d'interesse, sciocchezza: lo scopo dell'arte, almeno dell'arte pittorica, non è quello di confinarsi dentro il suo aspetto formale, ma quello di dire qualcosa, la pittura, cioè, come mezzo.

Per quello che mi riguarda, io ho ereditato, quindi, una forma della pittura sostanzialmente accademica. Anzi, da ragazzo, ero tanto preso dal magistero dello zio da desiderare di raggiungerlo e di imitarlo. Mio padre, da parte sua, m'insufflava il controcanto della modernità, che, diceva, ha le sue ragioni.

Dopo, ho saputo quali sono, a suo parere, le ragioni della modernità: sono quelle che lui riassumeva nell'espressione: *fine dei modelli*.

Rammemorando ciò, ho l'impressione di girare in tondo, perché proprio in quest'espressione, che riassume la crisi della modernità, è riassunta anche la nostra condizione attuale, e la consapevolezza di questo mi rimette con forza nella necessità di trovare un senso, un significato, ma anche, e più, una legittimità storica e ideologica a quello che posso fare in pittura.

Allora, per cominciare, dovrò dire le cose alle quali non sono interessato, alle quali non mi sento associato e nemmeno vicino. Sono tutte, o quasi tutte, espressioni artistiche, o più propriamente pittoriche, fuori e lontane da quell'idea tradizionale di pittura, che la scavalcano e si muovono dentro altri recinti, usando altri mezzi. Rimango attaccato, cioè, all'idea tradizionale di pittura, e, per giustificare il mio atteggiamento, ne vado cercando le ragioni ideali e storiche. La pittura come io la penso, e la pratico, è, insomma, qualcosa che, avendo a che fare con la nostra corporeità (*la pittura è cosa mentale... ma è anche cosa carnale*) è rimasta sostanzialmente la stessa dai tempi di Altamira. Ecco che s'introduce la prima obiezione. Un'idea di pittura così identica a se stessa non tiene conto, mi si può dire, dei mutamenti storici e geografici delle forme pittoriche; è sostanzialmente un'idea antistorica, metafisica.

Infatti, posso ammettere che questa sia un'idea antistorica, che non tiene conto dei mutamenti del gusto, inteso non solo come accoglimento delle opere da parte degli spettatori, ma anche come diversità nel modo di dipingere a seconda delle epoche, paesi e personalità. Ora, io so bene che un dipinto del XIII secolo non è uguale a uno del XVIII, e che l'opera del Maestro della Pietà d'Avignone è diversa da quella di Edouard Manet, ma tuttavia, componendo le diversità degli stili, vado cercando qualcosa di comune, che tenga insieme le differenti opere, e questo comune per me è la pittura. La pittura intesa come forma umana d'espressione, che trae dalla stessa esigenza, o impulso, corporeo; che ha a che fare con lo stesso substrato, o humus fisico, col quale deve lottare per emergere come immagine pittorica. Forse, posso pensare, quest'idea di pittura è molto, troppo legata al mio modo, più che di concepirla, di viverla, con i miei sensi, non solo lo sguardo, ma anche il tatto, e, direi, l'odorato, e anche il gusto, come nell'estetica indiana che parla di sapore.

E allora, per concludere, se dovessi dire qual è la mia idea di pittura, e che pittore sono io, potrei rispondere che sono un pittore che pratica una pittura sostanzialmente uguale a se stessa da millenni, da quando sono state tracciate le prime figure sulla roccia preistorica, la stessa pittura, anche se declinata in forme diverse a seconda delle epoche, dei luoghi e delle personalità, ma sostanzialmente fedele al suo modo originario. Questo modo di presentarmi come pittore, anzi, tutto il mio modo di essere pittore e di vi-

vere la pittura, mi mette in una zona a parte rispetto alla modernità. Starei per dire, una zona protetta. Se la modernità è uso di linguaggi e tecniche nuove, inusitate, e spesso, invece, comuni alle pratiche tecniche, allora io devo dire di non avere niente in comune con la modernità.

Dopo quest'affermazione così perentoria, mi sento giustificato a collocarmi in un luogo temporale a parte, fuori dello sviluppo storico, ma che tuttavia contiene in sé tutti i momenti della storia. Della storia dell'arte, intendo.

Così, ripensando al progetto di eseguire quadri tratti dalle sculture di Giovanni Pisano, credo che questo mi permetterebbe di risolvere, anzi di negare d'un tratto i problemi di autenticità e legittimità delle immagini.

Muovermi a partire da immagini già date potrebbe voler dire affidarsi alla verità contenuta in queste immagini; evitare, quindi, di esibire una propria verità, o di cercarla. Sarebbe un modo di considerare la pittura non solo come un'unica pratica sottratta alla storia, ma anche come qualcosa che possiede una verità, espressa e articolata nelle sue differenti manifestazioni.

Questo, posso pensare, era forse alla base di tanti ritorni nella storia della pittura, da Renoir che si volta a guardare a Ingres, come dopo anche Picasso, a Derain che ripercorre vari momenti della storia della pittura, da Bisanzio, agli Olandesi, a Pompei. Questo modo di fare potrebbe somigliare a un certo modo detto postmoderno, ma, guardando bene, se ne vedono le differenze. Nessuna ironia, anzitutto. Le forme del passato avvicinate e riprese non saranno annichilite nel mare delle equivalenze, ma, al contrario, ripercorse come possibilità sempre aperte offerte dalla pittura. Questo, mi pare, è il senso del fitto esercizio di copie e *d'après* praticato dai pittori del passato: accostarsi ogni volta di nuovo a un luogo da percorrere senza il fatto che qualcuno che ci ha preceduto cancelli lo spirito di avventura. I pittori che copiavano i cosiddetti antichi maestri: Degas che copia un po' da tutti, come anche Moreau, e poi Manet, e Balthus che copia Piero della Francesca e Poussin, si mettevano davanti a un modello, a un esempio di pittura per definizione irraggiungibile, che, insomma, espone la stessa irraggiungibilità della pittura. Tutto ciò darebbe un senso alla pratica della pittura: affrontare ogni volta un compito che si conosce impossibile da compiere per la stessa natura dell'immagine, che non può mai essere veramente compiuta.

Ecco che qui s'introduce, o ricompare, un altro aspetto o problema connesso alla pittura: la sua finitezza o, diciamo pure, la sua finibilità.

Che la pittura non sia finita, sia non finita, vuol dire che è infinita, cioè che contiene in sé l'infinità come suo destino. Un'immagine, o, come io dico di preferenza, una figura, ottiene la sua finitezza in un tempo tendenziale, sempre futuro e ipotetico.

Il mio, sto per dire, difetto, ma potrei dire la mia condizione è la mancanza di un'educazione scolastica, accademica. Questa mancanza fa sì che io consideri ogni mia impresa di pittura come un azzardo, una sfida, o almeno un esperimento. Questo fa anche sì che io mi trovi come un principiante – del resto ne rivendico la condizione che possiede, come so, addirittura una nobile teorizzazione zen – di fronte ai differenti compi-

ti della pittura, e questo mi spinge a tentare i diversi compiti, a sperimentare le diverse pratiche. Potrei dire anche la mia soddisfazione quando sono riuscito a superare la prova che di volta in volta ho affrontato e, per esempio, sono riuscito a produrre un paesaggio, un ritratto o, come mi succede ultimamente, una natura morta.

I generi pittorici io li affronto proprio perché costituiscono un repertorio della storia della pittura. Questo spiega la tranquilla accettazione con cui mi ci avvicino: mi sento giustificato a produrre immagini proprio dal fatto che queste appartengono a un genere.

Ieri, dopo avere spesso pensato a San Francesco, e al francescanesimo, ho preso in prestito dalla biblioteca di Cetona *I fioretti*, che non avevo mai letto per esteso. Dopo le prime pagine, e collegando la lettura al mio lavoro, penso di accostare a questo lavoro, per come lo vivo, o almeno vorrei viverlo, sentimenti che sono fondamentali nella Regola francescana, e forse in ogni regola, cioè l'umiltà e l'obbedienza.

Mi accorgo che il mio pensiero della pittura gira sempre intorno a questi sentimenti, con una consapevolezza più o meno chiara. Quindi, l'umiltà. Posso chiamare umiltà la non volontà di esprimersi, cioè non voler dire qualcosa di proprio, ma articolare ogni volta il linguaggio della pittura. L'obbedienza sarebbe l'accettazione serena di un comando. Il comando, nella situazione che ho voluto descrivere finora, sarebbe il comando della pittura stessa: sii pittore, cioè accetta di tenerti umilmente dentro i miei confini.

E forse, sempre passando azzardosamente da uno spunto e da un'intuizione all'altra, dentro i confini della pittura si trovano le figure della pittura, la figura di cui ho cercato altrove di rintracciare la nascita e il percorso fino alla presenza nell'opera.

Forse, potrei pensare, tutti gli esperimenti astratti, cioè ogni cancellazione della figura, sono una volontà di eccedere la pittura per sboccare in un'altra zona: quella della pura forma o quella di qualche mondo spirituale. Si vuole, cioè, cancellare la figura per arrivare all'assoluto della forma o dello spirito, e spesso li si vuole connessi.

Il lavoro del tempo. Sulla pittura di Pier Luigi Lavagnino

Massimo Cappitti

Un profondo senso del tempo attraversa i quadri di Pier Luigi Lavagnino. Sul progressivo sfinimento del reale si posa, infatti, lo sguardo pietoso dell'artista, chiamato a redimere le cose dalla caducità che le insidia e le destina alla scomparsa. Se il tempo consuma le cose fino alla loro morte, tuttavia anche le custodisce, protette nella memoria. Lavagnino mantiene questa oscillazione tra tempo che sgretola e tempo che ricostruisce. I quadri, dunque, recano l'impronta di questa ambivalenza, che non si lascia rinchiudere in una immagine dominante. Lavagnino, infatti, dà voce a quell'istante che precede lo svanire irrevocabile di cose e uomini. Non a caso, l'artista amava Proust e le riflessioni bergsoniane dedicate alla memoria. Vi è, quindi, all'origine dell'esperienza pittorica «un lungo e silenzioso lavoro», esito della ricerca – mai interrotta – di un linguaggio capace di testimoniare il doloroso travaglio del soggetto alla ricerca di sé, da un lato, e, dall'altro, un nuovo sguardo sulla natura.

L'esercizio della pittura, pertanto, si svolge secondo un «procedere lento», che predilige il movimento interiore, che è accompagnato da rigore e libertà creatrice. Come scrive Lavagnino è «il campo sul quale cammino in lungo e in largo, depositandovi le situazioni del mio animo, le mie nevrosi, le mie angosce. Ve le lascio crescere, esplodere e cerco di capirle e di curarle». Nessun compiaciuto ripiegamento su di sé, però, bensì la consapevolezza della fatica che accompagna ogni creazione. Si tratta, allora, di «osservare, studiare, penetrare la natura delle cose, dove risiede il “segreto”, studiarne gli aspetti più nascosti» e, nel contempo, rimane, perfezionando l'opera, alla ricerca del tratto capace di ricapitolare fecondamente il processo creativo. La pittura, quindi, si affaccia sul «vuoto» dei possibili: vuoto, tuttavia, che rimanda al «pieno del soggetto», al ritrovato senso del reale, che mal si adatta a rappresentarsi in figure definite.

Vi sono, ricorda Lavagnino, «periodo di pausa, nei quali la pittura sembra volersi nascondere, mimetizzarsi», quasi sopraffatta da «retoriche» che pretendono di im-

porre un nuovo ordine. Si tratta, ad esempio, della pittura «illustrata per il popolo», oppure di un nuovo realismo già obsoleto, o ancora dello snobismo di certe avanguardie, che le spinge all'esercizio sterile della provocazione, da un lato, e, dall'altro, all'estenuante, ostinata ricerca del nuovo, che, però, appena raggiunto, già è destinato al suo rapido superamento. Nella pausa, dunque, prende forma lo spalancarsi dei possibili: ciò che appariva insuperabile mostra la sua precarietà. Eppure, proprio in questo tempo «poco propizio alla pittura», quand'essa, cioè, è osteggiata dall'ambiente e «dai più», quando storici dell'arte, galleristi, *maître à penser* – «ricchi di potere e privi di spessore» – cercano «di far apparire ormai superata, di metterla in un angolo», proprio allora maturano le condizioni di una pratica artistica più libera. Se la letteratura, infatti, restituisce valore alla parola contro «la rigidità della scrittura del discorso», analogamente il pittore deve sottrarre la sua opera all'egemonia che le diverse correnti artistiche, in concorrenza tra loro, pretendono di esercitare.

Lavagnino si confronta con la pittura a lui contemporanea, e non solo con quella, è sensibile alle sollecitazioni che gli provengono dai rapporti con altri artisti, perseguendo, comunque, con rigore e tenacia la propria strada. Si legge in un appunto: «A questo si rivolge il mio vero interesse ... l'ombra di un cespuglio, l'ombra di una mela, l'ombra di un torso. Un soggetto esiste, è rintracciabile e collocabile, offre la sua presenza e lascia affiorare la sua plasticità soltanto attraverso l'ombra. A partire dalla misteriosa traccia dell'ombra, da questo vuoto in modo così significativo rimanda il pieno dell'oggetto, il tessuto pittorico si infittisce e vela le cose, lasciandone emergere l'impronta». L'oggetto, dunque, si manifesta nella sua presenza discreta, senza il clamore brutale dell'evidenza che acceca. Lavagnino fa emergere l'intreccio tra luce e ombra, privilegia la traccia e tutto ciò che evoca un significato nascosto che si offre al paziente sguardo del pittore. I suoi quadri, infatti, recano traccia dell'oscurità da cui sono faticosamente emersi, sono, cioè, l'esito della «bellezza sofferente», che intride la sua pittura e imprime ferite nel corpo stesso della tela. Sono materia opaca che si raggruma, sono corrosioni, screpolature, cancellazioni, crepe, ferite che tornano a rinnovarsi, ma anche varchi che aprono vie di fuga dalla sterile rappresentazione mimetica o dalla geometricamente algida astrazione. I colori, appena accennati in taluni casi, attraversati dalla luce che si irradia dal centro della tela, sono tenui, rarefatti quasi, prossimi a stingersi. Pochissimi cenni evocano l'oggetto rappresentato, che sembra svanire. Eppure, nello stesso tempo, c'è in Lavagnino una potenza espressiva, che si manifesta nelle tele dedicate ai paesaggi interiori, alla raffigurazione della natura e alle metamorfosi che ne ridefiniscono il sembiante. Ciò che in misura particolare colpisce, però, è il reciproco implicarsi, come nota Savinio, di luce e ombra, come, cioè, dall'oscurità sgorga il primo bagliore di una luce che gradatamente si afferma e avvolge docilmente le cose. L'oscurità è lo sfondo da cui perviene all'esistenza il reale: lì le cose acquistano consistenza.

La pittura di Lavagnino, dunque, rivela la fatica dell'opera, il lavoro del tempo che modella le vite e trova nella rappresentazione artistica il suo luogo più proprio.

1968. Fogli di diario

Pier Luigi Lavagnino

La mia prima avventura pittorica vide la nascita simultanea di un autoritratto e tre rose di color carne dalle foglie di un verde dorato. Sul cavalletto, la tavoletta di compensato dove progrediva l'autoritratto e di fianco, orizzontalmente sul tavolino, l'altro piccolo supporto sul quale tentavo di far concreocere le rose. A queste ultime davo meno importanza, e ricordo ancora che quel marchingegno di procedimento pareva di aiutarmi nella ricerca del colore della pelle che per me era un mistero affascinante. L'autoritratto al centro dei miei tentativi più coscienti risultò essere rigido e meccanico, senza vita. La tavoletta delle rose, da me più trascurata, era invece libera e viva pur nella sua rozza fattura, dovuta soprattutto all'infantile incertezza del mestiere. Comunque da quell'esercizio, imparai a lavorare con il modello, a studiarlo senza esserne condizionato. Era un'idea non ancora ben chiara ma capii che il modello, lo studio della sua presenza nello spazio, della sua impronta, dà vita all'emozione. Da quel momento può accadere di diretto, di antimanieristico. La materia che si deposita sulla tela può diventare luce, nella quale s'innerva l'immagine.

Anni Ottanta
Appunti Sparsi

... Parlo del mio modo di essere pittore.

Perché?

Per conoscere me stesso. Per chiarire a me stesso i termini entro i quali posso esprimere la mia visione del mondo.

(Cosa mi occorre per questo?)

Osservare studiare penetrare quindi la natura delle cose, dove risiede il “segreto”, studiarne gli aspetti più nascosti)

luce e ombra

La luce mi interessa solo in quanto creatrice di ombra, ma è l'ombra che attanaglia la mia mente: è da quella che inconsciamente parto e turba ed eccita il mio desiderio di fare.

L'ombra di un cespuglio, l'ombra di una mela, l'ombra di un volto.

Mi eccita il segreto delle cose, ciò che è nascosto dietro e dentro di esse.

Io

io mi sento il soggetto dei miei quadri

io il soggetto,

la tela l'oggetto, lo spazio, il campo, il pozzo entro il quale versare le mie nevrosi e guarirle

...

Ricordo, dalla mia infanzia di pittore, che sempre consideravo il quadro come un testo. Forse la suggestione delle letture.

I Fantasmi evocati da Pavese, Proust... in quella figura di esiliato che rammemora i contorni luminosi e puliti dei paesi della Liguria (Nuto, La Luna e i falò – Biscione i Racconti) quelli caldi e sensuali di Albertine o quelli più freddi, ma altrettanto pervasi di Eros, di Odette e Gilberte (allora dipingevo figure di donna). Ebbene lavoravo anche di notte con una furiosa lucidità. Il quadro nel suo finito era testo era libro riuscito.

Ora la ricerca che sempre mi coinvolge, pare imprigionarmi, il tempo mi imprigiona, mi sconfigge, mi batte. Mi occorre almeno un anno, tra fare, disfare, rifare.

D'altra parte da Giongione in poi il quadro alto è come il libro. La pittura alta è come la letteratura alta, che è sempre rara nella produzione di ciascun grande scrittore.

Il pittore, penso, dato che anch'esso esorcizza i suoi fantasmi, segue la stessa sorte di un Villon, di Gongora, di un Cervantes, di uno Sbarbaro, di un Pavese, di un Eluard e così via.

...

È finito il tempo delle dichiarazioni fatte dai pittori.

Esse hanno dato inizio alla critica moderna sull'arte.

Ma le loro dichiarazioni erano fatte quasi a voce

vedi Cézanne (il cono la sfera il cilindro in prospettiva) Picasso (io non cerco trovo) Bracque-Picasso (l'emozione frena la regola – la regola frena l'emozione) e così via.

Non sono altro che “les bon mots” di Dégas fermati sulla rigidità della scrittura.

Il termine socratico del valore della parola (del dialogo) contro la rigidità della scrittura del Discorso.

Questo parlare, questa materia stesa con la stessa velocità del discorso, tutta tesa a seppellire la struttura l'immagine per poi riscoprirla e darla in sintesi, è l'operazione pittorica.

Ha ragione Socrate, lo scrivere riduce la velocità del pensiero e privilegia la rigida forma espositiva:

fare in una cartella la dichiarazione della propria poetica è fare una sintesi catastale di qualcosa che avrebbe bisogno in folio della stessa estensione della "recherche" proustiana.

Come fa un pittore a scrivere sulla propria visione del mondo? Come può egli scrivere sull'Eros, il dominatore della Natura, del quale ne è tutta pervasa?

Qui preferisco parlare delle cose pratiche.

Troppe chiacchiere si fanno sulla Pittura: essa è un lavoro silenzioso, è una Recherche. Almeno per me. È un modo, un metodo, per curare le mie nevrosi. E per quanto mi riguarda mi auguro sarà una cosa lunga.

Quello che mi interessa di più in questo momento è la sorte del pittore – di noi pittori – di quelli che conosco io – l'inquadramento nella società nella quale vive – il mercato...

Penso e non da ora si stia attraversando un periodo poco propizio alla pittura, anzi, in certo senso, sembra quasi che essa sia osteggiata dall'ambiente, dai più. Un affollarsi di schieramenti, di nuovi arrivi, cercano di farla apparire ormai superata, di metterla in un angolo. I vari maître à penser privilegiano installazioni, progettualità, video, computer, etc. etc., gli stilisti, i maestri dell'entretien si accordano tra loro per far entrare nei musei i loro manufatti.

Comunque mi sembra normale tutto questo e certamente non dico ciò per una sorta di ostilità, di scoramento, anzi... non fosse per la confusione che è venuta a crearsi nella testa dei pochi galleristi rimasti e degli ormai sempre più rari collezionisti, devo confessare che la cosa in fondo non mi dispiace.

Vi sono periodi di pausa nei quali la pittura sembra volersi nascondere, mimetizzarsi, per lasciare spazio, meglio, dare corda, alle varie rettoriche che possono assumere via via le vesti più svariate: dall'engagement politico (pittura illustrata per il popolo), al riflusso di un iperrealismo di maniera, alle mode sempre un po' snob e schizzinose dell'effimero.

Ma è proprio allora, quando essa si ritira dalla mischia che diventa più libera e diviene ancor più efficace con la sua lunga ombra ad invadere la scena.

Lettera a Piero Del Giudice, intorno ai primi anni 80, durante la prigionia del poeta

Caro Piero ti scrivo da qui, dal mio studio di Liguria in questi giorni afosi di ferragosto. Ti penso, non da ora, seppellito, murato in quella fortezza di Cuneo, con tutti i

tuo assilli, le tue angosce, forse anche i tuoi voli. Ma soprattutto da quando ho letto quel fiume di parole-immagini, di segnali, di idee che mi hai fatto avere, penso alle tue immersioni in quel lavoro che è tuo, proprio di te, e mi auguro che esso, anche se non ha nulla di consolatorio, ti serva a curare le nevrosi che tipi come noi, da sempre ci portiamo dietro. Queste nevrosi, che immagino ancor più attanagliarti in questa tua, per me ingiusta segregazione.

Ma torniamo al tuo lavoro. Forse “Gas” “Lisi” “Per Noi” “Bagliore” “360°” sono quello che all’interno della raccolta mi hanno più intrigato. Io però le sento un tutt’uno e così, ancora rileggendo, è l’insieme che mi prende, tanto da considerare il tutto, un’unica poesia, dove “gas” è la dinamo che gira all’interno di un involucro trasparente ma duro e compatto. È bellissima. Il ritmo, l’invenzione, è lo stesso di alcune del libro di Guanda, dei “Morti di San Posidonio”. Anzi, di quest’ultima, l’ho qui nella stesura primaria che tu allora mi desti, vi trovo la stessa valenza poetica, anche se la Pietas di cui quella è tutta pervasa, lascia qui il posto al grido, al segnale perentorio, alla drammatica risonanza di una corda tesa allo strappo.

Una grande tela calcinata dai barbari, violentata da mille ferite, lacerata, ma la sua immagine, legata da tanti fili tutti percorsi da una corrente la cui tensione non s’allenta mai, libera altre immagini, realtà ricreate, aria poetica.

Questo è ciò che penso del tuo ultimo lavoro, Caro Piero. Te lo dico anche perché in questo periodo che mi illudevo riempire con un lavoro proficuo, ho invece sbattuto inutilmente le mie braccia contro il muro della tela. Ho bussato anche forte, ma la pittura non mi ha aperto. Così la tua ultima opera ha riempito questi momenti bui della crisi. Queste crisi sempre ricorrenti che sono come lunghe discese agli inferi. Non so, Piero. A che serve? Dico dipingere, fare i quadri. Qui tutti ragionano a quintali. I mercanti sono diventati bottegai. I pittori commessi di bottega. Quei pochi cretche non stanno al giuoco e alzano il tono della loro indipendenza, pagano, pagano, pagano. Pagano già sui quadri e sulla loro pelle, ma pagano anche lo scotto della miseria e della fame. Siamo tornati alla fame. E non ti dico bugie. Non ti parlo di guitti o sedicenti pittori, gente che non c’entra. Ti parlo di pittori, che da anni si impiccano sui quadri. Niente, non si vendono. È pazzesco.

Studiosi, Storici dell’arte non esistono più. I critici, ricchi di potere, ma senza fissa dimora culturale, anche loro sono attornati da lacché pittori. Usano il potere, pretendono di fare cultura, ma se gratti, non trovi spessore, capisci che non sanno le cose, discutono tra loro con quell’astuta bassezza da Bizantini della decadenza. Anche qui le ragioni della mia crisi, Piero.

Penso anche che la pittura per divenire visione abbia bisogno di difficoltà, di ostacoli da superare. Infatti alcuni grandi pittori, più o meno inconsciamente, se li sono cercati.

Da quando l'arte ha cessato di essere magica e rituale e quindi perdere la sua influenza diretta sulla società è diventata più libera, e quindi ancora più efficace, ma è in quel momento che la società ha smesso di servirsene. Non gli è più necessaria. E così la pittura si appropria di un suo ruolo primario. Essa non è più un mezzo per abbellire la vita, bensì, per dare alla vita una forma, un senso. È per me un modo di essere, il tentativo di respirare in un mondo quasi asfittico: è uno strumento per chiarire la mia visione.

Non ho mai lavorato secondo la natura o dentro di essa, ma parallelamente ad essa. Così per gioco, mi piace pensarla come una splendida amante, molto esigente, alla quale bisogna dare proprio tutto affinché essa ti si sveli e ti riveli i suoi misteriosi segreti. Vi sono interi periodi nei quali essa si nasconde si mimetizza, esce di scena. Così sale il frastuono della retorica, dell'effimero, dell'engagement; e poi improvvisamente, quasi di soppiatto, sottentra: quindi via via riprende il suo ruolo e si rivitalizza mettendo in un angolo [...].

Su Bonnard

... È un gradino ulteriore e non meno profondo di quel cammino della grande civiltà borghese di Occidente che aveva trovato in Bonnard una tappa così solare in apparenza: in realtà così carica di ombre, ombre crescenti da spazi privati, colmi di profumi e di soste domestiche, di pollini che sembravano saturarne i polmoni nonché gli occhi, di pace al limite del proprio declinare della morte. L'angoscia di Bonnard è confessata entro la quiete dei giorni, che entro la sua lunga vita, sembrano senza fine...

19 Novembre 1986

Lettera a Carlo Arturo Quintavalle

Caro Carlo, lunghe giornate di lavoro da quando dieci giorni fa ci siamo lasciati a Parma ed un quadro, già da tempo in cantiere, è finalmente risolto. Non mi dispiace e mi par di ritrovarvi un ruvida densità.

È tutto costruito da un'ombra leggera che vi circola dentro ad un bagliore, lo illumina nella sua parte alta, dove lo spessore è più accentuato. Assomiglia lontanamente, ma tu ancora non l'hai visto, al tuo che Marconi ti farà avere. È un quadro che avrei voluto mi uscisse dalle mani un mese fa, prima di andare dal notaio, ma ti prometto sin d'ora che lo conserverò ben nascosto, comunque non in vendita, per poterlo donare ad una prossima occasione. Oggi pomeriggio per dirti tutto ciò, ho tentato più volte di chiamarti in via Goldoni, ma nonti ho trovato. Ho trovato invece, la tua tanto cara, bellissima lettera del 30 settembre... lunga vita alle Poste. Ti ho cerca-

to a casa, ma ancora poco fa alle 23 in tuo telefono era occupato, così ti scrivo venendo all'argomento che ora più mi preme.

Con la tua cara Amicizia, mi indichi schiettamente i pericoli che riscontri nel mio lavoro, in riferimento ai quadri donati all'Università. Mi fai capire che trovi in quelli, uno spostamento verso racconti più estatici, e soffusi e qui, mi assale l'angoscioso dubbio d'aver fallito la scelta. Ciò è plausibile, dato che essa è avvenuta in due tempi distanti tra loro; con tre quadri già in Pilotta, lasciati subito dopo la mia Personale a Parma (ma quelli mi pareva ti piacesse) e gli altri scelti giù nello studio, senza peraltro avere la possibilità di una visione unitaria dell'intera suite. La cosa mi mette in angoscia, tanto che se sarà possibile, io vorrei sostituire i quadri che non vanno; se ciò non fosse corretto prima della mostra, magari subito dopo, ma vorrei poterlo fare.

Ci tengo molto, caro Carlo, perché effettivamente io voglio lasciare a questo museo, se vorrà accettarle, via via le mie opere più significative ed esemplari. E mi turba l'idea che fra esse ve ne siano già ora di deboli o di scarsa valenza pittorica. Anche per questo ti chiedo di venirmi incontro nella sostituzione e ti dico anche che terrei molto rifare la scelta assieme a te, se ti sarà possibile.

Comunque avremo tempo di tornare sull'argomento e discutere su quanto ora ti chiedo.

Mi parli nella tua, dell'entrata in casa di Alessandra Augusta, che io nel frattempo ho già avuto modo di vedere in tutta la sua tenera carineria con bellissimi occhi luccicanti che ben promettono. In questi giorni magici anche se faticosi, intendo di Gloria e tuoi, mi rallegro all'idea che anche il mio quadro In Azzurro vi tenga compagnia. Ve ne saranno altri, caro Carlo, per voi due, se come mi auguro, ne farò ancora di buoni, anche perché mi piace pensare che i quadri buoni sanno dove andare, guidati da una loro buona ventura che li affida a chi più sa capirli ed amarli.

Un ricordo

Anna Lavagnino

Mi viene in mente quando da piccola, d'estate, nello studio in Liguria, tra l'odore degli olii e delle carte e la luce che inondava i locali (una luce piena del profumo dei bergamotti, della vite selvatica, del verde libero che si avvinghiava lungo le pietre antiche del castello, nel silenzio carico come quello di un bosco), per non farmi sentire inutile e per non farmi annoiare, mio padre mi insegnava a lavare i pennelli con il sapone di marsiglia e non vedevo l'ora che finisse il lavoro per lavarli. Intanto lo guardavo, mentre macinava il colore sul tavolo-tavolozza e sembrava un atto facilissimo, come montare i bianchi d'uovo, e ci volevo provare anch'io, piantando la spatola come in una roccia per me. Ho ancora negli occhi la sua immagine e flebile la sua voce nella testa, davanti alla tela, il braccio si muove e la fa quasi saltellare segnandola di colori che non riuscivo a capire come potessero venir fuori, ogni tanto si fermava, qualche tiro di sigaretta e poi di nuovo; intanto ascoltava musica, e mi insegnava a riconoscere i diversi musicisti e, come in un gioco, mi chiedeva di riconoscerli. Quando poi indovinavo ero contentissima. Oppure, mentre guardava la tela su cui stava lavorando e poi si rivolgeva al paesaggio che emergeva dalle grandi e alte finestre, spostando le enormi persiane, mi chiedeva come la visione del fuori mi creasse di più il senso della vertigine, correggendo la sua visione in base alle mie indicazioni, lo divertiva la serietà che i bambini hanno nel gioco. Potevo andare nello studio poco prima del tramonto, quando lui era lì da tutto il giorno, lo andavo a prendere insomma (allora i bambini non erano così strettamente sorvegliati nei loro spostamenti, o meglio, la sorveglianza era "segretamente collettiva", non così opprimente e individualistica, povera nella sua ridondanza, come mi sembra essere oggi), ma quel poco tempo concessomi, in quel luogo per me magico, continua ad accompagnarli. Sono momenti quelli che noi figli abbiamo trascorso con nostro padre, ma indelebili, e, guardando i suoi quadri, ne riconosco i segni ed i percorsi; in certo senso, ripensandoci, è come se ci avesse dipinto nell'animo. Per lui la pittura era una forza

vitale, un lavoro che doveva procedere verso l'interno, come una ferita, come una ricerca che scopre strato dopo strato un'essenza, un ricordo perduto nella memoria, asciutto e ritmico, dove la casualità è solo apparente, ma condotta attraverso una sintesi. E così come lavorava sul quadro e sul colore via via ripetuto e rimosso, ricucito con fili invisibili come in un tessuto di raso o di seta, fino ad arrivare all'intreccio di partenza, anche con noi, da poche parole, dal tono della voce, dalla variazione di uno sguardo, riusciva a capire quel che ci preoccupava o che tentavamo malamente di nascondere e a seconda di quello che serviva o "sfumava" e distendeva oppure "incideva" e analizzava. Aveva il senso della verità delle cose e delle persone, del resto mi diceva che i primi psicologi, i primi indagatori dell'animo umano sono stati i pittori, con un linguaggio più diretto, come quello di un'immagine, ma non meno complicato dell'articolazione di uno scritto, facendo un discrimine su chi, nella storia dell'arte è stato un pittore, da chi è stato un produttore di belle immagini, che dominava sì la tecnica pittorica, anche con maestria, e con risultati accattivanti, ma non arrivava alla vera pittura.

Biografia di Pier Luigi Lavagnino

Nato a Chiavari il 22 ottobre 1933, frequenta il Liceo Artistico di Genova e dai primi anni Cinquanta inizia a dipingere. Nel 1953 trascorre alcuni mesi in Francia, soggiornando a Parigi, Antibes, Aix-en-Provence: vede i dipinti impressionisti – comincia così la lunga proficua e meditativa sull'opera di Monet e Cézanne – e quelli di Fautrier, De Staël e Courbet. Se, a questi nomi, si aggiungono quelli di Morandi e di Braque, e le appassionate letture soprattutto di Proust e di Pavese, si ha un quadro dell'educazione culturale giovanile dell'artista. Nel 1956 Lavagnino si trasferisce a Milano, il cuore dell'arte italiana del periodo. Frequenta da subito l'ambiente della Galleria del Milione, conoscendo Morlotti e Birolli, il quale nel 1958 gli organizza la prima mostra alla Galleria Montenapoleone, assieme ad alcuni altri giovani. Nuove amicizie (Manzoni, Milani, Chighine, Guenzi, Della Torre Olivieri, Forgioli, Savinio, Ossola) e nuove suggestioni (ancora Fautrier e De Stael, Turner e gli Olandesi del Seicento, con i loro cieli, Morandi e Morlotti, gli espressionisti astratti americani, in pittura e le letture di Bergson e Svevo) segnano la sua sensibilità umana e la sua rigorosa solitaria ricerca pittorica. Intanto, nel 1959, Lavagnino ha tenuto la sua prima personale alla Galleria Senatore di Stuttgart; espone poi in mostre di tendenza in gallerie private e pubbliche. Nel 1961 soggiorna, per un anno circa, ad Antibes e compie successivamente viaggi, per visitare musei e mostre, in Francia, Olanda, Belgio, USA, Germania Svizzera: testimonianza del bisogno costante di rinsaldare il legame con la tradizione della pittura. Nel 1966 è invitato da Nello Ponente, con un gruppo di opere, alla Biennale di Venezia. Si susseguono allora le mostre personali (tra le altre, alla Galleria il Milione di Gino Ghiringhelli, alla Galleria Documenta di Torino, alla Galleria Bergamini, alla Bottega d'Arte di Acqui Terme, alla galleria Bambaia di Busto Arsizio) e di gruppo ("l'O-

Un ricordo

pera dipinta” a Parma e Milano nel 1982; “Le Strade: 10 pittori a Milano” a Parma nel 1989, entrambe a cura di Arturo Carlo Quintavalle) di particolare rilievo, con presentazione di critici quali, tra gli altri, Tassi, Fagone, Bruno, Russoli, Carluccio, Zeno, Birrolli, Crespi, Quintavalle, Bellocchio, D’Amico, Goldin, Pontiggia, Spadoni, Tedeschi, Zambianchi. Nel 1992 la Provincia di Reggio Emilia e il Comune di Cavriago organizzano la sua prima grande mostra antologica, nel Teatro Valli di Reggio (dipinti ad olio) e nella Sala Comunale delle Esposizioni di Cavriago (acquerelli e disegni). Debbono essere ricordate negli anni Novanta le partecipazioni a mostre di gruppo: a cura di Sandro Parmiggiani: Elogio della Pittura a Cavriago 1994 – Anteprima a Palazzo Magnani 1998; a cura di Marco Goldin: Paesaggi Italiani 1991 – L’opera su carta 1994 – Pittura come Pittura 1995 – Da Monet a Morandi, paesaggi dello Spirito 1997 – Da Fattori a Burri 1998 – Elogio del Pastello 1999. Muore a Milano, nel suo studio, il 7 febbraio 1999.

Glosse a margine del film *Le donne e il desiderio – United States of Love*

Francesco Biagi

Io vi ho amata: e ancora forse l'amore
Nell'anima del tutto non ho spento;
Ma che esso non sia per voi tormento;
Non voglio che alcunché vi dia tristezza.
Io vi ho amata in silenzio, senza speranza,
Di timidezza soffrendo, di gelosia;
Io vi ho amata davvero, e così teneramente
Come Dio vi conceda d'essere amata da un altro.
Aleksandr Sergeevič Puškin, *Io vi ho amata*

Il film *Zjednoczone Stany Miłości* del giovane regista polacco Tomasz Wasilewski, che nel 2016 ha vinto il premio per la migliore sceneggiatura al Festival di Berlino, è stato distribuito in Italia con il titolo *Le donne e il desiderio*, tuttavia tale traduzione restituisce solo in parte le autentiche intenzioni dell'artista e il significato più intimo, ma anche più politico, dell'opera. È più corretta, invece, la trasposizione inglese, la quale – in modo più letterale – ha titolato con *United States of Love: Stati Uniti dell'Amore*. Un gioco di parole che mette a fuoco, da un lato, l'egemonia culturale ed economica degli Stati Uniti d'America sui Paesi dell'Est (in questo caso la Polonia) dopo la caduta del Muro di Berlino, dall'altro lato, il tema dell'amore, delle relazioni amorose e sociali che si sviluppano nel film a partire da quattro donne scelte come protagoniste principali.

Il titolo *United States of Love*, dunque, catapulta lo spettatore direttamente nell'opera cinematografica al pari dell'inquadratura scelta dal regista per la scena di apertura: ci sembra di essere a tavola e di condividere il pasto con la famiglia riunita di Iza, una dirigente scolastica innamorata perdutamente di un medico del quale è l'amante, Marzena, insegnante di ginnastica e un tempo vincitrice di diversi concorsi di bellezza, e Agata, proprietaria di un negozio di video-noleggio e innamorata di un sacerdote nel tentativo di scappare da un matrimonio infelice. La trama si svolge nella Polonia di Lech Wałęsa, da poco indipendente dalla sovranità limitata costituitasi attorno al Patto di Varsavia, e racconta la vita quotidiana di quattro donne polacche, le quali – ognuna a suo modo – subiscono sia il fascino del recente arrivo del consumismo capitalista occidentale, sia le nefaste conseguenze del libero mercato per gli ex-Paesi sovietici.

Tre delle quattro donne protagoniste sono le sorelle Iza, Marzena e Agata, la quarta protagonista è Renata, insegnante anziana di lettere russe ossessionata dalla possibilità di intrecciare un'amicizia morbosa con Marzena. Il regista, attraverso l'indagine minuta della vita quotidiana delle protagoniste, mette in scena la propria "critica sociale"

nei confronti della transizione dello Stato polacco e, riprendendo la terminologia filosofica di Guy Debord, potremmo dire che mette in luce come la Polonia transiti dallo “spettacolare concentrato” sovietico, allo “spettacolare diffuso” del mondo occidentale. Infatti, Wasilewski rifugge gli stereotipi manichei della Guerra Fredda e pare essere ben consapevole dei vecchi elementi autoritari che la Polonia si lascia alle spalle, mentre, d’altro lato, sta per abbracciarne di nuovi. Nessuna nostalgia per il regime sovietico, ma anche nessuna esultanza scomposta per l’arrivo del liberalismo.

Ritorniamo, tuttavia, alla prima scena del film. Abbiamo detto che lo spettatore si ritrova direttamente coinvolto nei dialoghi di una cena della famiglia delle tre sorelle protagoniste, Agata, Iza e Marzena. La discussione verte sui cibi, le bevande e altre comodità che i commensali ora, nella nuova Polonia, si possono concedere: il frigo e la lavatrice nuovi, è arrivata anche la “Fanta” e dei jeans alla moda acquistati dal marito di Marzena, Edek, che vive e lavora nella ex-Germania Ovest e viene pagato in dollari americani, poi convertiti da Marzena stessa in moneta locale. Edek, inoltre, invia dei saluti a Marzena registrati in videocassetta, da cui si evince che la coppia non si incontra da più di tre anni. Tale messaggio è registrato sopra una pellicola di un film pornografico, Marzena confida questo fatto con fastidio ad Agata, ma la sorella – indifferente al lato umano della questione – immagina di poter risistemare la pellicola della videocassetta per aumentare il suo scaffale, e quindi i suoi guadagni, nella videoteca.

Agata, protagonista in modo particolare della prima parte del film, consuma rapporti sessuali dove il godimento non è parte di una soddisfazione compiuta nel rapporto con il marito. Più si aggrappa disperatamente al piacere degli amplessi con il marito, più si logora la loro relazione e la famiglia intera. Agata incarna un individualismo sfrenato ed esasperato: non comprende il bisogno di affetto del marito dopo i rapporti sessuali (quindi il loro dialogo è spostato immediatamente sul lavoro, l’acquisto di una nuova macchina, i soldi risparmiati), rifiuta i momenti comuni familiari come le vacanze tanto desiderate dalla figlia e vive con fatica la condivisione degli spazi comuni della casa con il marito, in particolar modo l’intimità della *toilette*. Tale insofferenza si sfoga nel desiderio segreto di tessere una relazione con il sacerdote della città, e Agata oscilla nella disperazione di una vita irrisolta a livello relazionale.

Una sera, di notte, Agata rincasa molto tardi (e possiamo presumere che abbia consumato finalmente il rapporto sessuale tanto desiderato con il prete), sveglia disperatamente il marito desiderosa di affetto, di essere amata e accarezzata, ma, nel tentativo di sollecitare un amplesso con lui, si deve confrontare con l’estraniamento di quest’ultimo, che desidera dormire perché deve svegliarsi presto per andare al lavoro. L’incapacità di cogliere i momenti in cui dare e ricevere amore, in cui sviluppare un tono sano del desiderio umano per l’altro è il tratto distintivo della coppia. Il marito, infatti, è incapace di comprendere sua moglie Agata, essendo coinvolto completamente nell’anonima *routine* del nucleo familiare.

Il regista crea e ricrea in continuazione un ambiente freddo, quasi glaciale, per lo svolgersi delle scene e della trama. L’architettura della città è parte integrante di tale

ambientazione e i grandi condomini, le grandi strutture ed edifici dell'ingegneria sovietica racchiudono la vastità del vuoto individualista che la società dei consumi occidentale ha trascinato anche a Est. Ancora, con Debord, possiamo notare come lo "spettacolare concentrato" accoglie a braccia aperte lo "spettacolare diffuso" e, da tale fusione, emerge lo "spettacolare integrato", categoria che lo stesso autore situazionista propone nei *Commentari alla Società dello Spettacolo* del 1988. Inoltre, è emblematico il momento della messa cattolica: un grande capannone industriale è adattato a chiesa e le stanze più piccole sono destinate all'insegnamento del catechismo. Il disorientamento spaziale caratterizza anche i momenti religiosi e – metaforicamente – il regista descrive così il ruolo della Chiesa Cattolica nella Polonia post-sovietica: da protagonista dello sgretolamento del regime, ora è incapace di mantenere un ruolo-guida e un'egemonia sul proprio "popolo", poiché è anch'essa sopraffatta dai valori disumanizzanti del capitalismo neoliberista. La Chiesa non comprende l'avvento dell'economia di mercato, dato che è molto più concentrata a praticare quel proselitismo che prima le era proibito: l'omelia del sacerdote riguarda il tema dell'amore, tuttavia essa strida con le pratiche quotidiane dei suoi fedeli, poiché incapace di comprendere i problemi sociali della nuova congiuntura.

La seconda protagonista che incontriamo dopo Agata è la dirigente scolastica Iza. Dopo il pasto della scena di apertura lo spettatore la incontra mentre inaugura il restauro di un nuovo complesso scolastico intitolato a Solidarność. Tale cerimonia buca lo schermo, e lo spettatore diventa partecipe fra i bambini e le maestre, anche se l'evento è asettico e Solidarność è ridotta a mito, proprio di una memorialistica incapace di continuare a incarnare gli originari valori fondativi. L'opposizione al regime sovietico è ormai assorbita completamente dall'egemonia occidentale, senza possibilità di tentare un'autonoma pratica politica di libertà. L'economia di mercato ha imposto il liberalismo "democratico", spazzando via le autentiche richieste di democrazia, libertà e uguaglianza che, ad esempio, esprimevano gli studenti e gli operai nel '68 di Praga. L'opzione della "democrazia dei consigli" menzionata da Hannah Arendt in *Sulla Rivoluzione* non è ammissibile. Il crollo dell'Unione Sovietica deve necessariamente coincidere con l'apertura ai mercati degli ex-Paesi satelliti a Est, affinché abbia inizio una nuova accumulazione originaria per il capitalismo americano ed europeo. Com'è noto, Wałęsa e il gruppo sindacale di Solidarność, giunti al governo della Polonia, hanno abbracciato il Patto Atlantico e le guerre umanitarie a trazione statunitense nei Balcani, abbandonando gli originari ideali pacifisti di libertà e uguaglianza (di matrice cristiana e non) che erano invece rivendicati di fronte alla durezza del regime sovietico.

Anche Iza, come Agata, è tormentata da un desiderio: poter essere finalmente la compagna, e non più solamente amante, di un medico che ha da poco seppellito la moglie per una disgrazia. Iza è ossessionata dal voler prendere immediatamente il ruolo della prima moglie defunta, mentre il medico mette in discussione la relazione clandestina con Iza proprio a causa di questo evento tragico. Iza non ha pace e, guidata dagli istinti più ossessivi, agisce compulsivamente pedinando il suo amante e la figlia del

suo amante che frequenta la scuola da lei diretta. Spesso abusa del suo ruolo di dirigente scolastica, usando strumentalmente la bambina per convincere il proprio amante e compiere il grande passo a lungo desiderato: diventare a tutti gli effetti e pubblicamente la nuova compagna e, un domani, forse anche la seconda moglie, dopo sei anni di rapporto clandestino.

Questo sogno, o meglio, questo desiderio si infrange completamente quando il medico va a casa della donna, bussa, e appena si apre la porta dà un pugno sul naso a Iza, che aveva messo delle foto compromettenti nello zaino di sua figlia. La disperazione di questo amore cresce proporzionalmente alla volontà del medico di allontanarsi dalla propria amante e solo la violenza blocca la dinamica ossessiva di Iza, la quale chiede conforto alla sorella Marzena e le chiede dormire con lei come accadeva negli anni dell'infanzia. Il desiderio di essere amata di Iza è talmente disperato e senza conforto che si esprime con un bacio sulla bocca della sorella Marzena, quasi che il rifiuto del suo amante debba essere immediatamente colmato dall'incesto dei rapporti familiari fra sorelle.

In seguito, Iza avrà un rapporto sessuale con un giovane sconosciuto in un bagno pubblico, rapporto che si consuma con un unico sguardo verso lo specchio. La macchina da presa evidenzia il solipsismo nel quale si consuma il godimento che non calma i desideri di Iza, ma li aggroviglia ancora di più nella radicale insoddisfazione. Al termine dell'amplesso scoprirà che il giovane uomo era un suo ex-studente da lei bocciato e l'unica soddisfazione del giovane è aver dominato l'ex-professoressa. Ancora una volta, dopo Agata, Wasilewski mette in scena l'amore disperato di Iza, anch'esso un amore volto solo al soddisfacimento individualista di essere amata e di ricevere un ruolo sociale migliore, diventando la nuova moglie del proprio amante. Con Emmanuel Lévinas, potremmo dire che nel personaggio di Iza non si dà alcuna possibilità per un amore che comprenda un'etica dell'Altro. L'io prende il sopravvento totalitario e totalizzante, schiacciando l'Altro in nome del proprio desiderio assoluto. Nella scena più drammatica, la figlia del suo amante scappa dalla sua auto dopo un diverbio e sprofonda in un lago ghiacciato: tale evento la lascia impassibile e la macchina da presa quasi "fotografa" l'indifferenza di Iza, impegnata a fumare una sigaretta mentre osserva l'accaduto dalla riva, accanto alla propria auto.

È necessario notare come Wasilewski non citi mai eventi politici della Polonia, ma ci faccia comprendere la congiuntura storica attraverso altri indizi, e il più eloquente è la scena in cui si ascolta un radiogiornale, mentre Iza dalla finestra della scuola guarda la figlia del suo amante. La voce radiofonica fuoricampo ci consente di capire che il Muro è già caduto e Michail Gorbačëv è in viaggio verso Berlino per discutere la riunificazione tedesca con i dirigenti del Partito della Germania Est. Invece di riferirsi a vicende più specifiche della Polonia, il regista preferisce contestualizzare il periodo storico attraverso altri avvenimenti esterni allo Stato polacco, ma che ne condizionano profondamente le sorti politiche.

La terza protagonista che incontriamo nel susseguirsi della trama è Marzena, insegnante di ginnastica in piscina e aerobica in palestra. La sequenza che più contraddi-

stingue questo personaggio è la lezione in palestra al ritmo di *I wanna dance with somebody who loves me*, canzone dell'americana Whitney Houston, artista di cui Marzena ha un grande poster in camera accanto al proprio che la ritrae vincitrice di un premio di bellezza. Il ruolo di Whitney Houston nella vita di Marzena conferma l'egemonia culturale statunitense traghettata attraverso la musica; la scelta del regista di inserire nelle lezioni di aerobica una canzone che ha come titolo "Voglio ballare con qualcuno che mi ami" è rappresentativa dell'individualismo edonistico importato dall'Occidente e principale causa del deterioramento dei rapporti sociali messi in scena nel film. Marzena a fatica sopporta la lontananza del marito che lavora a Berlino e sogna un giorno di raggiungerlo per lavorare nella Germania Ovest, se egli non riuscirà a fare ritorno in Polonia con dei risparmi adeguati a costruire una nuova casa e formare una famiglia. Nel quadro di queste aspettative Marzena è l'unica che non desidera altri uomini, ma – appunto – la possibilità di costruire una nuova vita con il marito lontano. Tuttavia, l'assenza del marito è l'occasione per alimentare il "desiderio di sé stessa": dall'aerobica alla cura del proprio corpo, Marzena è impegnata in una "cura di sé" che si trasforma in pratica quotidiana, in un obiettivo da perseguire costantemente. E sarà proprio la cura esasperata per l'estetica del suo corpo a renderla vittima di un abuso. Infatti, Marzena accoglie in casa un fotografo che, con l'espedito delle foto, la ubriaca per poi masturbarsi sopra il suo corpo nudo e addormentato dall'alcool.

La quarta e ultima protagonista è Renata, un'insegnante di letteratura russa. Lo spettatore la nota mentre recita la poesia di Puškin "io vi ho amata" in una classe, durante una lezione. Poco dopo viene pre-pensionata da Iza, la quale – in quanto preside – le comunica che la lezione di letteratura russa è stata sostituita nei programmi scolastici con l'insegnamento dell'inglese. L'introduzione dell'inglese a scapito dell'insegnamento del russo si inserisce nel contesto politico entro cui il regista inserisce il personaggio di Renata. Avviene una vera e propria "rottamazione" del progetto socio-culturale precedente e di chi ne ha fatto parte; in questo, il nuovo regime neo-liberale è affascinante e altrettanto spietato: Renata non perde solo il posto di lavoro per una misera pensione, ma la propria identità è messa in discussione e come un "ferro vecchio" è gettata "nella pattumiera della storia". La modernità occidentale si fa spazio a Est facendo "terra bruciata" della cultura passata, Puškin non è più adatto per tramandare la vittoria del libero mercato sull'oscurantismo sovietico.

In secondo luogo, la poesia di Puškin è emblema dell'amore segreto di Renata verso la vicina di casa Marzena, con la quale intreccia una relazione attraverso degli espedienti creati ad arte. Renata, infatti, inscena un falso incidente sulle scale per fare in modo che Marzena si prenda cura di lei e accetti il suo invito a cena. A questi eventi si aggiunge il tentativo di Renata di partecipare ai corsi di ginnastica per anziani di Marzena, ottenendo alla fine alcune lezioni personali per curare la finta caduta dalle scale. A poco a poco Marzena percepisce l'ossessione della vicina Renata e inizia a rifiutare e rimandare i suoi inviti. La ex-insegnante di russo, infatti, impegna le sue giornate alla ricerca di Marzena: lo svuotamento della propria identità di docente, corrisponde alla maniacale

ricerca di un incontro con Marzena. La noia del pre-pensionamento, la mancanza delle giornate impegnate a scuola, alimentano questo costante assillo per la propria vita. Marzena è chiaramente la principale preoccupazione, ma Renata – dimessa dall’insegnamento – non sa fare altro che origliare i vicini, tra cui la famiglia di Agata durante i litigi col marito. Lo svuotamento della sua personalità è pari alla *verve* con cui si dedica a riempire di futilità altrui la propria giornata. Inoltre, la solitudine di Renata è evidente nell’organizzazione della propria dimora domestica: infatti vive in un appartamento trasformato in un piccolo giardino, pieno di piante e uccelli, come se avesse voluto ricostruire la “vita” e la “natura” nella propria casa, contro il grigiore e l’alienazione spaziale del mondo circostante. Una “vita” e una “natura” che, tuttavia, sono chiaramente parte di un quadro di “natura morta”, e a nulla serve tale ambiente casalingo per alleviare le patologie di Renata.

L’ossessione di Renata ha involontariamente dei risultati positivi al termine del film, quando soccorre Marzena dopo l’abuso del fotografo. Renata lava il corpo svenuto di Marzena e la corica a letto. Tuttavia, la mania di Renata non guarisce, permane, e lo comprendiamo nella sequenza in cui dorme nuda, anch’ella, sul divano fra gli uccelli, quasi nell’imitazione della disgraziata situazione in cui si è trovata Marzena. Il film si conclude con il risveglio di Marzena che piange e vomita nuda ai piedi del letto, inconsapevole della cura di Renata e di quale tipo di violenze abbia subito dal fotografo. La nudità di Renata e di Marzena conclude il film, così come il loro dolore e alienazione di un desiderio insoddisfatto, incapace di realizzarsi al tempo degli “United States of Love”. Potremmo dire che gli “Stati Uniti dell’amore” sono un vero e proprio surrogato degli ideali di libertà e uguaglianza a cui la Polonia e gli altri Paesi ex-sovietici aspiravano dopo la caduta del regime. Il libero mercato occidentale ha compromesso la vita quotidiana, le relazioni sociali, i desideri e l’amore fra gli uomini, introducendo i Paesi dell’Est Europa a nuove forme di società autoritaria. Wasilewski, nella sua profonda lettura dell’universo polacco, con questo film denuncia come la disgregazione dell’uomo compiuta dallo “spettacolare concentrato” dello Stato sovietico è portata a compimento dallo “spettacolare diffuso” della società dei consumi, e di fatto – per il regista – non c’è alcuna soluzione a questo dramma. Con molta amarezza pare indicarci che non c’è vita alternativa oltre e contro il capitalismo, pur perseguendo la convinzione che il compito del cinema sia sviluppare una “critica” e denunciare le contraddizioni della società in cui vive.

FILOSOFIA

La cittadinanza nella fase «post-marxista» di Étienne Balibar

Giovanni Campailla

1. 1981: l'espulsione dal Pcf

Nell'ambito delle ricerche più recenti sul concetto di cittadinanza, Étienne Balibar detiene indubbiamente un ruolo di primo piano. A partire dagli anni Ottanta, egli ha infatti centrato gran parte dei suoi lavori su questo concetto proponendo una posizione singolare. Tuttavia, Balibar non è nato come un pensatore della cittadinanza. La sua traiettoria sembra essere piuttosto diversificata¹ e frammentata², passando dalla collaborazione, a partire dai primi anni Sessanta, con il filosofo marxista Louis Althusser allo studio, negli anni Ottanta, di Spinoza così come all'espulsione, nel 1981, dal Pcf. È proprio a partire da questa espulsione che sorge l'interesse dell'autore per il tema della cittadinanza, alla cui analisi specifica arriveremo seguendo le prospettive aperte nella sua fase – come lui stesso la chiama, riconoscendo tuttavia come la formula sia un po' commerciale e retorica – «post-marxista»³.

Nei mesi precedenti l'elezione del socialista François Mitterand a presidente della Repubblica francese, il Pcf, sostenendo la candidatura di Georges Marchais, credeva che il già presidente Valéry Giscard d'Estaing fosse a un passo dalla riconferma. Il Pcf si mise allora a cercare i voti anti-Giscard negli strati più poveri dei lavoratori. Fu in questo contesto che accaddero gli incidenti di Vitry e di Montigny. A Vitry-sur-Seine, erano stati trasferiti dei lavoratori immigrati del Mali provenienti da una cittadina go-

¹ M. Deleixhe, *Étienne Balibar. L'illimitation démocratique*, Paris, Michalon éditeur, 2014.

² N. Hewlett, «Étienne Balibar: Emancipation, Equaliberty, and the Dilemmas of Modernity», in *Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking Emancipation*, London – New York, Continuum, 2007.

³ P. Mangeot, S. Wahnich, P. Zaoui, «Passeur du temps présent. Entretien avec Étienne Balibar», in *Vacarme*, n. 51, 2010, pp. 4-12.

vernata dalla destra, Saint Maur. L'amministrazione comunale di Vitry, a guida comunista, non vide di buon occhio questo trasferimento. Il sindaco, Paul Mercieca, spinse quindi per rimuoverli dal dormitorio in cui erano stati installati. Con dei militanti sloggiò gli immigrati usando un bulldozer. L'*affaire* del «bulldozer di Vitry», accaduto il giorno della vigilia di Natale del 1980, rivelò come il Pcf non fosse tanto interessato a prendersela con la municipalità di destra di Saint Maur, ma direttamente con i 318 maliani. Questo evento non restò isolato. Poche settimane dopo, a Montigny-les-Corailles, il sindaco, anche in questo caso comunista, Robert Hue, volendo lottare contro la droga, denunciò pubblicamente dei marocchini locali come spacciatori. Il discorso di Marchais, infine, legittimò queste azioni affermando, senza mezzi termini, che l'immigrazione nuoce ai lavoratori⁴. La strategia del Pcf, nel 1981, era quindi chiara: sedurre un'area di votanti lavoratori francesi sulla caccia agli immigrati. Tuttavia, questa strategia non funzionò: l'uso di pratiche di destra non tolse voti a Giscard e non portò voti in più al Pcf, molti dei cui elettori si spostarono verso il candidato socialista Mitterand. Ma i fatti diedero testimonianza di un cambiamento nella composizione politica dell'elettorato di sinistra.

È da questi fatti che parte la riflessione che Balibar, al tempo iscritto al Pcf già dal 1961, sviluppa in un articolo apparso su *Le Nouvel Observateur* il 9 marzo 1981⁵. L'autore li riporta subito, per contrasto, a quelli della fermata metro Charonne dell'8 febbraio 1962. Nel contesto della guerra d'Algeria, l'OAS⁶ aveva rifiutato gli accordi affinché la colonia raggiungesse l'indipendenza. Il Pcf, insieme alla Cgt, organizzò allora una manifestazione contro l'atteggiamento dell'OAS. Ma la manifestazione, dietro ordine del prefetto Maurice Papon, venne repressa in maniera dura, ricordando quanto era già successo il 17 ottobre 1961 quando gli algerini erano stati gettati nella Senna. Stavolta, furono 8 i morti; e stavolta si contarono tra le fila dei militanti Pcf e Cgt. Rilevando il contrasto tra il Pcf anti-colonialista del 1962 e il Pcf anti-immigrati del 1981, Balibar si chiede come il Partito fosse arrivato a questo punto. In effetti, osserva Balibar, il Pcf ha sempre fatto dell'anti-colonialismo una propria bandiera, ma sotto la forma di un «equivoco»⁷. L'equivoco, cioè, di affermare l'anti-colonialismo per il mero fatto di opporsi al Partito socialista, che negli anni Cinquanta non aveva esitato a mandare il contingente francese in Algeria. Ma, agli occhi di Balibar, questo anti-colonialismo, legato a un posizionamento politico, non è mai bastato a cancellare le insufficienze delle politiche adottate dal Pcf sulla questione. Il Pcf, infatti, non si identificava alla

⁴ Cfr. la lettera aperta di George Marchais al Rettore della Moschea di Parigi pubblicata su *L'Humanité* il 7 gennaio 1981.

⁵ É. Balibar, «Da Charonne a Vitry» (1981), in *Le frontiere della democrazia*, tr. it. A. Catone, Roma, manifestolibri, 1993, pp. 19-33.

⁶ Organisation armée secrète: era un'organizzazione politico-militare creata per difendere la presenza francese in Algeria.

⁷ É. Balibar, «Da Charonne a Vitry», cit., p. 21.

causa algerina, non metteva in causa l'imperialismo francese. Esso si limitava piuttosto a opporsi a una guerra che tanti francesi non volevano più continuare. Tanto che, nelle commemorazioni delle vittime comuniste dell'8 febbraio 1962, il Pcf non aveva mai associato queste ultime al ricordo delle vittime algerine del 17 ottobre 1961, di cui la manifestazione della metro Charonne era il seguito. L'anti-colonialismo del Pcf, scrive allora Balibar, è sempre stato «astratt[o] e mitic[o]»⁸.

Questa mancata identificazione alla causa algerina era dunque un mancato superamento del nazionalismo. Per un Pcf legato all'asse sovietico, ciò aveva una ragione probabile: a differenza della contemporanea lotta dei vietnamiti, gli algerini non miravano a costruire una società comunista. Ciononostante, già al tempo c'erano in Francia mezzo milione di lavoratori algerini. Pertanto, si chiede Balibar, «chi può dire [...] quel che questa unità [tra lavoratori francesi e lavoratori immigrati] avrebbe cambiato nella storia delle lotte di classe nella stessa Francia, nel momento in cui iniziava la grande mutazione del proletariato?»⁹.

Questo articolo, come accennato, vale a Balibar l'espulsione dal Partito. Ma apre al periodo che lo stesso Balibar definisce «post-marxista». Un periodo da non intendere come un abbandono delle questioni che si era posto nell'epoca «marxista». Ma piuttosto come una riflessione nuova sui concetti marxisti ancorata ora ai problemi del razzismo e del nazionalismo, a problemi cioè che tengono conto della «mutazione del proletariato».

2. La fase «post-marxista»

I temi della razza e della nazione sono quelli che Balibar sviluppa, in particolare, nel 1988, dialogando con Immanuel Wallerstein¹⁰. Questo dialogo permette di cogliere il senso del passaggio alla fase «post-marxista». Balibar, infatti, pensa che la nazione costituisca un fondamento della politica tanto quanto la lotta di classe. La politica, così, si troverebbe attraversata tanto dall'idea di nazione quanto da quella di conflitto sociale. Tra le due sussiste una reciprocità. Le idee nazionaliste sono costantemente recuperate, reimpiegate e reinvestite in quelle dettate dagli interessi economici. A sua volta, questi interessi, nella loro espressione di classi dominanti e dominate, quando arrivano nella scena della politica, si presentano sotto forma ideologica; e tra le forme ideologiche, quella della nazione è una delle più rivelanti.

Il discorso che adesso Balibar mette in campo, dunque, non abbandona il marxismo: non abbandona, cioè, la rilevanza del conflitto sociale. Il suo discorso ha piuttosto

⁸ Ivi, p. 22.

⁹ Ivi, p. 25.

¹⁰ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue* (1988), Roma, Edizioni Associate, 1996².

un effetto di riscrittura del tema, caro al suo maestro Althusser, della «surdeterminazione». Tale riscrittura passa per una messa in discussione della cosiddetta «determinazione in ultima istanza». Vediamo cosa significano questi due concetti.

Nel saggio «Contraddizione e surdeterminazione»¹¹, rivedendo il concetto hegel-marxista di contraddizione, Althusser osserva come il tipico rapporto tra struttura e sovrastruttura non vada più interpretato secondo la classica dipendenza della seconda rispetto alla prima. Poiché in tal modo, a suo parere, avremmo una contraddizione semplice, come in Hegel. Seguendo il saggio di Mao «Sulla contraddizione», l'operazione di Althusser consiste, se vogliamo, nel moltiplicare le contraddizioni; o più precisamente, come dice lui, nel rendere complessa la contraddizione. Non c'è soltanto una contraddizione principale, strutturale, quella tra il lavoro e il capitale, che determina le altre contraddizioni sovrastrutturali, quelle politiche e ideologiche. Piuttosto, benché queste ultime abbiano un rapporto con quella principale, esse si rapportano l'un l'altra in maniera relativamente autonoma; cioè senza essere determinate da un esclusivo rapporto con la contraddizione economica. L'esempio usato da Althusser, che legge Lenin, è la Rivoluzione russa. Lo scoppio di quest'ultima è certamente dovuto all'elemento strutturale economico, ma non soltanto: la congiuntura internazionale marcata dalla guerra mondiale e altri elementi, come la persistenza di uno Stato zarista di fronte a un'élite rivoluzionaria sviluppatasi in esilio, non possono essere taciuti. È l'aggregazione aleatoria di questi elementi e circostanze a determinare l'evento. È, detto in altri termini, l'accumulo di contraddizioni fra loro eterogenee a determinare lo scoppio della Rivoluzione del 1917. In questo evento non abbiamo allora, conclude Althusser, una determinazione unica. Ma una molteplicità di determinazioni, così che la contraddizione principale, quella che si dà a livello economico, è «surdeterminata», cioè è «determinante ma anche determinata in un unico e medesimo movimento»¹². Il ragionamento di Althusser apre in questo modo a una lettura di Marx che fa attenzione non soltanto alla sfera economica, ma alle formazioni sociali, al ruolo giocato dallo Stato e alle ideologie.

Althusser non può tuttavia fermarsi qui. Egli deve spiegare il rapporto tra le contraddizioni; in particolare la ragione per cui una di esse è detta «determinazione in ultima istanza». Se la contraddizione lavoro-capitale, oltre a essere determinante, è determinata, in che senso essa resta principale? Benché nell'Annesso all'articolo Althusser cerchi di spiegarlo rileggendo Engels¹³, è proprio Balibar a fornirne la risposta più convincente. Nel suo contributo a *Leggere il Capitale* del 1965, questo giovanissimo autore (aveva soltanto 23 anni) si pone il problema di come uno specifico modo di produzione determini i rapporti tra le diverse istanze della struttura. Per far ciò, leggendo Marx, egli compara i modi di produzione feudale e capitalista. Nel primo, il plusla-

¹¹ L. Althusser, «Contraddizione e surdeterminazione», in *Per Marx* (1965), tr. it., a cura di M. Turchetto, Milano – Udine, Mimesis, 2008, pp. 81-118.

¹² Ivi, p. 92.

¹³ Ivi, pp. 108-118.

voro non pagato è estorto ai produttori diretti perché vige un rapporto di dipendenza tra questi e il proprietario fondiario; una dipendenza fondata su «ragioni extraeconomiche». Nel secondo, invece, è estorto nello stesso processo produttivo. Ciò fa sì che, nel primo caso, la produzione di plusvalore sia «concretamente visibile», ma essa appartiene essenzialmente al secondo in cui però resta nascosta. Nel secondo caso quindi, scrive Balibar, «l'economia è determinante per il fatto che essa determina quell'istanza della struttura sociale che occupa il posto determinante». Per questa ragione, in questo secondo caso, non avremmo un «rapporto semplice, bensì un rapporto di rapporti; non una causalità transitiva, bensì una causalità strutturale». Tale «causalità strutturale» opera senza apparire. Ed è in questa opacità che l'economia si dà come l'istanza che occupa il posto determinante, cioè come «determinazione in ultima istanza»¹⁴.

I temi della razza e della nazione che Balibar esplora negli anni Ottanta possono essere considerati come un approfondimento della prospettiva aperta da Althusser nella lettura di Marx. La nazione, infatti, come dicevamo sopra, è una sfera che ha un rapporto di reciprocità, e non di dipendenza, con quella del conflitto sociale. Ma appare evidente che per Balibar non esista più una «determinazione in ultima istanza»; come quella data dalla «causalità strutturale» economica di cui lui parlava in questo testo del 1965. Il rapporto reciproco che adesso egli vede tra la nazione e la classe non comporta né una determinazione unica, assoluta, né una gerarchia tra determinazioni. Comporta piuttosto una costante deviazione tra esse che si «surdeterminano» l'un l'altra. È in questo senso che il Balibar «post-marxista» riscrive la nozione di «surdeterminazione» abbandonando quella di «determinazione in ultima istanza».

A spiegare questa posizione di Balibar è, curiosamente, il rapporto che egli istituisce con uno dei maggiori critici di Althusser: lo storico Edward Palmer Thompson¹⁵. Nel volume che risulta dal dialogo su citato con Wallerstein, Balibar intitola un saggio «Dalla lotta di classe alla lotta senza classi?»¹⁶. Il concetto di «lotta di classe senza classe» appartiene a Thompson¹⁷, ma è stato anche Althusser – osserva Balibar – ad averlo formulato. Tale concetto «a cui essi sono arrivati indipendentemente l'uno dall'altro» consiste nell'«idea di anteriorità della lotta delle classi sull'esistenza delle classi come termini storici, atomi o individui preformati»¹⁸. Tra le due posizioni c'è

¹⁴ É. Balibar, «Sui concetti fondamentali del materialismo storico», in L. Althusser, É. Balibar, *Leggere il Capitale* (1965), tr. it., Milano, Feltrinelli, 1968; le citazioni sono alle pp. 239 e 241.

¹⁵ Il volume di E.P. Thompson, *The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors* (1978), London, Merlin Press, 1995, è infatti direttamente rivolto contro Althusser.

¹⁶ É. Balibar, «Dalla lotta di classe alla lotta senza classi?», in É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., pp. 203-240.

¹⁷ E.P. Thompson, «Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class», in *Social History*, vol. 2, n. 3, 1978, pp. 133-165; trad. it., *La società patrizia del secolo XVIII: lotta di classe senza classe*, in *Società patrizia e cultura plebea. Otto saggi di antropologia storia sull'Inghilterra del Settecento*, a cura di E. Grendi, Torino, Einaudi, 1981.

¹⁸ F. Frosini, V. Morfino, «Althusser e Gramsci, Gramsci e Althusser: intervista a Étienne Bali-

però una differenza: per Thompson si tratta di un'esperienza storica, per Althusser invece di un modo della struttura. A quale delle due Balibar è più vicino nel suo periodo «post-marxista»? Se teniamo conto che il concetto di «lotta di classe senza classe» non vuol dire che le classi non esistano più. Se teniamo conto che, nella prospettiva balibariana, tale concetto significa che non bisogna isolare la lotta di classe dagli altri fattori socio-politici. Che bisogna, piuttosto, analizzarla in connessione con altri fattori prendendo tuttavia in considerazione la sua posizione strategica. Se teniamo conto insomma del carattere «surdeterminato» che Balibar conferisce ancora alla classe, potrebbe sembrare che egli segua la via di Althusser. Tuttavia, scrive Balibar, la classe, come la nazione, «è una costruzione storica [...] e la classe e la nazione sono costruzioni storiche interdipendenti»¹⁹. Tale carattere «surdeterminato» della classe si rivela essere allora, per questo Balibar «post-marxista», precisamente legato all'esperienza storica; e quindi, almeno da questo punto di vista, più vicino alla riflessione di Thompson.

In realtà, la riflessione sul carattere «surdeterminato» della classe fatta da Balibar tramite il concetto di «lotta di classe senza classe» riguarda precisamente l'avvenire del marxismo. Interrogandosi su di esso, nel saggio su citato egli infatti storicizza la sociologia marxista. Per lui, lo schema dell'antagonismo tra classi ha corrisposto alla realtà delle società industriali. Ciononostante, l'autore francese si oppone all'idea che tale schema sia soltanto una fase del capitalismo. Sebbene il conflitto tra classi diventi opaco, apparendo come un mito, esso continua a sussistere. La conclusione di Balibar è quindi che le lotte di classe restino attuali, poiché sono il principio d'intelligibilità delle trasformazioni sociali. Ed è questa attualità delle lotte di classe a far sì che il marxismo resti attuale.

Balibar può arrivare a questa conclusione ponendo tuttavia una questione importante: che occorra prendere seriamente la trasformazione dell'identità delle classi sociali. Cioè che occorra uscire dal mito del proletariato come soggetto della storia, senza tuttavia credere nella «fine della serie di forme antagonistiche della lotta di classe»²⁰. Ciò perché, spiega, «le classi non sono delle superindividualità sociali [...]. In altri termini, le "identità di classe", relativamente omogenee, non sono l'effetto di una predestinazione, ma un effetto di congiuntura»²¹. Come si vede, qui Balibar torna al tema della «grande mutazione del proletariato» di cui aveva già parlato nell'articolo del 1981 sui fatti di Vitry e Montigny. Tale «grande mutazione» è, ancora una volta, storicizzata, posta nella congiuntura. Questa è la ragione per cui la classe, nella congiuntura storica che ne determina appunto la sua «grande mutazione», si trova in rapporto ad altri fattori comunitari, come appunto la razza e la nazione.

bar», in *Décalages*, vol. 2, issue 1, 2016, p. 10; trad. mia.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Balibar, «Dalla lotta di classe alla lotta senza classi?», cit., p. 233.

²¹ Ivi, p. 232.

3. L'idea di nazione e il diritto di città

La nazione ha una specificità cui Balibar conferisce uno spazio importante. Nello stesso volume pubblicato con Wallerstein, Balibar scrive un capitolo rilevante sulla questione intitolato «La forma nazione: storia e ideologia»²². La forma nazione, secondo Balibar, non può essere semplicemente «dedotta» dai rapporti di produzione capitalistici. Piuttosto, riferendosi ai lavori di Fernand Braudel e di Wallerstein, per Balibar «ogni nazione moderna è un prodotto della colonizzazione: è sempre stata in qualche misura colonizzatrice o colonizzata e alle volte l'una e l'altra cosa»²³. Così, continua Balibar seguendo ancora Braudel e Wallerstein, sarebbero potute emergere altre forme rispetto alla nazione. «Sono le configurazioni concrete della lotta di classe, e non la “pura” logica economica, a spiegare la costituzione degli stati nazionali, ognuno con la propria storia, e la corrispondente trasformazione delle formazioni sociali in formazioni nazionali»²⁴. Rimarcando di nuovo la reciprocità tra nazione e classe, Balibar scarta gli «schemi lineari di evoluzione» che farebbero dello Stato-nazione la forma logica, necessaria, dello sviluppo storico del capitalismo.

Ma come si compone questa «trasformazione da formazioni sociali a formazioni nazionali»? In effetti, se l'idea di nazione implica una formazione sociale, essa ha bisogno di un «immaginario». Tale «immaginario» è il popolo. Per questa ragione, secondo Balibar, occorre partire dalla formazione di un tale «immaginario». Esso è appunto formato, non dato. Il popolo non è un dato di partenza: «Nessuna nazione moderna possiede una base “etnica” determinata»²⁵. Il popolo non è naturale. È un prodotto; e, in quanto tale, si dà come comunità della nazione e suo principio legittimante. Il capitolo approda così all'osservazione che le nazioni abbiano la tendenza a dotarsi di un'«etnicità fittizia»; cioè di un'identità mitica utile a costituirsi come popoli. È una tale «etnicità fittizia» a sostenere quello che Balibar, in un altro capitolo dello stesso volume²⁶, chiama «neorazzismo» o «razzismo senza razze», nel senso di un razzismo «che ha per tema dominante non l'eredità biologica, ma l'irriducibilità delle differenze culturali»²⁷.

Perché lo Stato-nazione ricorre a un'«etnicità fittizia»? La ragione profonda, dirà Balibar in un volume successivo, è che il nazionalismo cerca di ricostruire permanentemente l'unità nazionale minacciata dalle lotte di classe. Pertanto, il nazionalismo

²² É. Balibar, «La forma nazione: storia e ideologia», in É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., pp. 117-141.

²³ Ivi, p. 120.

²⁴ Ivi, p. 121.

²⁵ Ivi, p. 125.

²⁶ É. Balibar, «Esiste un “neorazzismo”?», in Balibar, Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., pp. 31-45.

²⁷ Ivi, p. 35.

implica «una negazione della differenza e della disuguaglianza sociale, un elemento “populista”. Donde una fuga in avanti perpetua. Occorre *sempre più nazionalismo*: un nazionalismo che sia, per così dire, *più nazionale del nazionalismo* stesso. Con le parole di Bataille lo chiamerò l'eccesso interno del nazionalismo, o, con quelle di Derrida, il supplemento di nazionalismo senza il quale non c'è nazionalismo»²⁸. È tale eccesso o supplemento, costituito dall'«etnicità fittizia», a essere invocato nelle congiunture di conflitto sociale per riaffermare la persistenza delle gerarchie e delle divisioni.

Dietro la formazione di un popolo fondante una nazione sussistono dunque dei rapporti di potere. A ben vedere, sono esattamente questi rapporti di potere a costituirsi nelle sovrastrutture, come la nazione e la razza. Tali sovrastrutture, a loro volta, determinano il «processo di socializzazione degli individui»; ma, in quanto queste ultime sono costituite da rapporti di potere, stabiliscono delle *frontiere*. Così, siamo di fronte a una dinamica che costituisce un popolo come nazione nello stesso tempo in cui socializza gli individui come cittadini. Ma una simile dinamica di formazione della nazione si sviluppa separando un popolo da un altro – tramite la razza – e gerarchizzando gli individui che vi fanno parte – tramite la classe.

Il punto diventa ora quello di capire chi, tra gli individui, ha il diritto di entrare a far parte di un certo popolo: chi e in che misura ha il diritto di essere cittadino di una nazione. Vediamo qui emergere un concetto decisivo per la prospettiva di Balibar, quello di diritto, che ci conduce finalmente a capire più da vicino la sua idea di cittadinanza.

Precisiamo da subito che la nozione di diritto a cui pensa Balibar ha a che fare con la pratica politica. Non si tratta quindi del diritto inteso nel senso del positivismo giuridico, cioè il diritto posto dalla legge e applicato dallo e nello Stato. Ma piuttosto del diritto come oggetto stesso di un'azione politica. Balibar ricava questa concezione confrontandosi con la «politica dei diritti dell'uomo» studiata da Claude Lefort²⁹ così come con il «diritto ad avere diritti» di Hannah Arendt³⁰. Anziché analizzare questi confronti, che richiederebbero largo spazio, conviene osservare la specificità politica di questa concezione. A questo fine, risulta utile il ragionamento sviluppato dall'autore in un breve articolo che si trova nella raccolta intitolata *Droit de cité*, il cui titolo è «Ce que nous devons aux “Sans-Papiers”»³¹.

L'articolo è relativo a un fatto di cronaca. Un movimento di *sans-papiers* composto, in gran parte, da senegalesi e maliani aveva occupato, nel 1996, la chiesa di Saint-Bernard a Parigi, avviando anche uno sciopero della fame, per ottenere i documenti utili al loro soggiorno in Francia. L'occupazione non raggiunse completamente l'obiettivo,

²⁸ É. Balibar, «Il razzismo: ancora un universalismo?», in *La paura delle masse* (1997), tr. it. A. Catone, Milano, Mimesis, 2001, pp. 189-196; la citazione è a p. 196.

²⁹ C. Lefort, *L'invention démocratique* (1983), Paris, Fayard, 1994.

³⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), Torino, Einaudi, 1999, p. 410 e sgg.

³¹ É. Balibar, «Ce que nous devons aux “Sans-Papiers”», in *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998, pp. 23-25.

poiché la maggior parte di questi *sans-papiers* furono rimpatriati. Tuttavia, ed è ciò che a Balibar interessa sottolineare, essa ebbe un effetto comunicativo forte. Così, egli scrive: «noi dobbiamo loro di aver forzato le barriere della comunicazione, di essersi fatti vedere e sentire per quel che sono: non dei fantasmi di delinquenza e invasione, ma dei lavoratori, delle famiglie al contempo qui e altrove, con i loro particolarismi e l'universalità della loro condizione di proletari moderni»³². Torna, come vediamo, quella «mutazione del proletariato» di cui Balibar parlava nell'articolo del 1981 da cui siamo partiti. Ma, insieme a essa, è rimarcato adesso come questi «proletari moderni» soffrano di un «razzismo istituzionale»³³, poiché è lo Stato – sono le frontiere che esso stabilisce – a renderli illegali. In contrasto con tale razzismo, noi dobbiamo loro qualcosa. Noi dobbiamo loro, dice Balibar, di averci ricordato – poiché hanno ricreato lo spazio che la forma – che la cittadinanza «non è un'istituzione o uno statuto, ma una pratica collettiva». Dobbiamo loro di aver dato all'attività politica quella «dimensione transnazionale di cui abbiamo tanto bisogno per aprire prospettive di trasformazione sociale e di civiltà nell'era della globalizzazione»³⁴.

La richiesta dei *sans-papiers* ha per Balibar un nome specifico: *diritto di città*. Tale diritto sta al cuore della cittadinanza. Esso, infatti, scrive l'autore in un altro volume, «non si conced[e] dall'alto, ma v[a] costruit[o] dal basso, a partire dalle istanze e dai desideri dei soggetti che lo rivendicano»³⁵. Provando a «democratizzare le frontiere» dello Stato, il diritto di città rivendicato dagli immigrati è indipendente dalla nazione. O piuttosto, si scontra con essa. Tale diritto rivela la consistenza sociale e conflittuale della cittadinanza. Lo Stato, dunque, non è attraversato soltanto dall'idea di nazione, ma anche dalla conflittualità sociale; una conflittualità che è incarnata nell'epoca della globalizzazione dalle lotte dei «proletari moderni»: i *sans-papiers*.

È questa la ragione per cui Balibar parla, con un termine provocatorio, di Stato «nazional-sociale». Il termine, ovviamente, non indica lo Stato nazista. Ma serve a Balibar per sottolineare la dialettica tra emancipazione e istituzione insita nel concetto di cittadinanza. «Nazional-sociale» è infatti per lui lo Stato novecentesco: caratterizzato dal compromesso tra classi subalterne e classi dominanti, da quel compromesso tra sociale e istituzionale tale da mantenere la potenziale capacità degli strati popolari nell'orientare un processo di democratizzazione della società³⁶. È proprio la crisi della dialettica che era presente in quest'ultimo – crisi sviluppatasi con l'ascesa del neoliberalismo che ha prodotto processi di «de-democratizzazione» – a portare il pensatore francese a riscoprirlo in tale diritto di città. Per vedere come si articola questa dialetti-

³² Ivi, p. 23; trad. mia.

³³ Ivi, p. 24; trad. mia.

³⁴ Ivi, p. 25; trad. mia.

³⁵ É. Balibar, «Il "droit de cité" o l'apartheid?», in *Noi, cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, la guerra*, Roma, manifestolibri, 2001, pp. 67-91; la citazione è a p. 88.

³⁶ Cfr. É. Balibar, *Cittadinanza*, tr. it. di F. Grinzelloni, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

ca, e in che senso essa innervi la cittadinanza, occorre ora analizzare uno dei concetti più importanti della riflessione di Balibar: quello di «egalibertà».

4. L'«egalibertà» della Dichiarazione del 1789

Il concetto di «egalibertà» proviene da un'interpretazione originale della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* scritta nel corso della Rivoluzione francese³⁷. Nella sua lettura, Balibar si distanzia da quella che ne diede Marx in *Sulla questione ebraica*. Dalla lettura, cioè, secondo la quale i diritti dell'uomo non sono altro che i diritti del borghese in quanto proprietario privato e i diritti del cittadino, di conseguenza, non sono che delle astrazioni. Balibar afferma invece che è errato pensare la libertà come qualcosa di semplicemente economico-sociale e l'uguaglianza, al contrario, come qualcosa di semplicemente politico-legale. Anche su questo piano, insomma, Balibar non isola l'elemento economico da quello politico, ma pone l'un l'altro su un piano di reciprocità.

Il fine di Balibar, tuttavia, non è tanto quello di opporsi alla lettura marxiana. Balibar, come abbiamo detto, nella sua fase «post-marxista» non abbandona, ma piuttosto ripensa il marxismo. Il fine di una simile lettura va quindi ricercato in questo ripensamento, che consta anche di revisioni di formule che non colgono la radicalità del pensiero marxiano, ma piuttosto la volgono altrimenti, perfino nel suo contrario³⁸.

Nel presente in cui egli scrive, quello del bicentenario della Rivoluzione, la lettura marxiana della *Dichiarazione* era tornata infatti, benché in maniera capovolta, nell'analisi dei diritti dell'uomo proposta da Marcel Gauchet. Nel 1980, questi aveva pubblicato un articolo dal titolo «Les droits de l'homme ne sont pas une politique»³⁹. La congiuntura storica in cui appare questo articolo è quella delle lotte dei per i diritti umani dei dissidenti dell'Europa dell'Est contro i regimi comunisti. In questo contesto, Gauchet critica l'umanesimo di alcuni intellettuali di sinistra che vedevano in esse una «politica». A suo parere, infatti, parlare di diritti umani è illusorio. Agli occhi di Gauchet, tale illusorietà dei diritti umani affonda le sue radici nel XVIII secolo. Dal tempo della – come lui la chiama – «rivoluzione democratica», il pensiero politico si sarebbe trovato di fronte a un dilemma insolubile: quello di conciliare i diritti dell'individuo con le costrizioni

³⁷ Cfr. É. Balibar, «“Diritti dell'uomo” e “diritti del cittadino”. La dialettica moderna di uguaglianza e libertà», in *Le frontiere della democrazia*, cit., pp. 75-100.

³⁸ Su questo cfr. É. Balibar, «Une critique marxiste des droits de l'homme est-elle encore possible?», in *Raison publique*, 29 febbraio 2016, consultato il 19/09/2019 al link <http://www.raison-publique.fr/article806.html>.

³⁹ M. Gauchet, «Les droits de l'homme ne sont pas une politique», in *Le Débat*, n. 3, 1980, pp. 3-21. Su questo dibattito e su come esso influenzò la proposta interpretativa di Balibar, cfr. M. Deleixhe, Étienne Balibar, cit., pp. 58-71.

che la società gli impone. La posizione liberale ha teso a opporre l'individuo alla società, difendendo il primo dalla seconda. Ma questa posizione, spiega Gauchet, non ha risolto il dilemma: ha soltanto accresciuto l'eteronomia collettiva. La conclusione a cui arriva Gauchet è che gli appelli ai diritti degli individui non possono che scontrarsi continuamente con la realtà di un soggetto incapace di esercitare questi stessi diritti.

Se insomma per il Marx di *Sulla questione ebraica*, sono i diritti del cittadino a essere delle astrazioni che nascondono la realtà dell'individuo proprietario; per Gauchet, sono i diritti dell'uomo a essere un'illusione poiché non riescono a realizzarsi in una società che chiude l'individuo nei suoi obblighi verso la comunità.

Proponendone un'interpretazione non-dualista, Balibar sostiene che l'uguaglianza e la libertà coincidono in uno stesso principio: quello appunto dell'«egalibertà». Tale principio afferma il potenziale di una cittadinanza la cui dimensione *collettiva* esprime al contempo una soggettività *individuale*. La *Dichiarazione* afferma infatti, secondo Balibar, che l'uguaglianza di una collettività può essere massimizzata se la libertà individuale è pienamente realizzata, e viceversa. Potremmo dire, a questo proposito, che laddove ci sono delle ineguaglianze sociali c'è anche una mancanza di libertà per coloro i quali subiscono delle discriminazioni a livello sociale; laddove non c'è libertà per qualche individuo, c'è libertà per altri individui, dunque non c'è uguaglianza.

Tuttavia, come intendere questo principio se la *Dichiarazione* afferma in ogni caso una «sovranità della nazione»? In effetti, a parere di Balibar, sbagliremmo a leggere questa sovranità, come fa ancora Gauchet, come un'assolutizzazione della «sovranità monarchica» alla quale essa si opporrebbe per legittimare la rappresentanza del popolo⁴⁰. Tale «sovranità della nazione» è qualcosa di inedito. È, come la chiama Balibar, una «sovranità egualitaria». Benché l'espressione sembri contraddittoria, essa rende l'idea dell'auto-costituzione del popolo (esaminata da Marx nella *Critica* di Kreuznach) a cui si riferisce l'autore. Insomma, la *Dichiarazione* non sostituisce, come dice Gauchet, una trascendenza con un'altra, ma mette in scena una sovranità del tutto nuova.

Se questo discorso ha una consistenza dal lato dell'uguaglianza, per quanto riguarda la libertà dev'essere specificato. Si potrebbe dire infatti che è la libertà naturale a fare da base alla dimensione giuridico-politica dell'uguaglianza. Del resto, com'è stato sottolineato⁴¹, è evidente che gli articoli 2 e 4 della *Dichiarazione* si riferiscano esplicitamente ai diritti naturali⁴². A sostenere questa posizione, negli anni Ottanta, è Florence

⁴⁰ Cfr. M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.

⁴¹ N. Hewlett, «Étienne Balibar: Emancipation, Equaliberty, and the Dilemmas of Modernity», cit., p. 125.

⁴² Articolo 2: «Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione». Articolo 4: «La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri: così l'esercizio dei diritti naturali di ciascun uomo ha come limiti solo quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di questi stessi diritti. Questi limiti possono essere determinati solo dalla Legge».

Gauthier in alcuni articoli poi riuniti in un volume dal titolo *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*⁴³. La teoria del diritto naturale – che Gauthier studia tramite Locke e le sue tensioni e continuità con Rousseau e Mably – pone la natura umana, nella sua espressione secondo cui l'uomo è fatto per vivere libero, come anteriore all'ordine giuridico e sociale. Comparando le diverse redazioni della *Dichiarazione*, Gauthier osserva come gli enunciati della redazione del 1789 e quelli della redazione del 1793 convergano su questa dottrina. Essi affermano infatti che essere liberi significa non essere sottomessi al potere di un altro essere umano e non sottometterlo a sua volta; essi affermano quindi una libertà non soltanto come diritto individuale, ma anche come reciprocità (uguaglianza) nelle relazioni umane. È invece la libertà presente nella redazione del 1795, formulata nel periodo del Termidoro, a conferire un fondamento sociale (la proprietà) alla cittadinanza. Ma è grazie alle prime redazioni, sostiene Gauthier, che i diritti naturali costituiranno il punto di ancoraggio per molte rivendicazioni: in particolare, quelle dei popoli coloniali così come delle donne e dei lavoratori.

La posizione di Gauthier, insomma, si oppone a quella di Gauchet: porre la natura umana alla base della politica significa infatti uscire da quell'alternativa tra liberalismo economico e dirigismo statale che è stata applicata a posteriori alla Rivoluzione francese. Ma, a parere di Balibar, la posizione di Gauthier resta, per simmetria, complementare a quella di Gauchet. È vero, secondo Balibar, che, come afferma Gauthier, i diritti della *Dichiarazione* furono un punto di ancoraggio per le lotte a venire. Ma non si tratta dei diritti naturali. Bensì, del principio universale dell'«egalibertà». Questo è un principio del tutto nuovo rispetto al passato dei diritti naturali. Ciò perché in esso l'uguaglianza e la libertà giocano come dei *presupposti* che possono essere ripresi e verificati dai soggetti socio-politici per far fronte alle situazioni di ineguaglianza e di non-libertà in cui essi stessi si trovano.

È in questo senso che il principio dell'«egalibertà» apre nella modernità la dialettica insita nel concetto di cittadinanza. Questa non può fare astrazione dall'insurrezione che l'ha costituita, ma, per ciò stesso, è anche la costituzione di un simile movimento insurrezionale. Così, abbiamo in Balibar, al contempo, una cittadinanza come attività, l'insurrezione, e una cittadinanza come statuto, la costituzione. Ciò è dato dal fatto che la prima ridisegna continuamente i contorni della seconda attraverso l'uso dei presupposti dell'uguaglianza e della libertà uniti nel principio dell'«egalibertà».

5. Il cittadino che viene dopo il soggetto

Il problema centrale che Balibar cerca di esplorare nel suo periodo «post-marxista» ha a che fare insomma con l'emergenza del soggetto sociale in quanto soggetto politico nella modernità. Questa emergenza si concretizza nella cittadinanza.

⁴³ F. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution, 1789-1795-1802*, Paris, Puf, 1992.

Tale è la ragione per cui Balibar, alla domanda posta da Jean-Luc Nancy «Chi viene dopo il soggetto?», risponde: il cittadino⁴⁴. Dopo il soggetto si ha infatti, come rivelato dal principio egalitario della *Dichiarazione* del 1789, il «divenire-soggetto del cittadino». Cioè la «realizzazione», attraverso una lotta in «situazioni e movimenti contingenti», della «possibilità» inscritta nell'«enunciato» della cittadinanza⁴⁵.

Ma in che senso tale «divenire-soggetto del cittadino» viene dopo il soggetto? Balibar spiega che il soggetto a cui si è pensato «per quindici secoli, non è una figura ontologica, quella di un *objectum* o *hypokeimenon*, ma una figura legale, politica, teologica e morale, quella di un *subjectus* o *subditus*, ad esempio l'individuo dipendente, credente e obbediente»⁴⁶. A questa figura «viene dopo» qualcosa di nuovo, ma non per questo il soggetto finisce. Questa figura, «per la prima volta nel 1789-93», diventa il «cittadino universale, nazionale e cosmopolita»⁴⁷. Il divenire-soggetto del cittadino indica la dinamicità della cittadinanza. Una dinamicità secondo cui, nella modernità aperta dalla Rivoluzione francese, la cittadinanza si afferma come soggettività. Non c'è quindi una fine del soggetto, bensì un soggetto che si afferma come cittadino; un soggetto che non può non darsi che nell'atto dell'affermarsi.

In effetti, la domanda di Nancy è esplicitamente aporetica. Egli chiede chi viene dopo il soggetto «originario». Da questo punto vista, suggerisce dunque un superamento della soggettività. Ma, dal momento in cui nella domanda si chiede «chi» viene dopo, non si tratta di una fine della soggettività. Ciò perché, agli occhi di Balibar, il posto di un tale «non-soggetto» è ancora un soggetto.

Il cittadino che viene dopo il soggetto, pertanto, non è un soggetto originario. Bensì, un soggetto che è più e meno di un soggetto. Un soggetto che non deriva da un'essenza umana, ma che si fa. Tale cittadino a cui pensa Balibar diventa soggetto perché è un individuo che si trova in un processo di individuazione. È insomma quello che l'autore chiama l'individuo «transindividuale».

Quello del «transindividuale» è un tema che è stato formulato da Gilbert Simondon, ma che Balibar applica alla sua lettura di Spinoza cominciata negli anni Ottanta⁴⁸. È tramite questo concetto, infatti, che Balibar dimostra come in Spinoza gli individui non siano atomi, non siano cioè autosufficienti o individualizzati, ma siano piuttosto individuati, si trovino cioè in un costante processo di formazione in interazione con gli altri. Pensare Spinoza con il concetto di «transindividuale» permette a Balibar di opporsi alle

⁴⁴ Cfr. É. Balibar, «Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: “Qui vient après le sujet?”», in *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Puf, 2011, pp. 35-66. Questo saggio era stato redatto la prima volta nel 1989 e apparso in *Cahiers Confrontation*, n. 20, pp. 23-47.

⁴⁵ Ivi, p. 63.

⁴⁶ É. Balibar, «The Infinite Contradiction», in *Yale French Studies*, n. 88, 1995, pp. 142-164; la citazione è a p. 152, trad. mia.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ É. Balibar, *Spinoza politique: le transindividuel*, Paris, Puf, 2018.

due correnti che mostrano il dilemma moderno tra individuo e società. Gli permette di opporsi, dunque, tanto all'individualismo, per il quale la società sarebbe un limite all'autonomia dell'individuo, quanto all'organicismo, per il quale il funzionamento della società è minacciato dalla libertà degli individui. Ma trovando il concetto simondoniano di «transindividuale» prima di Simondon, Balibar cerca di fare un'operazione più profonda; che consiste nell'osservare la politicità della «transindividualità». Decostruendo l'opposizione individuo/collettività, Balibar infatti critica, anche su questo piano, l'idea di essenza umana. Egli non pensa l'essere umano in maniera astratta, bensì dentro i rapporti sociali: ciò è quel che fa specificamente riferendosi alla sesta delle *Tesi su Feuerbach* di Marx⁴⁹. Questa critica all'idea di essenza umana permette di capire come la politicità della «transindividualità» si trovi nelle relazioni che producono e rappresentano l'individuazione: nelle relazioni che forniscono una base tanto all'identità collettiva quanto a quella individuale. Tali relazioni sono la nazione e la classe, le quali, come abbiamo detto sopra, costituiscono le istituzioni fondamentali dell'appartenenza politica.

Come si vede, il «transindividuale» è un concetto antropologico-politico. In quanto tale, sembra essere staccato dal principio dell'«egalibertà», il quale pertiene invece alla storia delle lotte socio-politiche. Tuttavia, tra i due c'è una sorta di sovrapposizione. Il *diritto di città* di un individuo che intende far parte di una comunità rivela tanto il rapporto antropologico tra l'individuo e l'insieme in cui si trova, quanto il principio che egli stesso afferma in questa stessa lotta. Balibar non esplicita questa sovrapposizione. Ma essa pare sussistere. È ipotizzando l'esistenza di tale sovrapposizione che possiamo pensare il divenire-soggetto del cittadino come un processo guidato dal principio dell'«egalibertà» che definisce il cittadino come individualità transindividuale.

6. Conclusione

Riassumendo quanto abbiamo detto, la traiettoria «post-marxista» di Balibar ruota attorno al tema della cittadinanza. Questo tema non costituisce un allontanamento dal marxismo. Piuttosto, esso è pensato dall'autore riformulando un'acquisizione centrale che egli aveva sviluppato con il suo maestro Althusser: la «surdeterminazione». È una cittadinanza «surdeterminata», infatti, quella su cui Balibar ragiona: una cittadinanza posta nei rapporti di reciprocità tra classe e nazione, tra insurrezione e costituzione. Pensandola come affermazione, nell'ordine della disuguaglianza e della non-libertà, del principio moderno dell'«egalibertà», l'autore francese scopre in essa un processo dinamico, il divenire-soggetto del cittadino, in cui l'individuo è interrelato alla collettività secondo una relazione «transindividuale».

⁴⁹ Cfr. É. Balibar, «Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno: che fare con la sesta tesi di Marx su Feuerbach?», in É. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano, Mimesis, 2014, pp. 147-178.

Il senso di questa traiettoria non va visto tuttavia soltanto nella mera proposta teorico-interpretativa. Balibar sviluppa un pensiero che è strettamente legato alla congiuntura in cui vive. Ecco perché lui scrive, nel testo di presentazione della sua *soutenance* di abilitazione, «non soltanto i filosofi scrivono sempre *dentro una congiuntura*, ma, viceversa, è all'interno della congiuntura che *essi scrivono*»⁵⁰. Ciò indica come non soltanto i filosofi non siano indipendenti da una congiuntura storica, politica e teorica specifica, ma che essi abbiano un ruolo di intervento in questa stessa congiuntura. È dentro la congiuntura in cui avviene la «mutazione del proletariato» che Balibar sviluppa questa traiettoria; la quale si pone il ruolo di riflettere sulle condizioni di praticabilità e pensabilità di un'azione emancipatrice. La sua riflessione «post-marxista» va vista allora, ancora in riferimento ad Althusser, come un *intervento*. Un intervento che prende atto di una crisi del marxismo e che, anziché abbandonarlo, lo riformula a partire dai nuovi soggetti che fanno fronte alle ingiustizie.

⁵⁰ É. Balibar, «The Infinite Contradiction», cit., p. 145, trad. mia.

Spettacolo del confine, necropolitica e inconscio coloniale nell'interregno postdemocratico. A partire da *Governare la crisi dei rifugiati* di Miguel Mellino*

Alessandro Simoncini

1. Lo «spettacolo del confine» nell'interregno postdemocratico

La crisi del 2007-2008 ha incrinato l'egemonia del capitalismo neoliberale, aprendo un «interregno» che non si è ancora chiuso¹. Visto dall'Europa questo interregno – entro il quale l'ordoliberalismo ha continuato a proporsi come soluzione alla crisi – è stato lo spazio-tempo in cui si è realizzata una «rivoluzione dall'alto» che ha rafforzato la «costituzione finanziaria» e la «debitocrazia», innescando una «recessione democratica»². Prende quindi forma qualcosa di simile a un'«apocalisse della democrazia» che connota il momento in cui viviamo come «interregno postdemocratico»³. Nell'interregno è cioè riemersa apertamente la radice oligarchico-aristocratica della democrazia rappresentativa, che a conti fatti ha mostrato di essere il governo dei «pochi scelti» autorizzati in nome della sovranità popolare a difendere il popolo dalla «confusione della moltitudine» e dalle «passioni smoderate delle fazioni», come

* Le citazioni dal testo sono indicate con la sigla GCR.

¹ É. Balibar, *Europe, crise et fin?*, Le bord de l'eau, Paris, 2016, pp. 7-31.

² Per questi concetti cfr. É. Balibar, «Europe: la révolution par en haut», in Id., *Europe, crise et fin?*, cit., pp. 177-182; A. Negri, «A proposito di costituzione e capitale finanziario», in P. Ametrano et alii, *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune. Lavoro, singolarità, desiderio*, Napoli, Cronopio, 2016, pp. 11-25; A. Amendola, *Costituzioni precarie*, Manifestolibri, Roma, 2016; P. Dardot, C. Laval, *Ce cauchemar qui n'en finit pas*, La Découverte, Paris, 2016, pp. 161-175; D. Palano, «La "recessione democratica" e la crisi del liberalismo», in A. Colombo, P. Magri (a cura di), *La fine di un mondo. La deriva dell'ordine liberale*, Ledi, Milano, 2019.

³ A. Simoncini, *Democrazia senza futuro? Scenari dall'interregno postdemocratico*, Mimesis, Milano, 2018.

sostenevano i padri nobili⁴. Lo Stato, diretto dai «pochi scelti», si è riconfigurato un po' ovunque come quel fascio di funzioni governamentali pratico-amministrative che da una parte supporta le operazioni estrattive, logistiche e finanziarie con cui il capitale mira a valorizzarsi, senza più attenzione per la protezione sociale, e dall'altra mira a funzionalizzare la condotta delle popolazioni ai ritmi del mercato globale e alle «necessità della società-mondo»⁵.

Sempre di più, e un po' ovunque, nell'interregno lo Stato neoliberale ha puntato a sincronizzare gli spazi e i tempi della politica a quelli del comando finanziario. La «costituzione economica» tende così a emanciparsi dalla costituzione giuridica, dalla democrazia sociale e dal principio di uguaglianza⁶. Il rilancio del neoliberalismo in risposta alla crisi – con l'«attivismo dei banchieri centrali» a supplire il vuoto della politica⁷ – ha inasprito le politiche di austerità, che hanno avuto due effetti principali: sul terreno antropologico hanno decostruito la mitologica figura dell'imprenditore di se stesso obbligandola a una forzata convivenza con quella penitenziale dell'«uomo indebitato», che fin dall'inizio del ciclo neoliberale rappresenta il suo lato osceno e perturbante; sul terreno sociale hanno tracciato il solco per l'affermazione di un campo populista occupato in misura crescente dalla «nuova onda bruna globale» post-fascista⁸. Tra il 2015 e oggi, in una parabola che dall'elezione del presidente Trump negli Stati Uniti giunge fino alla recente vittoria elettorale di Boris Johnson in Gran Bretagna, si è consolidato un «ciclo politico reazionario»⁹.

⁴ A. Hamilton, J. Jay, J. Madison, *Il Federalista* (1788), Giappichelli, Torino, 1997, p. 86. Invece che di democrazia rappresentativa, sarebbe meglio parlare di «governo rappresentativo» con B. Manin, *Principi del governo rappresentativo*, Il Mulino, Bologna, 2010 o di «regime rappresentativo» con M. Abensour, *La communauté politique des «tous uns»*. *Entretien avec Michel Enaudeau*, Les belles lettres, Paris, 2014, pp. 119-147.

⁵ M. Ricciardi, «Il problema politico dello Stato globale», in *Equilibri*, 2, 2014, p. 298; S. Mezzadra e B. Neilson, *The Politics of Operations. Excavating Contemporary Capitalism*, Duke University Press, Durham, NC, 2019.

⁶ M. Tomba, «Scontro fra temporalità: capitale, democrazia e piazze», in *Tysm*, 4, 2013, on line; M. Ricciardi, «Costituzionalismo e crisi. Sulle trasformazioni di un paradigma politico dell'ordine», in *Giornale di storia costituzionale*, 32, 2016, p. 107.

⁷ M. Bertorello, C. Marazzi, «Un nuovo Quantitative Easing for the people», in *Alternative per il socialismo*, 40, 2016.

⁸ M. Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Deriveapprodi, Roma 2013; Id., *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Deriveapprodi, Roma, 2012; M. Löwy, «The far right: a global phenomenon», in *Internationalviewpoint*, 10 gennaio 2019, on line; E. Traverso, *I nuovi volti del fascismo*, Ombre Corte, Verona, 2017; G. Calella, «Il popolo è una scorciatoia. Colloquio con Enzo Traverso», in *Dov'è finito il populismo, Jacobin Italia*, 5, 2019, pp. 30-37.

⁹ A. De Nicola, Relazione introduttiva alla Presentazione di *Jacobin Italia*, *Dov'è finito il populismo*, Roma, Esc, 18 dicembre 2019, in *Radiosonar.net*, on line; Id., «L'Italia nel ciclo politico reazionario», in *Dinamo press*, 16 febbraio 2018, on line.

Uno dei «fenomeni morbosi»¹⁰ che ha caratterizzato maggiormente l'ultima fase dell'interregno postdemocratico è stato quindi lo spettacolo del populismo. Nell'estate del 2015 – quando una moltitudine di profughi e migranti provenienti da Siria e altri paesi asiatici ha rivendicato materialmente la libertà di movimento e il diritto d'asilo previsti dall'art. 13 e 14 della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, esercitando concretamente il «diritto di fuga» dalle contraddizioni di una globalizzazione squilibrata – è andato in scena lo «spettacolo della crisi delle frontiere d'Europa»¹¹. In nome della difesa della società dal «fantasma del corpo estraneo» negli anni successivi si è consolidato il sovranismo, o se si vuole un «populismo del capitale che, alimentando l'illusione della patria contro l'Europa e i migranti, promette inutilmente di restituire agli individui pezzi di sovranità sulle loro vite»¹². Si è assistito, quindi, a una versione straripante del consueto «spettacolo del confine» (che mantenendo al centro della scena la figura del migrante illegale, serve ordinariamente a invisibilizzare le misure legislative ed esecutive con cui viene prodotta la sua illegalità): l'ostilità ormai apertamente esibita verso profughi e migranti che trovavano innanzi a sé porti chiusi, e la criminalizzazione delle Ong impegnate nelle operazioni di soccorso in mare, ridefinivano la solidarietà come «una colpa da punire – anche in materia penale»¹³ – e aggiungevano un elemento di livido rancore al razzismo strutturale già presente nelle politiche migratorie europee.

Nella costituzione materiale della Ue, tenuta in forma da quello che è stato definito il «consenso di Maastricht-Schengen»¹⁴, hanno del resto sempre convissuto l'*eccezione* e la *norma*: i morti nel mediterraneo, il blocco dei confini, il razzismo, la proliferazione globale dei campi (che peraltro normalizza la loro presunta eccezionalità) – in una parola quelli che Luigi Ferrajoli ha definito «crimini di sistema»¹⁵ – sono sempre

¹⁰ A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, 1975, 4 voll., Q 3, §34, p. 311; sul populismo come «rappresentazione spettacolare di nuovo conio che sostituisce la contesa fantasmatica dei vecchi partiti», cfr. M. Pezzella, «Critica della ragion populista», in S. Cingari, A. Simoncini, *Lessico postdemocratico*, Stranieri University Press, Perugia, 2016, pp. 187-200.

¹¹ S. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre corte, Verona, 2016; N. De Genova, «La "crise" du régime frontalier européen: vers une théorie marxiste des frontières», in *Contretemps*, 3 giugno 2019, on line.

¹² É. Balibar, *Il fantasma del corpo estraneo. Per un diritto internazionale dell'ospitalità*, Castelvecchi, Roma, 2019; Connessioni precarie, «Essere radicali come la realtà», in *Connessioni precarie*, 2 agosto 2019, on line.

¹³ M. Pirone, «La solidarietà sotto sequestro», in *Euronomade*, 7 agosto 2017. Di «razzismo istituzionale», per il caso italiano, parla L. Ferrajoli, *Manifesto per l'uguaglianza*, Laterza, Roma-Bari, 2018, pp. 203ss. Cfr. anche N. De Genova, «Spectacles of migrant "Illegality": The Scene of Exclusion, the Obscene of Inclusion», in *Ethnic and Racial Studies*, 7, 2013, pp. 1180-1198.

¹⁴ M. Mellino, *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*, Deriveapprodi, Roma, 2019, pp. 5-15. D'ora in poi GCR nel testo.

¹⁵ L. Ferrajoli, «Crimini di sistema», in *L'ospite ingrato*, 4 marzo 2019, on line. Relativamente ai respingimenti sistematici di migranti in Libia e alle correlate torture, persecuzioni, detenzioni,

andati insieme alla razionalità logistica del *migration management*: a un governo della mobilità migratoria, cioè, un po' utopistico, *just in time e to the point*, che – nel quadro di un rafforzamento dei confini interni ed esterni che prevede la loro esternalizzazione – continua ad avere per posta in gioco principale l'inclusione differenziale del lavoro migrante nell'ordine della produzione e della riproduzione¹⁶. Un'inclusione che riguarda anche il lavoro illegale e che, come sottolinea Nicholas De Genova, rappresenta il «supplemento osceno» di uno spettacolo del confine che ha per corollario umanitario e inferiorizzante la rappresentazione paternalistica dei migranti come vittime incapaci di autodeterminazione¹⁷.

2. «Un'unica hydra dalle due teste»: ordoliberalismo e sovranismo

Su questi snodi problematici, decisivi per l'Europa contemporanea, si concentra l'ultimo lavoro di Miguel Mellino, che indaga l'ascesa del sovranismo nel contesto della crisi del «consenso di Maastricht-Schengen» (GCR, 7). Alla crisi del 2008, che ha messo in discussione il «consenso di Maastricht», l'Europa ha risposto rilanciando la «governance commissaria di mercato»¹⁸: con l'adozione del Fiscal compact e del Mes sono stati riproposti e inaspriti gli assiomi ordoliberali e austeritari¹⁹. È seguita la crisi del «consenso di Schengen», che è stata innescata da «formidabili movimenti di resistenza e soggettivazione di migranti capaci di far letteralmente saltare il *management* europeo dei confini degli ultimi vent'anni» (Ibidem). I singoli Stati e l'Unione europea hanno risposto in modo emergenziale e ibrido in continuità con quel-

stupri, annegamenti in mare, gli avvocati internazionalisti Omer Shatz e Juan Branco hanno presentato un esposto alla Corte Penale Internazionale contro l'Ue e gli Stati membri dove parlano di «crimini contro l'umanità» compiuti con consapevolezza, premeditazione e intenzionalità, anche foraggiando «le milizie libiche per eseguire crimini di cui sono complici». F. Murard-Yovanovitch, «Dall'Europa alla Libia, il crimine esternalizzato», in *Left*, 3 gennaio 2020, pp. 32-34.

¹⁶ N. De Genova, S. Mezzadra, J. Pickles, «New Keywords: Migration and Borders», in *Cultural Studies*, 1, 2015, pp. 55-87; G. Campesi, *Polizia della frontiera. Frontex e la produzione dello spazio europeo*, Deriveapprodi, Roma, 2015; A. Arienzo, «Se le stelle stanno a guardare. Una governance per le migrazioni oltre il governo dei migranti», in *Cosmopolis*, 1, 2019, on line. Cfr. S. Mezzadra, B. Neilson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna, 2014, pp. 213-261; European Commission, *The Hotspot Approach to Managing Exceptional Migratory Flows*, scaricabile al sito <https://ec.europa.eu/>.

¹⁷ N. De Genova, «The border spectacle of migrant "victimisation"», in *Open democracy*, 20 maggio 2015, on line.

¹⁸ A. Arienzo, *La Governance*, Ediesse, Roma, 2013, pp. 131-145; Id., «Lo Stato nella globalizzazione e la governance economica della politica», in *Scienza & politica*, 57, 2017, pp. 105-120.

¹⁹ Per uno sviluppo del tema cfr. A. Simoncini, *Democrazia senza futuro?*, cit., pp. 15-31. Sulla recente proposta di riforma del Mes, cfr. R. Vitali, «Il Mes è la nuova "polizia dei mercati" europea», in *Jacobin Italia*, 27 novembre 2019.

la che per Mellino è la «costituzione materiale razzista» dell'Europa di Maastricht (GCR, 10)²⁰. Gli Stati hanno ingaggiato una corsa scomposta a chi sapeva difendere meglio il proprio territorio, reinstallando confini e costruendo «muri in cima ai vecchi confini»²¹. L'Unione ha predisposto l'«approccio *hotspot*», cioè il «tentativo di riorganizzare logisticamente il regime dei confini e delle migrazioni europee»²², irrigidendo ed esternalizzando ulteriormente i confini esterni. Il risultato è stata «la fine del tradizionale regime dei diritti umani riguardanti rifugiati e richiedenti asilo e la sua sostituzione con una legislazione orientata alla loro produzione come forza lavoro differenziale e *razzializzata* per i mercati del lavoro locali» (GCR, 38)²³. La crisi di egemonia della costituzione materiale dell'Ue e del «consenso di Maastricht-Schengen», insieme all'assenza di risposte progressive, ha permesso al sovranismo di aprire il cosiddetto «momento populista» in Europa²⁴. La destra sovranista ha saputo infatti presentarsi come l'espressione di una resistenza popolare alle trasformazioni politiche ed economiche postdemocratiche avvenute negli anni dell'egemonia neoliberale. Senza in alcun modo rappresentare una reale alternativa all'ordoliberalismo, ma più verosimilmente incarnando l'espressione della volontà di una sua ristrutturazione interna, i sovranismi si sono accreditati come il bastione eretto a difesa della sovranità e dei confini nazionali «in nome del popolo e dell'identità [...], contro il liberalismo delle élite europee»²⁵. Coniugando le ormai tradizionali politiche economiche neoliberali con la promessa di ricostituire il «primato necessario della nazione, della famiglia, dell'identità, del dovere e della sicurezza» (in una parola di quella che Lacan chiamava «la società del *nome-del-padre*»²⁶), i sovranismi sono apparsi convincenti. E, anche grazie a una particolare abilità sul terreno dei social media, proponendosi come attori della «restaurazione di un ordine economico, patriarcale e

²⁰ Mellino parla di «razzismo strutturale», o di «razzismo come struttura strutturante» – con Pierre Bourdieu –, per definire una situazione come quella italiana in cui, secondo il rapporto CENSIS del 2017 l'88% dei 6 milioni di stranieri regolarmente residenti è impiegato in nicchie del mercato del lavoro ad elevato sfruttamento e solo uno su dieci riesce a sottrarsi ai suoi segmenti più bassi, precari e sottopagati; gli stranieri rappresentano il 34% della popolazione carceraria (pur essendo poco più di un decimo della popolazione) e il 28% delle famiglie straniere è in povertà assoluta a fronte del 4,5% di quelle italiane.

²¹ M. Dotti, «Europa 2016: il ritorno dei muri. Intervista a Saskia Sassen», in *Vita*, 1 marzo 2016, on line.

²² S. Mezzadra, «Logistica, mobilità e migrazioni. Un'agenda emergente per la ricerca sulle migrazioni?», in N. Cuppini, I. Peano (a cura di), *Un mondo logistico. Sguardi critici sul lavoro, migrazioni, politica e globalizzazione*, Ledizioni, Milano, 2019, pp. 55-56.

²³ Cfr. «Special Focus Labour», *Refugee Revue*, III, Fall 2017.

²⁴ C. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, Laterza, Roma-Bari, 2018.

²⁵ D. Palano, *La «recessione democratica»*, cit., p. 40.

²⁶ J. Lacan, *Il Seminario, Libro V, Le formazioni dell'inconscio (1957-1958)*, Einaudi, Torino, 2004, p. 473.

razziale *perduto*» (GCR, 13)²⁷, hanno saputo canalizzare la volontà di vendetta dei «perdenti della globalizzazione»²⁸.

Nell'ordine del discorso dominante, allora, si è instaurata una logica binaria che ha insistentemente descritto ordoliberalismo e sovranismo come due progetti politici contrapposti. La buona coscienza dei democratici europei ha feticizzato il primo, intendendolo come unico argine al dilagare del secondo. Contro questa narrazione Mellino ha mostrato come, pur incarnando due diversi progetti di governo della crisi, ordoliberalismo e sovranismo abbiano in comune molto più di quanto effettivamente li distingua. Sono infatti parte integrante di quel «realismo capitalista» che – secondo la lezione di Mark Fisher – si dimostra capace di «dominare l'inconscio politico-economico» imponendosi come la sola ragione in grado di guidare le nostre esistenze sociali²⁹. Sovranismo e ordoliberalismo vanno considerati come due «pulsioni» del realismo capitalista, perché condividono l'intenzione di rilanciare il «modo di accumulazione neoliberale, concorrenziale, proprietario e securitario» e quella di inasprire ulteriormente i «dispositivi razzisti e coercitivi, tanto sui migranti quanto sulle popolazioni “post-coloniali” del continente» (GCR, 10). Sia il sovranismo che l'ordoliberalismo – Mellino fa riferimento esplicito a Macron e al suo giro di vite sull'immigrazione – propongono infatti un «nuovo “contratto razziale” di cittadinanza» con i ceti medio-bassi autoctoni e offrono un maggiore controllo sui migranti e sul loro lavoro (GCR, 10-11). Entrambi si collocano quindi in continuità con la «persistente e spettrale linea del colore» che solca la «lunga storia coloniale e post-coloniale europea»³⁰.

Sulla scorta della psicanalisi lacaniana, Mellino osserva che ordoliberalismo e sovranismo non possono essere compresi con il solo riferimento all'economia e alla politica che, per quanto necessario, resterebbe troppo in superficie. La loro «interpellazione politica» infatti funziona perché agisce su «“dispositivi soggettivi” collettivi profondi e trasversali» e perché attiva un «“complesso pulsionale” che attraversa una parte delle popolazioni europee» (GCR, 9). Mellino mette il suo studio all'insegna della domanda di Wilhelm Reich, rilanciata da Deleuze e Guattari, sul «perché le masse hanno potuto desiderare e non solo subire il fascismo»³¹. Con Raymond Williams sostiene

²⁷ Nei social media i sovranisti hanno sdoganato «l'appello perverso a *liberare* pratiche e discorsi sessisti/razzisti anti-immigrazione precedentemente non rivendicabili e/o impronunciabili come momento primario di soggettivazione politica». Ivi, p. 162.

²⁸ Cfr. M. Revelli, *La politica senza politica*, Einaudi, Torino, 2019.

²⁹ M. Fisher, *Realismo capitalista*, Nero edizioni, Roma, 2018, p. 148.

³⁰ Cfr. W.E.B. Du Bois, *Sulla linea del colore: razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, Bologna, Il Mulino, 2010.

³¹ «No, le masse non sono state ingannate, hanno desiderato il fascismo in tal momento, in tali circostanze, ed è questo che occorre spiegare, la perversione del desiderio gregario». G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 1975, p. 32. Cfr. W. Reich, *La psicologia di massa del fascismo*, Einaudi, Torino, 2009.

quindi che ordoliberalismo e sovranismo non sono il prodotto di un inganno: sono invece «strutture di sentimento» – capaci di mobilitare passioni e di sollecitare coinvolgimento affettivo – che finiscono per essere desiderate dai soggetti che vi si riconoscono³². Per Mellino queste due strutture di sentimento fanno ugualmente leva, sia pure in modi diversi, su quello che Jacques-Alain Miller ha definito «odio del godimento dell'altro» (GCR, 11). Fanno leva, cioè, sull'odio contro il presunto benessere dell'altro, contro il fatto «che egli possa godere più di me», e attivano una critica costante del «modo in cui l'altro vive, veste, mangia, lavora, gioisce, desidera» (Ibidem). L'altro in questione è il migrante post-coloniale, che occupa un luogo centrale nell'ordine simbolico europeo: il «luogo *dell'estimità* (esterno/intimo) – scrive Mellino citando Miller –, ovvero dell'alterità costitutiva della propria identità/identificazione culturale (alterità divenuta parte dell'intimità)» (Ibidem). L'identità europea ha in sé il trauma storico del colonialismo e dell'imperialismo, che pur rimossi – come rimosso è il fatto che un tempo non si diceva «ognuno a casa propria», ma si andava nei territori da cui oggi provengono i migranti per «vederli da vicino e per imporre ordine e civiltà» – sono fondativi dell'identità europea e sono destinati a tornare con il loro carico di violenza cieca «nel nostro interno (nella nostra intimità)»³³.

Quello che fa problema, allora, non è semplicemente la virulenza razzista del sovranismo, con il suo progetto di inasprimento dei dispositivi di gerarchizzazione della cittadinanza. Il razzismo sovranista, infatti, non è che «una sorta di radicalizzazione di alcune tendenze già iscritte nel razzismo istituzionale e strutturale promosso dal regime migratorio europeo» (GCR, 14)³⁴. Il vero problema consiste nel fatto che sovranismo e «neo-ordo-liberalismo» – come Mellino chiama il dispositivo di governo in via di allestimento – appaiono come «un'unica *hydra* dalle due teste» e condividono «l'estroiezione di una pulsione razziale che affonda le radici nel rapporto storico dell'Europa con i suoi altri "coloniali"» (GCR, 15). In una parola, si tratta quindi di «porre in discussione la *colonialità* della stessa costituzione della Ue come progetto politico ed economico» (Ibidem): una colonialità rimossa che, come la violenza traumatica che la connota, coincide con «l'inizio stesso della modernità capitalista» e che – come ha ricordato Mario Pezzella – ne costituisce il «rovescio osceno»³⁵. La colonialità che riaffiora sia nel sovranismo che nell'ordoliberalismo è «il Mr. Hyde che ossessiona

³² R. Williams, *The Long Revolution*. London and New York, Columbia University Press, 1961, pp. 64ss.

³³ J.-A. Miller, *Extimidad*, Paidós, Buenos Aires, p. 50.

³⁴ Nel laboratorio italiano lo confermano la sostanziale continuità tra l'operato dei Ministri degli Interni Minniti e Salvini e il fatto che la Ue non si sia praticamente opposta ai «decreti sicurezza» di quest'ultimo.

³⁵ M. Pezzella, *La voce minima. Trauma e memoria storica*, Manifestolibri, Roma, 2017, p. 113, che richiama le fondamentali pagine del capitolo 24 del primo libro del *Capitale* di Marx sulla «cosiddetta accumulazione originaria». K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro primo, III, Editori, Riuniti, Roma, 1975, pp. 171-224.

fin dall'inizio Dr. Jeckyl» e giace «nell'inconscio del collettivo [dove] i tempi sono coesistenti e paralleli e anche la ferita subita secoli prima sopravvive in modo deforme e obliquo nell'istante attuale»³⁶.

3. *Genealogia della necropolitica e inconscio coloniale*

Per Mellino quindi l'Europa di oggi è contesa tra due progetti, sovente intrecciati, di governo della crisi: uno è il «neoliberalismo progressista» e razzista» della Ue e l'altro è il «neoliberalismo regressivo» e apertamente xenofobo» della destra sovranista (GCR, 50). Sono le due componenti di un medesimo volto: quello dell'Europa neoliberale, che nella crisi e nella stagnazione ha partorito «l'Alien "sovranista"» (Ibidem). Alien solo apparente, perché il sovranismo non è affatto estraneo alla costituzione materiale neoliberale della Ue. Ne è infatti il lato osceno, la «nemesi», l'effetto perverso: è stata proprio la «costituzione ordoliberal europea della società e del mercato [...], dei "territori" e delle "popolazioni" ad alimentare l'emergere di forze e movimenti sovranisti *regressivi*» (Ibidem). Movimenti che – nell'impossibilità di praticare una sovranità nazionale rivendicata retoricamente sul terreno economico – propongono essenzialmente «un governo *razzista* della crisi», ossia una gestione «sicuritaria e razzista delle migrazioni, ma soprattutto della forza lavoro e dei diritti di cittadinanza» (GCR, 55, 52). In altri termini, i sovranismi ripropongono una «concezione bianca, escludente e razzializzata di *popolo*» i cui tratti di fondo non sono rigettati nemmeno dall'ordoliberalismo e la cui genealogia politico-culturale è rinvenibile nella storia colonial-imperiale degli Stati europei: in quella «colonialità costitutiva», cioè, che dell'Europa moderna costituisce il «nucleo pulsionale storico» e che oggi riaffiora in superficie (GCR, 52)³⁷. Ben lungi dall'essere un incidente di percorso della modernità capitalista – sostiene Mellino con Achille Mbembe –, quel nucleo profondo abita l'inconscio collettivo europeo. Rappresenta la componente necropolitica strutturale della biopolitica moderna, il suo «rovescio costitutivo», il suo «necessario e *complementare* dispositivo di governo» (GCR, 59, 61).

Fin dal primo capitalismo e dalla costituzione schiavistica della piantagione, il dominio europeo sul mondo si è dato infatti come sfruttamento globale dei territori non europei «nell'intreccio della sovranità moderna occidentale con il razzismo coloniale» (GCR, 61). Con la sua messa in atto sistematica delle politiche di morte e del razzismo, la colonia è il luogo di provenienza della necropolitica, quello in cui la sovranità si dà schmittianamente come «il potere di decidere in condizioni di "stato di

³⁶ Ibidem.

³⁷ Sulla «colonialità del potere capitalistico moderno», cfr. A. Quijano, «Colonialidad del poder. Eurocentrismo y América Latina», in E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber*, Clacso, Buenos Aires, 2003, pp. 201ss.

eccezione”»: è la «formazione di terrore» dove vediamo all’opera «la prima sintesi fra il massacro e la burocrazia, essendo quest’ultima l’incarnazione della razionalità occidentale»³⁸. Mentre in Europa valgono le regole dello *Jus publicum Europaeum* e della *guerre en forme* combattuta tra *justi hostes*, la colonia è «lo spazio di assoluta assenza di legge» dove la violenza si fa norma spettrale³⁹. Sulla base della negazione di qualsiasi tratto di comunanza razziale tra colonizzatore e colonizzato – tra civile e selvaggio –, nella colonia la violenza dello stato di eccezione si ridefinisce come vettore di civilizzazione. Per questo, come ha sottolineato Hannah Arendt, quando gli europei massacravano i colonizzati «era come se non fossero del tutto consapevoli di commettere un omicidio»⁴⁰.

Nell’interregno postdemocratico riemerge in forme nuove questa pulsione necropolitica coloniale rimossa. La «logica della razza» – sia pure schermata dai riferimenti alla «cultura» e all’«etnia» – viene riattivata in sinergia con il «potenziamento dell’ideologia securitaria»⁴¹. Dentro i meccanismi biopolitici più avanzati, che mirano a prendere in carico la vita delle popolazioni e a metterla integralmente al lavoro, la radice necropolitica rimossa del Moderno riemerge «come una delle risposte politiche più potenti per affrontare e *governare* la crisi» (GCR, 63). Non c’è nulla di eccezionale, sostiene Mellino criticando gli approcci agambeniani. Si tratta infatti della riattivazione di un dispositivo – quello razzista – che rappresenta la *norma* della storia europea e la attraversa tutta depositandosi nel suo inconscio. Da questo inconscio può quindi riaffiorare in superficie, come accadde fin da subito nei «processi di gerarchizzazione della cittadinanza costitutivi del neoliberalismo» (GCR, 86). Mellino ricorda, con Stuart Hall, che «la prima *law-and-order-society* neoliberale di Europa» è stata l’Inghilterra del «populismo autoritario» thatcheriano (GCR, 18)⁴². Il primo neoliberalismo nasce come progetto finalizzato a «riconquistare nella società e nello Stato un’autorità *morale* e un potere di *classe* messi in discussione negli anni precedenti dalle lotte operaie, delle comunità nere, delle donne e dei diversi movimenti sociali» (GCR, 18). Proprio per questo, «per la prima volta in un paese europeo dopo la sconfitta del nazifascismo», il neoliberalismo thatcheriano proponeva di governare la crisi con un «riordinamento post-coloniale delle gerarchie razziali della società», promettendo esplicitamente ai proletari bianchi una sua «*sutura razzista*» (GCR, 21).

Fin da subito, cioè, la necropolitica razzista è in un rapporto di interdipendenza con la biopolitica neoliberale: non si darebbero «la messa al lavoro della vita, la produzio-

³⁸ A. Mbembe, *Necropolitica*, Ombre corte, Verona, 2016, p. 27.

³⁹ Ivi, p. 30, che rilegge C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano, 1991, pp. 263ss.

⁴⁰ A. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1967, p. 192.

⁴¹ A. Mbembe, *Critique de la raison negre*, La Découverte, Paris, 2015, p. 41.

⁴² S. Hall (a cura di), *Policing the crisis. Mugging the State and Law and Order*, Routledge, Londra, 1978; Id., «The great moving right show», in *Marxism Today*, January 1979, pp. 14-20.

ne di libertà, di concorrenza e di auto-imprenditorialità di una parte della popolazione» senza «la segregazione, il terrore, il disciplinamento, l'inferiorizzazione, lo sfruttamento servile, l'incarcerazione e la morte (fisica e sociale) di un'altra» (GCR, 147). Per Mellino il regime di accumulazione neoliberale è intimamente connesso al regime europeo (e globale) di governo delle migrazioni e al suo razzismo strutturale. Senza quest'ultimo, infatti, il contratto razziale di cittadinanza che garantisce il consenso di una parte rilevante degli autoctoni non prenderebbe forma. Del resto, in Europa, migranti, rifugiati e popolazioni post-coloniali vivono «quotidianamente e materialmente il razzismo come uno dei dispositivi primari della loro proletarizzazione, inclusione differenziale o anche *esclusione*» (GCR, 86). Generando «una distribuzione *complessiva* disuguale di gerarchie e privilegi» (GCR, 87), il dispositivo razzista investe *normalmente* l'intera popolazione e le società europee, che nella loro globalità sono «società razzialmente strutturate»⁴³. Il razzismo è dunque un «fatto sociale totale» che non può essere limitato alla sola questione dei migranti⁴⁴: riguarda infatti i processi di produzione della soggettività di un'intera popolazione.

Nella crisi, mentre la governamentalità ordoliberal postdemocratica asserve la cooperazione sociale alla valorizzazione capitalistica e colpisce duramente quote crescenti di popolazione europea costituzionalizzando l'austerità, il «rovescio [necropolitico] costitutivo delle tecnologie neoliberali di governo» torna ad assumere centralità (Ibidem). Con il suo intreccio di «repressione/sorveglianza/deportazione/morte da una parte, accoglienza/incorporazione *differenziale* umanitaria dall'altra», il dispositivo europeo post-coloniale di governo delle migrazioni rinnova la promessa classica della necropolitica razzista (GCR, 151)⁴⁵: quella, condivisa con sfumature anche significative di differenza da ordoliberali e sovranisti, di «difendere la società contro una parte della popolazione» (GCR, 148). Il razzismo garantisce così ai «piccoli bianchi» europei un «salario psicologico»⁴⁶ che coincide con il loro primato immaginario, un certo rispetto nei loro confronti e la garanzia del tutto illusoria di non cadere nei gradini più bassi della scala sociale, dove infatti ci sono già gli *altri*: quei migranti e quei rifugiati le cui vite sono riprodotte come «forza lavoro sempre più precarizzata» e tendenzialmente «servile» (GCR, 164). Come ha mostrato Foucault, nel corso della modernità i dispositivi di razzializzazione hanno svolto il compito di assicurare «la funzione della morte nell'economia del bio-potere»: di introdurre cioè una separazione «tra ciò

⁴³ Cfr. S. Hall, «Razza, articolazione e società strutturate a dominante» (1980), in Id., *Cultura, razza e potere*, Ombre corte, Verona, 2015.

⁴⁴ Cfr. A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano, 2002.

⁴⁵ Mellino osserva, peraltro, come la figura del «buon migrante meritevole di essere accudito» disegnata dal sistema europeo dell'accoglienza sia intrinsecamente segnata dall'eredità del «vecchio rapporto coloniale». Ivi, p. 156.

⁴⁶ W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Atheneum, New York, 1970, p. 701.

che deve vivere e ciò che deve morire» in una popolazione presa in carico dai dispositivi biopolitici⁴⁷. La morte dell'altro – recita il discorso razzista – «è ciò che renderà la vita in generale più sana»⁴⁸. La necropolitica neoliberale delle migrazioni continua a svolgere questo compito in forme adatte all'interregno postdemocratico: costituisce «società, spazi o territori *striati, duali o eterogenei*» (GCR, 144), garantendo che la morte fisica o sociale degli altri possa venire percepita come il rafforzamento di se stessi «in quanto membri di una razza o di una popolazione»⁴⁹.

Oggi come ieri, il capitalismo ha bisogno di «sussidi *razziali* per sfruttare le risorse planetarie»⁵⁰: sussidi indispensabili a gerarchizzare popolazioni che assistono al dilagare della violenza su scala planetaria, alla svalorizzazione globale del lavoro dei viventi, al divenire superfluo di quote crescenti dell'umanità ritenute inutili alle reali esigenze del sistema produttivo. In questo senso, Mbembe ha sostenuto che «le prospettive di un *divenire negro del mondo* non sono mai state così evidenti»⁵¹. È nel vortice di questo *divenire negro* che le popolazioni europee, sempre più spesso prive di supporti sociali, temono di cadere. Hanno «paura di risvegliarsi un giorno nei panni del Negro o con la pelle scura dell'arabo»⁵². Questa paura sta alla base del consenso fornito ai dispositivi necropolitici del razzismo, che si alimentano dell'inconscio coloniale europeo, lo richiamano in superficie e lo mettono politicamente a frutto. Il razzismo non è un'eccezione, ma lo strumento centrale per la gerarchizzazione della cittadinanza. Non è solo un dispositivo economico di inclusione subalterna dei lavoratori migranti, ma anche il fenomeno costitutivo della storia d'Europa e del suo «inconscio politico-culturale» (GCR, 88). «Razza e razzismo fanno parte dei processi fondamentali dell'inconscio» e «si riferiscono ai vicoli ciechi del desiderio umano: appetiti, sentimenti, passioni, paure»⁵³. È la mobilitazione politica di questo inconscio a rendere possibili ed efficaci i processi contemporanei di razzializzazione delle società.

Nell'interregno postdemocratico il razzismo si conferma come «un modo di affermare e stabilire la potenza»; parte significativa della sua forza consiste proprio nel fare risalire brutalmente in superficie «il materiale [coloniale] rimosso»⁵⁴. Il lato necropolitico e osceno dell'identità europea ritrova così centralità e la razza, la nazione, il popolo, l'etnia, l'identità religiosa e culturale tornano a essere oggetti di «investimento libidinale» (GCR, 141). Si fanno «struttura immaginaria» e, attraverso un colossale «sviamento della realtà» che ripopola il mondo di «esseri da frantumare

⁴⁷ M. Foucault, «Bisogna difendere la società», Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 223 e 220.

⁴⁸ Ivi, p. 221.

⁴⁹ Ivi, p. 223.

⁵⁰ A. Mbembe, *Critique de la raison negre*, cit., p. 257.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Id., *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2019, p. 72.

⁵³ Id., *Critique de la raison negre*, cit., p. 57.

⁵⁴ Ivi, p. 58.

re», operano come una «forza pulsionale» capace di fornire un «disperato sostegno alla struttura di un io che viene meno»⁵⁵. Quell'io si aggrappa al perturbante razziale della colonialità europea, che riemerge e gioca un ruolo decisivo nella produzione del regime psichico collettivo. Così, «nell'ora della decerebrazione meccanica e dell'amaliamento di massa» – per dirla con Mbembe –, il razzismo si fa «nanorazzismo»: diventa «cultura, respiro» e si infiltra con abilità microfisica «nei pori e nelle vene della società»⁵⁶.

⁵⁵ Ivi p. 57.

⁵⁶ Id., *Nanorazzismo*, cit., p. 73.

Una pedagogia della resistenza

Marco Gatto

«E se la cultura, in tutte le sue forme *non radicali*, che non guardano all'origine dei mali e non ne cercano il rimedio, non fosse altro, oggi, che lo strumento privilegiato del dominio, lo strumento di cui il potere si serve per asservirci, per farci accettare l'inaccettabile?». È questa la domanda che Goffredo Fofi si pone sulla soglia de *L'oppio del popolo*, un volume edito da Elèuthera che raccoglie scritti di occasione e riflessioni sull'oggi firmati dal critico eugubino. Non si tratta di una provocazione. Tale potrebbe apparire, abituati come siamo a paradossi senza sostanza, se non si assumesse il punto di vista dell'autore, che certo paradossale non è. Fofi raccoglie in eredità una posizione, chiamiamola pure così, "anticulturale", che la migliore sociologia, la migliore teoria della cultura, la migliore critica sociale del secolo scorso, attualmente in fase di sopravvivenza, ha consegnato al lettore odierno, e che tuttavia può risalire fino a quei modelli di interrogazione politica di stampo moderno che hanno visto nell'elaborazione culturale e nell'attività intellettuale il centro di una possibile risposta filosofica e politica di stampo radicale alle contraddizioni materiali dell'era capitalista. Da Gramsci fino alla teoria critica, passando per Günther Anders e Christopher Lasch (modelli dichiarati), uno sguardo critico erede di questa traiettoria non può che arrendersi a un'evidenza, che Fofi pone al centro delle sue riflessioni: da strumento di emancipazione e di conoscenza concreta della realtà, da arnese per la trasformazione collettiva, la cultura, non solo nella sua declinazione consumistico-spettacolare, appare oggi, nell'epoca della pervasività simbolica e della comunicazione digitale, una sorta di seconda epidermide, di seconda natura, che ovviamente si presenta del tutto aderente allo svuotamento generalizzato della capacità critica, della lucidità politica, della possibile costruzione di un'identità collettiva non servile. Finito il moderno, la cultura, ci suggerisce Fofi, si è ridotta a un'enorme contenitore estetizzato, animato da una logica totalitaria (pari a quella del suo "gestore" primario, il capitale), nel quale persino gli sguardi critici meno intimiditi – e ce ne sono, tiene a rimarcare l'autore – sono neutralizzati, per-

ché trascinati su un terreno che, giocoforza, li addomestica. E dal momento che lo spazio culturale sposa le ragioni del consumo, cui aderisce per sopravvivere, la sua risposta alle sollecitazioni del reale finisce per essere comunque affermativa, rincuorante, tranquillizzante, anche quando vorrebbe veicolare propositi di negazione, di allarme, di non-accettazione (per usare un'espressione di Capitini, uno dei maestri di Fofi).

Si dirà: è l'ennesima geremiade degli intellettuali contro l'industria culturale. Non lo è per due ragioni. La prima: le pagine più significative del libro sono quelle che, dati statistici alla mano, dimostrano come l'industria della cultura (di chi scrive, filma, recita, danza, fa riviste, organizza fiere e consessi) rappresenti al giorno d'oggi una fetta importante della produzione di ricchezza. Deve pertanto entrare in competizione con altre merci. Ha dei destinatari, dei consumatori. Ancora per poco, probabilmente, ma esiste, per dirla col sarcasmo di Fofi, «una massa di persone che non sanno che fare del loro tempo libero (della loro vita) e frequentano i festival per sentirsi anche loro intelligenti e al passo coi tempi (e cioè con le più recenti tra le proposte del mercato)»; esiste cioè un contenitore antropologico che si nutre di prodotti culturali opportunamente confezionati, il cui consumo è vissuto certamente come fattore distintivo e di classe, ma la cui pervasività non si limita all'approvvigionamento dell'una o dell'altra merce, dell'una o dell'altra occasione ludica, bensì alla costituzione profonda dei modi di pensare, dei modi di essere, di relazionarsi col mondo. È questa inversione valoriale che Fofi vuole probabilmente mettere al centro: l'uomo che si forma e educa nel mondo culturale odierno costituisce una soggettività acritica, debole, servile, "drogata" da contenuti che non provengono più da un'elaborazione profonda, lucida, seria delle questioni vere e centrali, ma da una rinuncia organizzata al senso, la quale, tuttavia, si presenta nelle forme persuasive della libertà e della democrazia dei consumi. Ne viene fuori un disorientamento amministrato, nel solco del quale si fa fatica a riconoscere le eccezioni. La seconda ragione è più personale e riguarda l'autore di questo aureo libretto. Fofi è un reduce. Ha conosciuto la civiltà contadina e la modernizzazione che, figlia di un falso progresso, l'ha distrutta. Ha frequentato Danilo Dolci, del quale è stato, appena diciottenne, collaboratore a Palermo; ha seguito la lezione dei Levi, degli Scotellaro, dei Rossi-Doria. Si è reso protagonista dei movimenti – sempre con lo sguardo dell'*outsider* – e ha osservato lo sfacelo del Paese dalla specola delle riviste, delle quali è stato il principale animatore dal Dopoguerra a oggi. Rappresenta, a giusto merito, uno dei pochi testimoni di un lavoro culturale – fatto non solo di scrittura, ma anche e soprattutto di *organizzazione materiale* – che è stato, per sua stessa vocazione, minoritario, e però teso alla trasformazione permanente della realtà, alla sua non-accettazione, al rifiuto di qualsivoglia conformismo, al ripudio della viltà e del potere. Fofi, insomma, è un intellettuale militante: una figura del moderno, oggi costretta a confrontarsi amaramente con una società che al lavoro culturale assegna tutt'altro compito e che rifiuta in modo sistematico – relegandoli al margine o, peggio, neutralizzandoli in forme accettabili – il dissenso e il conflitto. Non può essere dunque lamento o querimonia la parola di chi si produce, a volte tentato dal nichilismo – perché riconosce con realismo la sostanziale inutilità delle sue parole, che sembrano messaggi in una bottiglia lasciati alle

sorti della tempesta –, in una resistenza non passiva, alla quale Fofi ha dato, in altri suoi scritti, un nome ben preciso, seguito dai fatti: disobbedienza civile.

In un libro di qualche anno fa, due sociologi francesi, Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, parlavano di *cultura-mondo*¹. Per raffigurare la società contemporanea in Occidente utilizzavano un'immagine precisa: la cultura è l'involucro che avvolge gli individui del tardo capitalismo, che indirizza le loro vite verso il galleggiamento in uno spazio estetico indifferenziato. L'immaginazione sociologica di un Lasch e una manciata di avvertiti filosofi lo ha ribadito più volte: servo volontario di un sistema che gli promette libertà incondizionata, l'Io del nostro tempo è chiamato a far cultura di se stesso, a costituirsi come prodotto tra gli altri, a vendersi, a presentarsi, rivelarsi, esporsi. Sarebbe riduttivo parlare, con tono francofortese, di stupidità generalizzata. È una questione sistemica, che si lega al percorso sempre più alienante che la "forma di vita" occidentale ha intrapreso. Il depotenziamento del conflitto, della negazione, della non-accettazione passa attraverso un suo inglobamento in quelli che chiamerei, stimolato dalle riflessioni di Fofi, "mercati del risentimento". Più in generale, la cultura è l'articolazione propulsiva della prigione capitalistica, nella quale siamo tutti, chi più chi meno felicemente, rinchiusi. Espulso, sanzionato, è allora un pensiero del "fuori" che sappia, in un certo senso, rompere l'involucro del culturale, e che istituisca la necessità di nuove pratiche. È il "che fare?" che l'intellettuale eredita da una modernità che ancora sopravvive. Fofi ne riconosce le forme: non si esime dal considerare alcune espressioni artistiche, come il teatro e certo cinema, che ancora riescono ad aprire nuove possibilità, anche nel contesto italiano. Individua in alcuni movimenti di contestazione qualche barbaglio di civiltà. Ma, a parere di chi scrive, il suo ragionamento risulta più incisivo quando indica il terreno sul quale un principio conflittuale deve continuare ad aver senso: la scuola. È sulla scuola – sull'idea di pedagogia sociale che dovrebbe animarla: non una pedagogia dei numeri, delle "abilità" e delle "competenze", ma una pedagogia nuovamente e davvero umanistica, che ponga al centro il travaglio della crescita, le sue contraddizioni – che si gioca, particolarmente nel nostro Paese, la scommessa del futuro. Scrive Fofi: «Il paradosso post-moderno della scuola è che essa, che ieri strappava i più ad altre esperienze, non sempre meno valide, permette oggi ai più esperienze certamente povere ma che sostituiscono, per quanto male, un immenso vuoto di esperienze». Di questa minima resistenza possibile, di questa pur esigua dote, occorre approfittare, prima che la scuola pubblica – la scuola di un sapere condiviso che dia a tutti possibilità di esprimere il proprio disegno, riconoscendosi in un Noi – venga totalmente smantellata o, ancora peggio, resa servile al dominio e alla manipolazione delle coscienze. Per dire che una contro-cultura, ovvero la restituzione del nesso cultura-emancipazione, deve porsi urgentemente, ma con strumenti consapevoli e verificati, il problema della ricostruzione, del ricominciare, *quando tutto è o pare perduto*, da capo.

¹ Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *La cultura-mondo. Risposta a una società disorientata* [2008], Milano, O barra O, 2010.

Gli autori

John Ashbery (1927-2017) è uno dei poeti americani più importanti degli ultimi cinquant'anni. Cofondatore della New York School of Poets, ha pubblicato oltre venti libri di poesia e ottenuto diversi premi: nel 1976 vince il Pulitzer con il suo *Self-Portrait in a Convex Mirror*, ritradotto da Damiano Abeni nel 2019 (*Autoritratto entro uno specchio convesso*, Milano, Bompiani, 2019). In italiano sono disponibili le antologie *Un mondo che non può essere migliore. Poesie scelte 1956-2007* (traduzione di Damiano Abeni e Moira Egan; Roma, Luca Sossella editore, 2008), *Fiumi di ali* (traduzione di Damiano Abeni e Marco Giovenale; Brescia, L'Obliquo, 2007) e *Syringa e altre poesie* (traduzione di Edoardo Albinati; Roma, Il labirinto, 1999). I testi qui presentati sono tratti dalla raccolta del 1984 *A Wave*.

Francesco Biagi (Treviso, 1986), tra i fondatori delle riviste *Thomas Project* e *Altra-parola* 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).

Yves Bonnefoy, formatosi nell'ambiente surrealista, è divenuto in seguito uno dei più importanti poeti francesi del XX secolo e dell'inizio del XXI. La sua notorietà è dovuta, al di là dell'ambito poetico, anche alle sue attività di traduzione e di critica d'arte.

Giovanni Campailla (Scicli, 1988) ha ottenuto il titolo di dottore di ricerca in Filosofia e Scienze politiche dalle Università Paris Nanterre e Roma Tre e si è laureato in Filosofia alla Sapienza, occupandosi di Jacques Rancière e del pensiero critico contemporaneo. Dopo un soggiorno di ricerca post-dottorale a Londra su E.P. Thompson, è stato borsista all'IISF di Napoli per lo studio delle riviste «L'écho de la fabrique» e «Les révoltes logiques». Attualmente è *chercheur rattaché* al Sophiapol di Paris Nanterre e insegna nei licei. Ha curato l'edizione italiana di *Insegnamento universale: lingua materna* di Joseph Jacotot (Eutimia – La Scuola di Pitagora, Napoli 2019) ed è l'autore di *L'intervento critico di Rancière* (Meltemi, Milano 2019).

Massimo Cappitti, insegnante. Fa parte del Centro Studi Franco Fortini di Siena. Ha pubblicato per l'editrice Zona *Pensare dal limite. Contributi di teoria critica e Filosofia dell'unificazione e teoria della soggettività in Hegel e Holderlin*. Inoltre ha curato per BFS Edizioni Pisa *La rivoluzione russa* di Rosa Luxemburg e con Francesco Biagi e Mario Pezzella il volume monografico "Il tempo del possibile: l'attualità della Comune di Parigi" (supplemento al n. 3, Firenze, maggio-giugno 2018).

René Char (1907-1988) è stato uno dei più grandi poeti francesi del Novecento. La sua opera è conosciuta in Italia soprattutto per le traduzioni di Vittorio Sereni e Giorgio Caproni, che hanno incorporato la sua opera alla lingua letteraria italiana. Ricordiamo il volume *Poesie e prose scelte* del 1957, che ha permesso al lettore italiano una approfondita conoscenza del poeta. Le sue opere complete sono pubblicate in francese da Gallimard, Bibliothèque de la Pleiade.

Stefania Consigliere (1969) è ricercatore in antropologia all'università di Genova, dove insegna «Antropologia» e «Antropologia dei sistemi di conoscenza». 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.

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 par-*

ricidio 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 & Sel-lier, 2019).

Marco Gatto (Castrovillari, 1983) insegna Teoria della letteratura presso l'Università della Calabria. Ha pubblicato i seguenti volumi: *Fredric Jameson. Neomarxismo, dialettica e teoria della letteratura* (2008), *L'umanesimo radicale di Edward W. Said. Critica letteraria e responsabilità politica* (2012), *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente* (2012), *Glenn Gould. Politica della musica* (2014), *L'impero in periferia. Note di teoria, letteratura e politica* (2015), *Nonostante Gramsci. Marxismo e critica letteraria nell'Italia del Novecento* (2016) e *Resistenze dialettiche. Saggi di teoria della critica e della cultura* (2018). Di recente ha curato il volume *Marx e la critica del presente* (2020).

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.

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 redattore 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).

Antonio Prete ha insegnato Letterature comparate all'Università di Siena. Ha tenuto corsi e seminari presso istituzioni e atenei di altri Paesi, è stato *professeur invité* al Collège de France. Saggista, narratore, poeta, ha fondato e diretto la rivista «Il gallo silvestre» (1989-2004). Tra i saggi: *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi* (1980), *Nostalgia. Storia di un sentimento* (1992, edizione allargata 2018), *Finitudine e infinito* (1998), *I fiori di Baudelaire. L'infinito nelle strade* (2007), *Trattato della lontananza* (2008), *Compassione. Storia di un sentimento* (2013), *Il cielo nascosto. Grammatica dell'interiorità* (2016). I suoi libri di poesia sono *Menhir* (2007), *Se la pietra fiorisce* (2012), *Tutto è sempre ora* (2019). Tra i libri di narrativa, *L'imperfezione della luna* (2000). Traduttore di Baudelaire (*I fiori del male*, 2003), Mallarmé, Rilke, Valéry, Celan, Jabès, Machado, Bonnefoy, ha raccolto molte delle sue traduzioni poetiche in *L'ospitalità della lingua* (2014).

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*.

Anna Maria Sassone è membro dell'*International Association for Analytical Psychology* e membro didatta dell'*Aipa, Associazione Italiana di Psicologia Analitica*, di cui è stata Presidente e Segretario nazionale di training. Ha dato vita in Aipa nel 1989 allo *Spazio di consultazione analitica* che facilita l'accesso, attraverso costi calmierati, a percorsi terapeutici svolti con analisti qualificati. Autrice di numerosi articoli sulla clinica e sulla teoria della clinica, apparsi in riviste non solo del settore, ha curato i volumi *Psiche e politica, Immagine dall'interno* per la Manifestolibri e *Alchimie della formazione analitica* per Vivarium. Si occupa in particolare delle vicissitudini della relazione analitica, del rapporto tra realtà interna e mondo esterno, tra individuale e collettivo, nonché delle diverse forme di sofferenza psichica connesse allo spirito del nostro tempo. Vive e lavora a Roma.

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 tem-

po sfuggenti, evocative ed enigmatiche: L'età dell'oro (1977-82), Conversazioni (dal 1983), Muse, fortune, rovine (1986-88), Stanze (dal 1997), etc. 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).

Alessandro Simoncini è ricercatore a tempo determinato in filosofia politica all'università per Stranieri di Perugia. Tra le sue ultime pubblicazioni *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; *Sulla sicurezza dei moderni. A proposito di Hobbes e von Justi*, in A. Arienzo, S. De Luca, *Protego ergo obbligo. Ordine, sicurezza e legittimazione nella storia del pensiero politico*, Pisa, Ets, 2019.

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 P. Lacoue-Labarthe, J.L. Nancy, *Il panico politico*, Edizioni ETS, 2017.

L'inconscio sociale

scritti di

John Ashbery, Francesco Biagi, Yves Bonnefoy,
Giovanni Campailla, Massimo Cappitti, René Char,
Stefania Consigliere, Roberto Finelli, Marco Gatto,
Anna Lavagnino, Pier Luigi Lavagnino, Luca Lenzini,
Matilde Manara, Gianfranco Marelli, Mario Pezzella,
Antonio Prete, Jacopo Rasmi, Anna Maria Sassone,
Ruggero Savinio, Alessandro Simoncini, Alberto Zino